Exeg.
910 m

Reithmayr

<36630660420014

<36630660420014

Bayer. Staatsbibliothek

Commentar

zum

Briefe an die Römer.

Von

Dr. Fr. X. Reithmayr,

ordentlichem Profeſſor der Theologie an der Univerſität München.

Regensburg, 1845.

Verlag von G. Joſeph Manz.

85. D.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Seiner

Hochwürden und Gnaden

Herrn

Nikolaus,

Biſchof von Speyer,

Doctor der Theologie, Ritter des Verdienſtordens vom heiligen Michael ꝛc. ꝛc.

in Ehrfurcht

gewidmet.

Vorrede.

In dem Vorworte, womit ich vor fünf Jahren den erſten Band meiner Bearbeitung der Möhler'ſchen Patrologie in das Publicum einführte, äußerte ich das Vorhaben, dem Erſcheinen des zweiten die Herausgabe des vom nemlichen Autor angefangenen Commentars zum Römerbriefe vorangehen zu laſſen. Ich legte auch wirklich Hand an's Werk. Mit nicht geringem Aufwand von Zeit bemühete ich mich, das vorhandene Manuſcript für die Veröffentlichung gehörig zu ordnen und zu geſtalten. So gingen denn auch bereits im Sommer 1842 die erſten Bogen des vorliegenden Werkes aus der Preſſe hervor. Was ſich mir aber ſchon bei der Patrologie ſo oft, noch häufiger aber während dieſer Arbeit aufgedrungen, das ſollte ſich mir am Schluſſe des Ganzen evident darſtellen, wie es unmöglich ſei, in fremden Erzeugniſſen dieſer Art etwas durch Zuthat oder Erweiterung zu ändern, ohne nicht zugleich ein Anderes daraus zu machen. Schon bei der Einleitung, wo ich noch bei meinem alten Vorſatze verharrte, hatte ich Paragraphen zu ergänzen, Anderes allſeitiger zu begründen oder auszuführen. Daſſelbe mußte auch in den erſten Verſen des erſten Capitels geſchehen. Weiterhin häuften ſich die Schwierigkeiten und Anſtände noch weit mehr. Ich konnte recht oft den Zweifel nicht beſiegen, daß der Ver-

faſſer bei erneuerter Durchſicht und Prüfung ſicher dieſe oder jene Auslegung mit einer anderen vertauſcht haben dürfte. Außerdem daß viele Partieen kaum ſcholienartig gehalten waren, dünkte mir auch neben den vorzugsweiſe berathenen Erklärungen eines Eſtius, Cornelius a Lap., das patriſtiſche Element viel zu wenig repräſentirt. Kurz, die vorzunehmende Umgeſtaltung ſchien mir ſo durchgreifend werden zu müſſen, daß, wenn ich hinterher das Werk mit Möhler's Namen überſchreiben wollte, man mir daſſelbe, was einſt dem lateiniſchen Bearbeiter des origenianiſchen Commentars, nur mit noch größerem Recht zugerufen haben würde: In his, quae scribis, quoniam plurima in eis tui operis habentur, da titulum nominis tui, et scribe: *Rufini,* v. g. in Epistolam ad Romanos explanationum libri . . . (Rufin. in perorat. Explan. Opp. Origen. T. IV. p. 689.) – ohne daß mir eine Entgegnung, wie dieſem, und wie ſie mir früher noch bei der Patrologie einigermaſſen ausgeholfen, zu Handen geweſen wäre. Ich beſchloß ſofort, den angefangenen Druck zu ſiſtiren, das gefertigte Manuſcript bei Seite zu legen, und ſelbſtſtändig eine friſche Bearbeitung zu unternehmen, deren Reſultat ich hiemit dem literariſchen Publicum vorlege. Bei dieſer letzteren habe ich, mit Ausnahme deſſen, was mir etwa ſonſt im Geiſte und Gedächtniſſe davon zurückgeblieben iſt, auf die beſagten Handſchriften nicht mehr als auf einen anderen der verglichenen Exegeten Rückſicht genommen. Wenn demnach gleichwohl in den erſten **20** Bogen am unteren Rande der Name Möhler ſtehen geblieben iſt, ſo mag dieſes nur in Betreff der erſten **4 – 5** Bogen noch einige Bedeutung haben; rückſichtlich der übrigen aber vom geneigten Leſer als ein Drucküberſehen betrachtet werden, welches nach obigem Aufſchluß genugſam aufgeklärt, im Übrigen auf meine Rechnung zu ſetzen iſt.

Vorreden haben ſonſt auch noch die Beſtimmung, Nachreden vorzubeugen; darum ſoll hier Einiges über den Standpunkt und die Tendenz ſeine Stätte finden, welchen ich mich dabei hingegeben habe. Daß ich als katholiſcher Prieſter und öffentlicher Lehrer der Theologie nicht anders, denn für katholiſche Leſer im katholiſchen Sinne ſchreiben wollte, glaube ich nicht erſt verſichern zu dürfen. Anders ſteht es mit der Art, *wie* ich mir meine Aufgabe angeſehen und angefaßt, und das Ziel, einen Beitrag zur katholiſchen Wiſſenſchaft zu liefern, angeſtrebt habe. Hierüber kann einige Meinungsverſchiedenheit obwalten, und glaube ich darum eine Erklärung nicht ganz umgehen zu können.

Es iſt katholiſcher Grundſatz, älter als alle geſchriebenen Commentarien, daß das Verſtändniß und die Expoſition der heiligen Schriften zu erlernen ſei von den Lehrern der Kirche, und anzueignen auf dem Wege der Überlieferung der heiligen Väter. Was Männer, welche die Kirche unter dem hehren Namen *Väter* verehrt, mit den mannigfaltigſten Gaben des Geiſtes ausgeſtattet, in den verſchiedenſten Zeiten und Orten, durch tiefes Forſchen in dieſen heiligen Schriften, dieſem Briefe insbeſondere, ergründet haben, das kennen zu lernen und zu wiſſen, fordert ſchon das Intereſſe der Wiſſenſchaft. Für den katholiſchen Theologen, der ſich auf ſeinem Boden heimiſch weiß und fühlt, ſind ihre Leiſtungen zudem der ächte Standpunkt aller Schrifterklärung. So liegt es im Leben und in der Tradition der Kirche. Ich meinerſeits bekenne mich nicht allein freudigſt zu dieſem Grundgeſetze, ſondern darf überdieß mit innerſter Befriedigung hinzuſetzen, daß ich *nichts* von allem dem, was die moderne, heterodoxe Exegeſe, unleugbar nicht ohne Anſtrengung und vieles Irren, hin und wieder Gutes zu Tage gefördert, und deſſen ſie ſich als eines neuen Fundes rühmen möchte, bei jenen ehr-

würdigen Quellen vermißt, nichts, was ich nicht bei einem der Väter oder älteren Exegeten, nur geiſtreicher und gründlicher, vorgebracht und entwickelt angetroffen hätte. Dafür hat ſich mir deſto häufiger dort, wo ſie ihre eigenen Wege geht, ſelbſt in Worterklärungen, die Haltloſigkeit ihrer Ergebniſſe bloß geſtellt. Man möge ſich daher nicht wundern, wenn ich, von dieſem Principe geleitet, faſt nirgends, wenigſtens in keiner wichtigeren Stelle, eine Erklärung gegeben habe, welche nicht durch einen Kirchenvater oder einen namhaften Theologen vertreten wäre. Wenn ich außerdem aber, ergriffen von der Schönheit und Tiefe der Auffaſſung, ſtatt oder neben der eigenen Sinnesbeſtimmung, deren eigene Worte im Grundtexte oder in Überſetzung angeführt habe, ſo geſchah dieſes, die Abſicht offen einbekannt, um zu zeigen, wie wahr des Ambroſius Ausſpruch ſei: Noli discere Scripturam ab haereticis; und wie wenig diejenigen ſelbſt nur auf Wiſſenſchaftlichkeit Anſpruch machen können, welche mit nicht näher zu bezeichnender Vornehmheit an dieſen reichen Schätzen des Alterthums vorübergehen. — Nach dem Grundſatze des Auguſtinus ferner, daß der Buchſtabe der Schrift mehr befaßt, als eben ein Einzelner daran abſieht, und daß die Betrachtungen Mehrerer denſelben Gedanken in der Regel auch mehrſeitiger und erſchöpfender darſtellen, ſollte, ſo viel möglich, dem Leſer die Einſicht in das nicht vorenthalten werden, was Mehrere über dieſelbe Stelle gedacht haben, damit er ſich ſo, ſei es nach den angeführten Gründen, oder aber nach den Autoritäten, über das der Wahrheit näher Stehende orientiren möge. So drückt ſich über die Beſtimmung eines bibliſchen Commentars ein Meiſter in der Schrifterklärung aus, welcher an Gelehrſamkeit ſeine ganze Zeit überragte. Commentarii, ſchreibt Hieronymus, quid operis habent? Alterius dicta edisserunt; quae obscure

scripta sunt, plano sermone manifestant; multorum sententias replicant, et dicunt: hunc locum quidam sic edisserunt, alii sic interpretantur; illi sensum suum et intelligentiam his testimoniis, et hac nituntur ratione firmare; ut prudens lector, cum diversas explanationes legerit, et multorum vel probanda vel improbanda didicerit, judicet, quid verius sit, et quasi bonus trapezita adulterinae monetae pecuniam reprobet. (Adv. Rufin. Apol. I. Opp. T. IV. p. 367. Edit. Mart.) Es ſollte dieſes Princip inzwiſchen nicht zu einer catenenartigen Aneinanderreihung von Meinungen führen, wobei die Sache unentſchieden bliebe. Ich ſuchte vielmehr überall nach Maaßgabe meiner Einſicht das hervorzuſtellen, was die gewichtigſten Gründe für ſich zu haben ſchien. Dabei vermied ich, den beſchränkenden Eigenheiten eines beſonderen Schulſyſtems, oder der Autorität eines einzelnen Vaters oder Theologen mich ausſchließlich hinzugeben; einzig darauf bedacht, das, was dieſe oder jene, im Einklange mit der Glaubensregel, aus der Tiefe der katholiſchen Erkenntniß heraus ausgeſprochen, treu und unverkümmert wiederzugeben. — Wenn bei dem Beſtreben, allen dieſen Rückſichten zu genügen, der vorliegende Commentar einen größeren Umfang gewonnen hat, als Vielen zweckmäßig dünken mag, ſo möge mich theils die Maſſe des angehäuften Materials, theils der eminente dogmatiſche Reichthum des Briefes, theils endlich der Endzweck entſchuldigen, welcher nicht war, Gelehrte belehren zu wollen, ſondern angehenden Prieſtern zu nützen, die größeren Werke einigermaſſen entbehrlich zu machen, und zugleich die ältere Behandlung der heiligen Schrift nach Kräften beleben und heben zu helfen.

Noch habe ich mich nach zwei Seiten hin zu verantworten. Unſere Zeit theilt ſich in der Beurtheilung von Werken dieſer Art in zwei Partheien. Die Einen

wollen bloß eine grammatiſch-hiſtoriſche, die Anderen bloß Sacherklärung, bloß die Reſultate der Forſchung ohne Begründung; — jene vorzugsweiſe außerhalb, dieſe zumeiſt, einer einſeitig practiſchen Richtung zugethan, innerhalb der Kirche. Mit den letzteren habe ich mich zu verſtändigen. Auf ihre Einreden gegen die vorliegende Methode gibt es eine mehrfache Antwort. Es ſoll hier kein Gewicht gelegt werden auf die Anforderungen der Wiſſenſchaft, die ihnen unbekannt ſeyn oder unbegründet ſcheinen mögen; ſondern von der Mitte der Sache ſelbſt heraus diene Folgendes zur Entgegnung. Der göttliche Geiſt hat uns in den Worten menſchlicher Sprache ſeine Offenbarungen inſinuirt. Es wäre demgemäß ſicher unwürdig und erſtes Anzeichen von ſelbſtgefälligem Dünkel, ohne hinlängliche Erforſchung der Sprache, was die Mediocrität des eigenen Geiſtes, ohne Mühe, ſo von der Oberfläche hinweggerafft, für den vollen Sinn der Schrift, ſich ſelbſt aber dem Leſer als imponirende Autorität vorführen, eher lehren zu wollen, ehe man gelernt hat. Das Andere iſt, daß ſeit alten Zeiten die häretiſche Schrifterklärung ſich abgemühet hat, beſonders auf dieſem Wege ſich der Schrift zu verſichern, und durch den Mißbrauch der grammatiſchen Interpretation τοὺς ἀκεραίους, wie ſie der Apoſtel in dieſem Briefe nennt, auf ihre Seite zu ziehen. Was aber in dieſer Hinſicht Pflicht des katholiſchen Theologen ſei, hat Irenäus in der Vorrede zu ſeinem Werke adversus Haereses auseinandergeſetzt. Daß unſere Zeit von dieſen Anforderungen nicht loszähle, noch loszählen könne, ſollte keines Nachweiſes bedürfen. Endlich mögen die Freunde dieſer Selbſtgenügſamkeit bei den Meiſtern der Exegeſe, einem Origenes, Hieronymus ꝛc. oder bei Exegeten des ſiebenzehnten Jahrhunderts, z. B. einem Juſtiniani, die ſprachliche Behandlung der heiligen Schriften ſchätzen, wenn auch nicht, wegen ihrer Mühſamkeit,

lieben lernen. In wie ferne übrigens in dieſem Commentar hierin etwas geleiſtet worden iſt, möge dem Urtheile derer überlaſſen bleiben, welche mit Sinn und Herz der Sache zugewendet ſind. — Bei weitem mehr aber war es mir um die dogmatiſche Darlegung des Inhaltes zu thun. Sie war der eigentliche Beweggrund des Unternehmens. Was mich dazu beſtimmt, oder, was daſſelbe, wie ich die Bedeutung dieſes Sendſchreibens aufgefaßt, darüber habe ich mich, zum Theil mit des ſeligen Möhlers eigenen Worten, in der Einleitung erklärt. Ich will mir nicht anmaſſen, was ich nur erzielt, nicht aber erreicht, nicht geleiſtet habe; ſagen aber will ich es, ſoll es auch zuletzt nur zu meiner Beſchämung ausſchlagen, daß ich durch die Darſtellung und die Entwicklung des Sinnes zum tieferen dogmatiſchen Studium anzuregen ſtets befliſſen war, und daß ich die ganze Arbeit ſelbſt in ſo weit als eine unnütze bezeichnet haben will, als ſie hinter dieſem Hauptzwecke zurückgeblieben iſt.

Auch auf die Polemik mußte im Allgemeinen Rückſicht genommen werden. Die Geſchichte der Auslegung dieſes Briefes geſtattete es nicht anders. Es iſt bekannt, wie nicht bloß die Reformatoren, ſondern auch neuere Commentatoren, auch die Janſeniſten, ihre Irrthümer hier herein gebettet haben; mit welchem Rechte: das durfte am treffenden Orte nicht ganz mit Stillſchweigen umgangen werden. Wenn auf die neueren proteſtantiſchen Exegeten nicht öfter Bedacht genommen ward, als es von ihnen und Anderen erwartet wird, ſo geſchah dieſes nicht aus jener vornehmen Nichtkenntniß, deren ſie ſich ſchuldig machen, ſondern darum, weil, wo ſie Wahres vorbringen, die katholiſchen Theologen ihnen längſt zuvorgekommen ſind; und wo ſie in ihrer dogmatiſchen Haltungsloſigkeit dahin ſchwanken, die einſeitige Verfolgung eines vereinzelten Gegners weder Frucht noch Ehre bringt. Zudem iſt der Com-

mentar zunächſt der Erbauung der katholiſchen Wahrheit, nur nebenher der Enthüllung und Abwehr des Irrthums gewidmet. Die Deſtruction der häretiſchen Elemente im Proteſtantismus überhaupt, und in der ihm angehörigen exegetiſchen Literatur insbeſondere, können wir getroſt dem Rationalismus in ſeinem eigenen Schooße überlaſſen. Dieſer iſt das beſte Heilmittel für ſeine Schäden. Männer, wie Rückert, de Wette, Fritzſche u. A., ſind recht geeignet, die ſ. g. proteſtantiſche Orthodoxie von ihrer Verblendung zurückzubringen, und ihre Schriftauslegung von der angebornen Unbehilflichkeit mit der Zeit gründlich zu befreien.

Iſt es mir gelungen, mit dieſer Arbeit etwas zu nützen, und iſt es ſonſt der göttliche Wille, ſo werde ich mit der Zeit weitere Commentationen anderer pauliniſcher Briefe folgen laſſen. Dabei mag es überflüſſig ſeyn, ſchließlich noch beizuſetzen, daß ich Alles, was ich hier geſchrieben, vollkommen dem Urtheile unſerer Mutter, der heiligen, apoſtoliſchen, römiſchen Kirche unterwerfe, und Alles im vorhinein verwerfe und verworfen wiſſen wolle, worin meine Darſtellung aus Unkunde, in Form oder Sache, ihrer Lehre irgend zu nahe getreten ſeyn ſollte. Was aber recht vorgetragen iſt, möge der, welcher den heiligen Apoſtel inſpirirt hat, gedeihen machen zur Verherrlichung Gottes im Himmel und zur Mehrung ſeiner Kirche auf Erden.

München, am Sonntage Quaſimodo 1845.

Der Verfaſſer.

Der Brief

an

die Römer.

Einleitung.

§. 1.

Roms Bedeutung und Stellung im Reiche Gottes auf Erde.

Jeſus Chriſtus iſt das *A* und *Ω*, der Anfang und das Ende, Der war, iſt und ſeyn wird, Der Alles trägt durch das Wort ſeiner Macht. Um Ihn, den unbeweglichen Mittelpunct der geſammten Schöpfung, laufen die Zeiten her, dreht ſich die Geſchichte mit ihren Evolutionen, Ihm tragen die Geſchlechter der Jahrtauſende die Reſultate ihrer phyſiſchen und geiſtigen Beſtrebungen zu. Das Einheitsband aller Weſen ruht in ſeiner Hand; alle Creatur fröhnt Ihm, es ſei mit Freiheit und Bewußtſeyn, oder auch nicht; und alle Weltereigniſſe, groß und klein, bewegen ſich in Einer Richtung nach einem gemeinſamen Puncte hin, — dem ewigen Plane Gottes, das Himmliſche und Irdiſche, Unſichtbare und Sichtbare durch und in Chriſtus zur Einheit miteinander, und durch Ihn zur ſeligen Vereinigung mit ſich zu erheben. Die Verwirklichung oder verkörperte Erſcheinung dieſes göttlichen Schöpfungs- und Erlöſungsplanes iſt das Himmelreich, — die Kirche; dieſe darum die bewegende Mitte der Welt- und Völkergeſchichte.

Dieſer allgemeine Satz findet auf den vorliegenden Gegenſtand, die Stellung Roms im Welt- und Gottesreiche, ſeine volle Anwendung. Wer nicht gedankenlos über die mannigfachen Schickſale und Zuſtände hinwegeilt, welche die Menſchheit ein- und

hindurchgegangen iſt; wer hinter den unaufhörlich wechſelnden Geſtaltungen der Dinge, ein ſtehendes, dieſe normirendes Geſetz und Ziel ahnt und glaubt, kann ſich auch des tieferen Nachſinnens darüber nicht entſchlagen, welch eine lange, weithin reichende, oft wunderſam verſchlungene Kette von Übergängen und vermittelnden Zwiſchenwirkungen, näher oder entfernter, dem Erſcheinen des Chriſtenthums und der Kirche den Weg geebnet habe. Wir wollen uns hier nicht auf eine Betrachtung der vom Oriente her ſich immer näher wälzenden Staatenveränderungen einlaſſen, nicht bei den Wanderungen der Geiſtescultur, deren Entwicklung, Umgeſtaltung und Ausbreitung in der Sprache und Geſittung der Hellenen u. ſ. w. aufhalten; ſondern gerade auf unſer nächſtes Ziel zugehen, zur Erwägung, wie die einzige Roma, von ſo geringen Anfängen auslaufend, in wenigen Jahrhunderten, die älteſten Reiche zum Theil mit glorreicher Vergangenheit, die Völker dreier Welttheile, zumeiſt mit ſehr allſeitiger und verfeinerter Bildung, im Übrigen mit den mannigfachſten Eigenthümlichkeiten und Richtungen, in Einen großen Staatsverband, unter Einer Herrſchaft vereinigt habe. Sichtlich hatten alle dieſe verſchiedenen Volksſtämme ihren beſondern nationalen Bildungsgang, jeder für ſich vollendet; hatte ihre geiſtige und politiſche Friſche und Fruchtbarkeit ſich erſchöpft und ausgeblüht: als durch die Macht des römiſchen Armes nach und nach die ſtarren Schranken eiferſüchtiger Abſchließung gebrochen, die alte Scheidewand volksthümlicher Iſolirung niedergeriſſen, und durch dieſe Befreiung den Nationen in weiteſter Ausdehnung ein eben ſo ungehinderter ächt humaner Verkehr im Gebiete des Geiſtigen geöffnet wurde, als der Betrieb ihrer materiellen Intereſſen, dieſer feſſelloſen Bewegung ſich erfreute. Wir wollen nicht weitläufig und im Beſonderen den Gewinn abſchätzen, welcher dadurch der Sache des Chriſtenthumes zugegangen; dieſe Wendung und Geſtaltung in der Völkergeſchichte war ja ganz durch und für das Chriſtenthum und die Kirche da. Wie überhaupt das Göttliche in ſeiner Herablaſſung zu und Vereinigung mit der Menſchheit, die natürlich menſchliche Grundlage allenthalben vorausſetzt, darauf fortbaut, und ſie verklärend durchdringt, ſo war auch die politiſche Einheit und Univerſalität beſtimmt, der kirchlichen den Weg zu bahnen.

Man muß die Macht des Hüben und Drüben, Iran und Turan, im Sinne der alten Völker, deren wildleidenſchaftliches Mißtrauen gegen einander beobachtet haben, um zu begreifen, wie wenig eine geiſtige Verſchmelzung und Verbrüderung, wie ſie in der Idee des Chriſtenthumes liegt, in der unverſehrten Nationalität der freien Staaten Anklang hätte finden können; und fällt es ſchwer, dieſe Vorſtellung ſich anzueignen, ſo erinnere man ſich, mit welchen Wechſelfällen daſſelbe außerhalb des Orbis Romanus zu kämpfen hatte, ohne daß es den größten Anſtrengungen gelungen wäre, dem Evangelium eine feſthaltige Wurzel zu gewinnen, vielweniger es zu einer dauerhaften Blüthe zu bringen. Innerhalb der römiſchen Grenzen aber, in welch' raſchem Lauf nahm es von allen Ländern Beſitz! Begreiflich: Hatte die Eine Stadt die vielen Volksſtämme, welche ehedem mit der ganzen Wuth des erbitterten Nationalhaſſes ſich zerfleiſchten, mit ihren mächtigen Feſſeln umgürtet, ihr Widerſtreben bezähmt, ihren Zorn verſöhnt, und ſie zum friedlichen Nebeneinanderwohnen in ihrem Schooße gewöhnt; ſo konnte die chriſtliche Liebe ohne ſonderlichen Widerſtand der Einzelnen diejenigen auch innerlich vereinigen und umſpannen, welche äußerlich vom Arme der Einen Staatsgewalt umfangen waren. Die Welt war, wenn auch ohne klares Bewußtſeyn von dem, was mit ihr geſchehen, nicht mehr ſo ſehr befremdet, als an ſie die Zumuthung geſtellt ward, allen volksthümlichen Particularculten zu entſagen, und Ein religiöſes Geſetz ſich willig aufiegen zu laſſen, nachdem ſie ſich einmal darein gefunden, ihre politiſche Selbſtſtändigkeit und Gewalt an Einen Weltbeherrſcher abzugeben, und von daher das Eine Geſetz entgegen zu nehmen. Der Übergang von der bürgerlichen Gemeinſchaft zur kirchlichen konnte wenig mehr Anſtoß haben; der Gedanke Eines, Alle umfaſſenden, Gottesreiches, war durch die Einheit des großen Völkerſtaates weſentlich eingeleitet, hatte wenigſtens in ſeinem Begriffe nichts Abſurdes übrig; ja man hatte ſich ſonſt noch, wie gleich erhellen wird, damit vertraut gemacht. War aber ſolcher Geſtalt die politiſche Einheit die natürliche Grundlage, welche Gott für die höhere religiöſe der Kirche zurecht gelegt, ſo war Rom der allumſpannende Sitz von jener, auch als der conſervative Mittelpunct von dieſer zubereitet und auserwählt. Jene alte irdene Form mußte,

ſo war es beſtimmt, nur noch ſo lange ſtehen bleiben, bis der Guß des neuen göttlichen Gebildes geſchehen; und wurde zerbrochen, als ſie ihre Beſtimmung erfüllt, und die kirchliche Einheit eine unverwüſtliche Feſtigkeit inzwiſchen und durch ihre Vermittlung erhalten hatte [a]).

Betrachten wir denſelben Gegenſtand von einer anderen, — der religiöſen Seite, ſo tritt auch unter dem Geſichtspuncte uns dieſelbe anbetungswürdige Führung Gottes entgegen. Rom unterſchied ſich in vieler Beziehung von jedem anderen Eroberungsſtaate. Da die Römer, und zwar noch weniger als ſelbſt die Griechen, kein eigenthümlicher Volksſtamm waren, der gleich vielen orientaliſchen Urvölkern in ſelbſterzeugter Entwicklung und Richtung ſtarrſinnig ſich gefallen hätte, waren ſie auch keineswegs abſtoßend gegen Fremdes; und die Zugänglichkeit dafür nahm vielmehr in dem Grade überhand, als ihre Waffen den Umkreis ihrer Herrlichkeit in die Weite hinausdehnten. Durch die Beſonderheiten in Religion und Sitte ließ Rom bei den Unterworfenen ſich nirgendwo beirren; es zog deren Gewalt, die angehäuften Schätze, die Erzeugniſſe ihrer Bildung an ſich; ließ ſich dagegen die Verpflanzung der verſchiedenſten Religionen in ſeine Mitte zumeiſt gefallen; ja es gehörte ſpäter ſogar mit zur Staatsweisheit der Römer, die Götter und Heiligthümer der Überwundenen mit Ehren nach Rom zu bringen, und in ihnen das Palladium der Herrſchaft zu verwahren [b]). Faſt alle alten Religionsformen reiheten ſich hier in ſeltſamer Miſchung an einander; und, nur einige wenige, gar unmenſchliche oder allzuſchändliche ausgenommen, wurden alle Götterfeſte der Provinzen in Rom gefeiert. Das ungeheuere Waffenglück, der Flor eines Reiches, wie die Geſchichte kein zweites je geſehen, der Glanz der Weltherrſchaft, machte den Römer ſogar religiös. Er ſchrieb dieſes Alles der

a) Dieſe Betrachtungsweiſe von Roms Weltherrſchaft als einer göttlichen Veranſtaltung zu Gunſten der Anpflanzung und ungehinderten Ausbreitung des Chriſtenthums und der Gründung der kirchlichen Gemeinſchaft iſt nicht von heute. Euſebius hat ſie Demonstr. evang. III. c. 7. pag. 139 sq. (Edit. Paris. 1628.) weitläufig entwickelt. Ebenſo Origenes contr. Cels. II. 30. p. 412. (Edit. de la Rue).

b) Minucius Felix in Octavio c. 25.

vorzüglichen Gunſt der Götter zu, deren Verehrung aufrecht zu erhalten, er darum für eine Staatspflicht hielt. Deferenz gegen jeden fremden Cult wurde damit grundſätzlich; und Indifferenz, der Nichts ein Beſonderes iſt, nichts widerſtrebt, ward folgerichtig Hausgeſetz, und ließ Alles, was dieſen Namen trug, in ihre weiten Räume ziehen. So bildete ſich im Schooße des Reiches, eine Art, — wenn man es ſo nennen will — heidniſcher Univerſalreligion, zu der jede Species der alten Nationalculte ihren Beitrag lieferte, dafür aber hinwiederum gewiſſenhafter Vertretung ſich zu erfreuen hatte. Rom ſtellte ein großes Pantheon vor; und wenn es wirklich einen Prachttempel dieſes Namens in ſeinen Mauern hatte, ſo war dieſer nur der concrete Ausdruck für die Sache. Rom, die Beherrſcherin der Völker, war der Sammelpunct und Sitz des Heidenthums, war in religiöſer Beziehung die Gemeine für Alle, die Buhlerin, an die ſich Alle hingen, die hinwiederum Keinen verſchmähte. Getroffen iſt das Bild, welches die Apocalypſe davon zeichnet. Aber eben hier, wo alles Heidniſche von fernher in Eines ſich verſchmolzen und verwachſen, wo das Herz der von Gott abgekehrten Welt pulſirte, wo das Machtſchwert aller Könige und Völker aufgehoben lag, mußte ſeiner Zeit der Kampf zwiſchen dieſem abgöttiſchen Welt- und dem chriſtlichen Gottesreich auch am heftigſten entbrennen. Die beiden einander nicht bloß ausſchließenden, ſondern auch wechſelſeitig bekämpfenden Principien mußten das Chriſtenthum, welches auf Anerkennung und Verherrlichung Gottes und ſeines Eingebornen in der Welt hinarbeitet, mit dem heidniſch-römiſchen Staatsprincip hart an einander bringen, und der römiſchen Kirche ward die Aufgabe, den Entſcheidungskampf mit dem rieſenhaften Gegner auszuringen. Der geiſtige Widerſtand, der hier geleiſtet, der Sieg, der hier erſtritten ward, galt dem ganzen Heidenthume und ſeiner zauberhaften Gewalt, mit der es die Nationen der Erde an ſich gebannt; galt hinwiederum der Freiheit und dem Triumph der Wahrheit, galt der ganzen Chriſtenheit, und der Regeneration der Welt durch das Kreuzeszeichen. Hier hieß es: Dominare in medio inimicorum tuorum. Die Chriſtenheit durfte ſich des Friedens freuen, hatte hier die Einfalt der Taube die Argliſt der alten Schlange beſiegt,

und die Sanftmuth des Lammes in Mitte der Wölfe ſich einen feſten Thron gegründet.

Es würde uns zuweit abführen, wollten wir dieſe Betrachtungen weiter verfolgen. Wir brechen ab, um nach den Voranſtalten zu ſehen, welche die göttliche Vorſehung zum Empfange des Chriſtenthumes angeordnet hat.

§. 2.
Gründung der römiſchen Kirche.

Dem Erſcheinen des Evangeliums zog, wie anderwärts, ſo auch zu Rom eine Morgendämmerung voran. Seit die Juden nach dem babyloniſchen Exil in alle Richtungen auseinander geſtreut waren, hatte durch ſie auch die Kunde von den göttlichen Offenbarungen und Verheißungen im A. B. faſt unter alle Völker der Erde ſich vertheilt. Nach Rom mochte ſchon 100 Jahre v. Chr., oder noch früher, der Handelsgeiſt Juden aus dem Oriente herbeigelockt haben. Aber beſtimmte Nachrichten von einer gewaltſamen Verpflanzung nach dieſer Stadt haben wir aus den letzten Jahrzehenten v. Chr. Als Pompejus der Große nach dem zweiten mithridatiſchen Kriege aus Armenien nach Syrien zurückkehrte, ließ er ſich, — und nach Sitte der Römer nicht ungerne, in den zwiſchen den beiden Hasmonäern Hyrcanus und Ariſtobulus ausgebrochenen Bürgerkrieg verwickeln. Er ergriff die Partei des Hyrcanus, und ſetzte ſein Heer von Damascus nach Jericho in Bewegung. Jeruſalem, das ſich widerſetzte, wurde drei Monate lang (unter dem Conſulate des Cicero 63 v. Chr.) belagert, und mit vielem Blutvergießen erobert. An 12000 Juden fielen durch das Schwert; und eine beträchtliche Anzahl traf das Loos, ſammt dem Könige Ariſtobulus nach Rom deportirt, und da größtentheils in die Sklaverei verkauft zu werden. Allein ihr ſtarres Hängen am väterlichen Geſetze machte ſie ihren heidniſchen Beſitzern mehr läſtig als nützlich. Die meiſten erhielten die Freiheit und jenſeits der Tiber einen Diſtrict zur Niederlaſſung [a]). Hier ſiedelten ſie ſich an und bauten ſich eine Synagoge; neue Ankömmlinge verſtärkten die Colonie, ſo daß noch zu Cicero's Zeit

a) Philo, Legat. ad Cajum, c. 23.

ihr numeriſcher Zuwachs wie ihr Einfluß das Bedenken der Staatsmänner zu erregen anfing [a]).

Die politiſche Bedeutung dieſer Fremdlinge war inzwiſchen bei weitem nicht ſo erheblich, wie die religiöſe. Es iſt allen ſogenannten Naturreligionen eigen, daß ihre Macht über die Gemüther, ja ihre Exiſtenz ſelbſt durch die Selbſtſtändigkeit der Nationen bedingt iſt, in welchen ſie ſich ausgebildet haben. Mit dem Untergange der politiſchen Freiheit und des geſonderten Staatenlebens welkte auch ihre Friſche, und ihr alter Zauber dahin, und dieß in dem Grade, als die patriotiſche Begeiſterung aus den gebrochenen Herzen der Völker dahin ſchwand. Noch hatte zwar der Götter- und Götzendienſt ſein Fortbeſtehen; aber was man jetzt unter veränderten Verhältniſſen darin ſuchte, das gewährte er nicht. Auch die zunehmende Verallgemeinerung raubte den nationalen Glanz, ſchwächte den Reiz. Noch mehr ſchadete ihnen die Philoſophie. Dieſe, beſonders die platoniſche und ſtoiſche, verbreitete ihre beſſeren Vorſtellungen von Gott in immer weiteren Kreiſen, und verdrängte die alten mythologiſchen Geſtalten. Auf der anderen Seite waren es gerade wieder die Streitigkeiten der Schulen, welche den Geiſt ermüdeten, und das Ungenügende ihrer viel verſprechenden Weisheit fühlen und erkennen ließen. Das Bedürfniß nach etwas Beſtimmterem ward vielfach empfunden. Der Moſaismus ſprach durch Poſitivität, Reinheit und Erhabenheit ſeiner Lehre und die Würde ſeines Cultes edlere Gemüther unendlich beſſer an. Die Juden waren anfänglich im Ganzen überall gut gelitten. Sie hatten in allen bedeutenderen Städten des Reiches Synagogen oder doch Bethäuſer, die auch den Heiden offen ſtanden. In Rom wurde die Synagoge Anfangs vorzüglich von Römerinnen, dann auch von Männern fleißig beſucht. Zog zuerſt Viele die Neugierde dahin, ſo hintennach nicht Wenige der religiöſe Eindruck, den ſie dort empfangen, die Theilnahme für das, was ſie dort liebgewonnen hatten. Die Anzahl der Proſelyten (φοβούμενοι) beiderlei Geſchlechts mehrte ſich dergeſtalt,

a) Cicero pro Flacco, c. 28. — Einer jüdiſchen Geſandtſchaft, die nach Herodes des Großen Tod zu Rom erſchien, und aus 50 Köpfen beſtand, ſchloſſen ſich 8000 römiſche Juden an.

daß Staatsmänner, Philoſophen und Dichter über dieſe religiöſe Richtung bedenklich wurden, und ſie für bedeutungsvoll erkannten. Manche ließen ſich in Spott über das Unrömiſche in dieſer Geſinnung aus, während Tiberius ſie wichtig genug fand, durch eigene Edicte dem Umſichgreifen des Moſaismus vorzubeugen. Inzwiſchen war der neue Sauerteig in die alte Maſſe geworfen, die Kenntniß von den altteſtamentlichen Offenbarungen, Weiſſagungen und meſſianiſchen Hoffnungen war in Rom verbreitet, von einem Theil auch mit Liebe angeeignet; und als das Chriſtenthum erſchien, ward es nicht mehr mit Befremden angeſtarrt, ſondern als etwas längſt Erwartetes nicht ohne Freude aufgenommen [a]).

Die Anpflanzung des Evangeliums zu Rom und Gründung der römiſchen Kirche reicht ſchon in die früheſte Zeit des Chriſtenthums hinauf. Als Paulus, um 58, unſern Brief dahin richtete, ſtand ſie bereits in einem allerwärts bewunderten und geprieſenen Flore. Ein ſo blühender Zuſtand in dieſer Zeit zeugt von einem vieljährigen Beſtehen, einer lebenskräftigen Wurzelung, von einem tüchtigen Stifter. Wer war dieſer? Paulus nicht; auch von ſeinen vielen Schülern keiner. Er konnte ſonſt andere Anſprüche auf die Römer erheben, brauchte nicht, ſo wenig wie gegen die Coloſſer, ſeine Zuſchrift zu entſchuldigen und mit der Ausdehnung ſeines Apoſtolates auf alle Völker zu rechtfertigen. Sie waren in dieſem Falle für ihn kein Fundamentum alienum, und Rückſichten, wie ſie Röm. 15, 15—24. berührt werden, würden völlig außerhalb der Verhältniſſe liegen. Auch gibt der ganze Brief nicht einen leiſen Wink zu dieſer Meinung. — Auf andere, unbeſtimmte, ſporadiſche, jedenfalls juden-chriſtliche Ableger des Glaubens, wie man Apoſtelgeſch. 2, 10. aufgeſpürt, hätte man die Gründung und glänzende Entwicklung einer ſo großen Kirche, ohne allen Anhalt in der Geſchichte, nicht zurückführen ſollen! Die römiſche Kirche, und übereinſtimmend mit ihr das ganze chriſtliche Alterthum, die Tradition aller Kirchen des Erdkreiſes, ſo weit ſich dieſe hierüber äußert, feiert den Apoſtel Petrus als deren Stifter. Die erſte Angabe entnehmen wir, wenn wir auch von der nicht unwichtigen

a) Tacit. Annall. II. 85. — Histor. V. 5. — Joseph. Flav. Antiqq. XVIII. 3. n. 5. — Juvenal. Satyr. XIV. 96. —

Äußerung des Martyrs **Ignatius** v. A. abſehen [a]), aus einem Briefe des **Dionyſius** von Corinth an die Römer (um 170), worin dem Petrus ausdrücklich und in demſelben Sinne die Gründung (*φυτεία*) der römiſchen, wie dem Paulus die der corinthiſchen Kirche zugeſchrieben wird [b]). In gleicher Weiſe drückt ſich deſſen jüngerer Zeitgenoſſe **Irenäus** und der gleichzeitige Presbyter **Cajus** darüber aus [c]). **Tertullian** knüpft die Succeſſion der römiſchen Biſchöfe an Petrus an, und Cyprian ſtimmt ihm, wie weltbekannt iſt, darin bei. Es hatten aber die africaniſchen Kirchen ein beſonderes Intereſſe, hierüber das Zuverläßige zu wiſſen. Sie lehnten ſich an die Autorität der römiſchen als ihrer Mutterkirche an [d]). — **Firmilian** von Cappadocien tritt uns als gleichzeitiger Gewährsmann für die orientaliſche Überlieferung ein [e]). — Aber noch iſt das **Wann** der geſchehenen Gründung nicht ermittelt. Hierüber geben die beiden ausgezeichnetſten Kenner des kirchlichen Alterthums, ſeiner Literatur und Traditionen, den umfaſſendſten Aufſchluß. **Hieronymus** berichtet, Petrus ſei im **zweiten** Jahre des Kaiſers Claudius, alſo 42, um den Magier Simon zu bekämpfen, nach Rom gekommen, und rechnet von da bis zum

a) Ignat. M. ad Rom. c. 4. *Οὐχ ὡς Πέτρος καὶ Παῦλος διατάσσομοι ὑμῖν, ἐκεῖνοι ἀπόστολοι, ἐγὼ κατάκριτος κτλ.*

b) Ap. Euseb. h. e. II. 25. *Ταῦτα δὲ καὶ ὑμεῖς διὰ τῆς τοσαύτης νȣϑεσίας, τὴν ἀπὸ Πέτρȣ καὶ Παύλȣ φυτείαν γενηϑεῖσαν, Ῥωμαίων τε καὶ Κορινϑίων συνεκεράσατε.*

c) Iren. adv. Haer. III. 3. n. 2. Sed quoniam valde longum est, in hoc tali volumine omnium ecclesiarum enumerare successiones, maximae et antiquissimae et omnibus cognitae, a gloriosissimis duobus apostolis Petro et Paulo fundatae et constitutae ecclesiae (Romanae) etc. etc. It. III. 1. n. 1.... *τȣ̃ Πέτρȣ καὶ Παύλȣ ἐν Ῥώμῃ εὐαγγελιζομένων καὶ ϑεμελιȣ́ντων τὴν ἐκκλησίαν.* — Der römiſche Cajus erwidert dem Montaniſten Proclus: *ἐγὼ δὲ τὰ τρόπαια τῶν ἀποστόλων ἔχω δεῖξαι· ἐὰν γὰρ ϑελήσῃς ἀπελϑεῖν ἐπὶ τὸν Βατικανὸν, ἢ ἐπὶ τὴν ὁδὸν τὴν Ὠστίαν, εὑρήσεις τὰ τρόπαια τῶν ταύτην (ἐν Ῥώμῃ) ἱδρυσαμένων τὴν ἐκκλησίαν.*

d) Tertull. de Praescript. haeret. c. 32. 35. — Cyprian. epp. 52. 55. (Edit. Venet. 1728.)

e) Inter opp. Cyprian. ep. 75.

Lebensende des Apoſtels 25 Jahre ſeines Episcopates in Rom [a]). — Die nemliche Zeitangabe enthält das Chronicon des Euſebius, welches Hieronymus in ſeiner Überſetzung uns erhalten hat; und die in die euſebianiſche Kirchengeſchichte eingeſtreuten Notizen über das Auftreten des Magiers Simon zu Rom, über das Zuſammentreffen des Petrus mit dieſem und dem Alexandriner Philo daſelbſt, führen genau auf daſſelbe chronologiſche Datum [b]). — Nicht anders referirt der von beiden unabhängige Oroſius, der die Reiſe des Petrus nach Rom und mit ihr die Entſtehung der Kirche daſelbſt in den Regierungsanfang des Claudius verlegt [c]). — Die orientaliſche und occidentaliſche Überlieferung iſt hierüber ganz gleichlautend, und wird durch die ſeit dem Jahre 354 laufende Pontificalrechnung, auf die gewiß die Angaben des Euſebius nicht eingewirkt, weiter beſtätiget. Was man aus Lactantius und Origenes dagegen vorgebracht, welche beide von einem Eintreffen des Apoſtels in Rom unter Nero reden, könnte ſchon an ſich die großartige kirchliche Übereinſtimmung nicht mehr zweifelhaft machen; allein der Contert zeigt überdieß ſattſam genug, daß es

a) Hieron. de Vir. illustr. c. 1. Simon Petrus..... secundo Claudii anno ad expugnandum Simonem magum Romam pergit, ibique viginti quinque annis cathedram sacerdotalem tenuit usque ad ultimum annum Neronis i. e. XIV.

b) Euseb. Chronic. Anno secundo Claudii Petrus Apostolus, cum primum Antiochenam fundasset ecclesiam, Romam proficiscitur, ubi evangelium praedicans XXV annis ejusdem Urbis episcopus perseverat. — Scaliger hielt dieſe Berechnung für eine Zugabe des Überſetzers; aber die ſeitdem bekannt gewordene armeniſche Verſion des euſebianiſchen Chronicon, aus dem fünften Jahrhunderte, hat dieſen Verdacht widerlegt. Sie enthält im Weſentlichen dieſelben chronologiſchen Angaben. — Über das gleichzeitige Auftreten des Apoſtels und des Magiers Simon zu Rom unter Claudius, Euſeb. h. e. II. 13—15. Die von Euſeb. h. e. II. 17. gemeldete Reiſe des Philo nach Rom, wo er mit Petrus Bekanntſchaft machte, fällt nach Joſ. Flav. Antiqq. XVIII. 11. ins zweite Jahr des Claudius. Somit harmoniren dieſe Zeitbeſtimmungen miteinander.

c) Oros. Histor. VII. 6. Exordio regni Claudii Petrus Apostolus.... Romam venit, et salutarem cunctis fidem fideli verbo docuit.... Atque exinde christiani Romae esse coeperunt.

ſich bei ihnen nicht um die Lehrthätigkeit, ſondern um etwas Anderes, — den Lebensausgang des Apoſtels handle. Ihre Relation kommt daher in unſerer Frage nicht weiter in Betracht [a]).

Wir könnten hiemit unſeren Nachweis für geſchloſſen anſehen, zumal die neuere Kritik außer einigen leeren Hypotheſen, Combinationen und den Ergebniſſen einer befangenen Exegeſe gegen die angeführten wohlbegründeten Zeugniſſe der Geſchichte nichts aufgebracht hat, und es als eine Entwürdigung der letzteren erſcheinen könnte, ſie mit ſolchen Gegnern um den Sieg ſtreiten zu laſſen. Aber eine chronologiſche Schwierigkeit, die man aus Apſtg. 12, 3. 17. 23. gegen unſere Zeitbeſtimmung entwickelt hat, müſſen wir berühren. Es wird geſagt, und ſeit Valeſius wiederholt, Petrus war im Todesjahre des Königes Herodes Agrippa, d. i. 44, dem vierten Jahre des Claudius, noch in Jeruſalem, folglich nicht in Rom, und ſomit iſt die Angabe bei Hieronymus und Euſebius durch Lucas widerſprochen. — Hierauf gilt die Erwiderung: Lucas drängt, wie überhaupt in der erſten Hälfte der Apoſtelgeſchichte, ſo auch im 12. Cap. weiter von einander liegende Ereigniſſe in Überſicht zuſammen, die Prophetie des Agabus 11, 28., die Sendung des Barnabas und Saulus von Antiochien nach Jeruſalem, den Tod des Zebedaiden Jacobus, die Einkerkerung und Flucht des Petrus, den Tod des Herodes. Aber für's Erſte zwingt nichts, die Befreiung des Petrus und den Tod des Herodes in Ein Jahr zu ſetzen. Es heißt Apſtg. 12, 19.: „Und er (Herodes) begab ſich von Judäa nach Cäſarea und hielt ſich auf“ u. ſ. w. Wie lang? iſt nicht geſagt. Es fallen aber zwiſchen dieſe Abreiſe von Jeruſalem und den Aufenthalt in Cäſarea eine Reihe von Zwiſchenereigniſſen, die Flavius Joſephus Antiqq. XIX. 5—7. erzählt, und welche leicht Ein Jahr und darüber in Anſpruch nahmen. Dann kann das Oſterfeſt des Jahres 44, Apſtg. 12, 4., nicht einmal das der Flucht des Petrus ſeyn. Herodes war nur drei Jahre (Jäner 41 bis Jäner 44) im Beſitz der königlichen Würde. Dieſe waren eben voll, als er in Cäſarea

a) Lactant. de Mort. persecut. c. 2. — Origen. Fragm. in Genes. Tom. II. p. 24. (Edit. de la Rue).

anlangte, wo er auch alsbald vom Tode ereilt ward [a]). Mithin war er um Oſtern 44 höchſt wahrſcheinlich nicht mehr am Leben; keinen Falls wenigſtens mehr in Jeruſalem. Die Frage um das Jahr der Entweichung des Petrus ſchwankt ſomit nur zwiſchen 42 und 43. Aber ſchon die bisher entwickelten Gründe neigen zum erſteren Datum. Dazu kommt noch, daß die Beſtrebungen Herodes, die Gunſt der Juden zu gewinnen (Joſ. Flav. Antiqq. XIX. 6.), denen Jacobus zum Opfer fiel und Petrus fallen ſollte, mit dem Regierungsantritt desſelben der Natur nach zu verbinden ſind. Auch die den berührten Vorgängen gleichzeitige Anweſenheit des Barnabas und Saulus zu Jeruſalem führt dahin. Die Apſtg. 11, 28. erwähnte Prophezeiung des Agabus, daß eine große Hungersnoth eintreten werde, geſchah offenbar noch unter Cajus Caligula (denn nur ſo hat die von Lucas eingeſchaltete Bemerkung: *ὅστις καὶ ἐγένετο ἐπὶ Κλαυδίȣ*, einen Sinn). Die Ankündigung der Noth, das Einſammeln der Almoſen für die Armen in Jeruſalem, deren Überſendung durch Barnabas und Paulus, können nicht wohl gegen vier Jahre in Anſpruch genommen haben, alſo unmöglich weit auseinander fallen; müſſen mithin in den Regierungsanfang des Claudius geſetzt werden, zumal der Mangel um dieſe Zeit ſchon ſehr drückend wurde [b]). Da nun die genannte Verfolgung mit in dieſelbe Zeit fällt (Apſtg. 12, 1. *κατ' ἐκεῖνον τὸν καιρόν*), und überdieß die darauf folgenden Unternehmungen des Königs leicht das Jahr 43 ausfüllten, ſo hat das Jahr 42 noch die meiſte Wahrſcheinlichkeit für ſich. Wenigſtens ſteht nichts entgegen, dieſes Jahr vorzuziehen, und anzunehmen, daß Petrus bei ſeiner eiligen Entfernung aus dem Gebiete des Verfolgers ſich damals nach Rom gewendet habe. Die Apoſtelgeſchichte läßt den Ort 12, 17. zwar unbeſtimmt; die Tradition hat aber dieſen Defect, wie wir geſehen, mehr als hinreichend ergänzt. Euſebius und Hieronymus ſtehen alſo mit Lucas nicht im mindeſten Widerſpruch, und die Überlieferung vom 25jährigen Episcopate des Petrus in Rom iſt von dieſer Seite her der erhobenen Schwierigkeiten ledig. Daß damit keine ununterbrochene Anweſenheit desſelben in Rom

---

a) Jos. Flav. Antiqq. XIX. 8.

b) Sueton. Vita Claud. c. 18.

behauptet werde, verſteht ſich von ſelbſt. Alle übrigen Einwendungen dagegen, und die Verſuche, jene alte Tradition aus einem ſeltſamen Zuſammenfluſſe von Irrungen zu erklären, ſind für unſeren Zweck von minderem Belange.

Die Gründung der römiſchen Kirche durch Petrus iſt ſo beglaubigt, als irgend ein Factum der Kirchengeſchichte. Was ſeit Velenus bis auf die neueſte Zeit herab die Proteſtanten dagegen vorgebracht haben, beruht auf einer gewiſſenloſen Mißhandlung documentirter Geſchichte, zu welcher nur Parteiintereſſe ſie verleitet. Mynſter und Bertholdt allein machen eine rühmliche Ausnahme, und erkennen unbefangen das Recht der Überlieferung an. Deſto ſeltſamer iſt es, wenn ſelbſt katholiſche Gelehrte wie Baluz, Pagi, Hug, Herbſt, Feilmoſer u. A. ſich durch jene Fictionen theilweiſe beirren ließen, und ſtatt der uralten Überlieferung den Fleiß ihrer Forſchung zuzuwenden, ohne gegen die neueingedrungene Anſicht Verdacht zu ſchöpfen, dieſe wenigſtens in ſo weit adoptirten, als ſie eine frühere Anweſenheit des Petrus in Rom als unter Nero, und in ſo weit auch die petriniſche Stiftung dieſer Kirche zum Opfer brachten. Alle Argumente dafür zu berückſichtigen iſt nicht des Ortes. Wie viel daran ſei, hat Dr. Stenglein jüngſt in einer ſehr gründlichen Abhandlung ausführlich dargethan [a]).

Das Evangelium fand gleich im erſten Augenblick in Rom eine überaus freudige Aufnahme. „So ſehr wirkte ſein hellſtrahlendes Licht auf die Gemüther der Zuhörer, daß ſie, mit der einmaligen mündlichen Predigt des Petrus nicht zufrieden, deſſen Begleiter Marcus inſtändig baten, das Vorgetragene ihnen aufzuſchreiben [b]).“ — Das ausdrückliche Gebot des Herrn und die Natur der Verhältniſſe brachten es mit ſich, daß Petrus zuerſt in der Synagoge auftrat, und den Juden das Evangelium Chriſti verkündigte. Daſſelbe beobachtete auch Paulus in ſeinen Miſſionen. Ob und in wie weit die römiſche Judenſchaft, von beſſerem

---

a) Tübinger theol. Q. Schr. 1840. Heft 2. 3. — Auch Windiſchmann, Vindiciae Petrinae 1836. in der zweiten Hälfte.

b) Clemens Alex. ap. Euseb. h. e. II. 15.

Geiſte beſeelt, bereitwilliger und zahlreicher dem Petrus ſich anſchloß, als ihre Volksgenoſſen im Oriente dem Paulus Gehör ſchenkten; und ob ſomit die neue Kirche einen großen oder den größeren Theil ihrer Mitglieder aus der Mitte der Juden an ſich gezogen, läßt ſich aus der Geſchichte nicht genauer beſtimmen. Nehmen wir aber die allgemeine Geiſtesrichtung dieſer Nation zum Maaßſtabe, wie ſie faſt im ganzen Oſten ſich gleichförmig ausſprach; dazu das politiſche Element in ihren Meſſiashoffnungen, welches ſie mächtig beherrſchte, und in der Lehre von Chriſtus, dem Gekreuzigten, ſo wenig befriediget wurde; vergleichen wir damit das Betragen der römiſchen Juden gegen Paulus Apſtg. 28, 23 ff., deſſen ſo freundliches Entgegenkommen ſeinen Zweck verfehlte; endlich ihre bei dieſem Anlaß ausgedrückte, gewiß nicht ſeit geſtern geſchöpfte Anſicht vom Chriſtenthum, als einer allenthalben perhorrescirten Secte: ſo berechtiget dieſes Alles zuſammen genommen zur Vermuthung, daß das Evangelium unter den römiſchen Juden, wenn auch einige, doch nicht überwiegende Aufnahme gefunden, und daß die Proſelyten aus dem Heidenthume gleich im Anbeginn die große Mehrzahl dieſer Kirche gebildet haben. Für ſie konnte das nur günſtig ſeyn. Die Freiwerdung der römiſchen Kirche von der Synagoge und dem Einfluſſe des Judaismus mußte unter der Einwirkung dieſer und noch mancher anderen Verhältniſſe in Bälde erfolgen. Angenommen auch, der ungläubige Theil der Juden habe hier nicht, wie zu Corinth und Epheſus, das Chriſtenthum und ſeine Bekenner von vorneherein feindſelig zurückgeſtoßen; abgeſehen überdieß von den Elementen der Abſonderung, welche in den chriſtlichen Myſterien liegen und eine Verbindung beider nirgends auf Dauer geſtatteten, traten äußere Ereigniſſe ein, welche eine durchgreifende Scheidung zu beſchleunigen geeignet waren. — Die irdiſchen Meſſiaserwartungen hatten die Köpfe der Juden dieſer Zeit in und außer Paläſtina erhitzt. Überall glimmte oder loderte, verborgen oder offen, dieſer Geiſt der Empörung; jede Anregung von Außen brachte die Gemüther in die bedenklichſte Gährung. Die fanatiſchen Erhebungen in Judäa hatten ihre Nachſpiele in allen größeren Städten des Reiches. Auch in Rom brach dieſer politiſche Schwindel der Juden in faſt ununterbrochenen Aufſtänden hervor, ſo daß Claudius ſich veranlaßt

ſah, die Unruhſtifter aus der Hauptſtadt zu verbannen [a]). Da dieſe Maaßregel eine politiſche war, ſo traf ſie natürlich alle Juden von Geburt ohne Unterſchied, die zum Chriſtenthum übergetretenen nicht ausgenommen. Ein Beiſpiel davon haben wir an dem Ehepaare Aquila und Priscilla, Apſtg. 18, 2. Dieſe Verfügung hatte für die römiſche Kirche die doppelte Folge, daß die Anzahl und damit auch ein möglicher Einfluß der Judenchriſten vermindert oder ganz aufgehoben, und durch die Auflöſung der Synagoge ihre Selbſtſtändigkeit auch nach Außen hin gegründet wurde, in der wir ſie noch unter Nero von den Heiden anerkannt und angefeindet ſehen [b]). War aber dieſe Scheidung einmal eingetreten, und zwar auf dieſem Grunde, ſo war keine Urſache da, die aufgehobene Beziehung ſpäter, als die Juden, jedoch ohne das Recht, größere Zuſammenkünfte zu halten, ſich wieder ſammelten, mit ihnen wieder anzuknüpfen [c]). Beide waren innerlich und äußerlich ſich gegenſeitig fremd geworden, und blieben es fortan. So erklärt ſich am einfachſten der ſo viel beſprochene Auftritt zwiſchen Paulus und den römiſchen Juden, Apſtg. 28, 17 ff. Man hatte ſeitdem entweder jede Berührung aufgegeben, oder ſie, was ihre Worte V. 23. noch eher andeuten, ſich die Mühe nicht genommen, ſich um das Innere dieſer „Häreſie" der ohnehin zumeiſt nur Heiden hierorts ſich angeſchloſſen, zu bekümmern, und ergreifen die Gelegenheit, von Paulus nähere Aufſchlüſſe ſich darüber zu erbitten. — Wie dem auch ſei, das fortdauernde Beſtehen der römiſchen Kirche wird durch jene Äußerungen der Juden keinem Vernünftigen zweifelhaft; wohl aber läßt ſich ſo viel daraus ableiten, daß dieſelbe bereits ihren abgeſonderten, ſelbſtſtändigen Entwicklungsgang eingeſchlagen hatte, der durch die Geſchichte ihrer Stiftung und Begünſtigung der Verhältniſſe ihr gewieſen und erleichtert ward.

Inzwiſchen hat man doch in neueſter Zeit den Vorwurf wiederholt, als ſei die römiſche Kirche aus trüben Anfängen hervorgegangen, und ihr primitive Hinneigung zum, oder gar Befangen-

a) Sueton. vit. Claud. c. 25. Judaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes, Roma expulit.

b) Tacit. Annall. XV. 44. — Sueton. vit. Neron. c. 16.

c) Dio Cassius, Histor. Rom. LX. 6.

heit im Ebionitismus angeſchuldet [a]). Die Unbeſtimmtheit dieſes Begriffes könnte es rechtfertigen, wenn man davon ganz Umgang nähme, indem eben Dieſe nicht ſelten das eigenthümlichſt Chriſtliche dahin rechnen; doch können wir einer Gegenbemerkung darüber nicht ganz entrathen. Was den erſten Anſchein gibt, ſind die römiſchen Miſſionäre ſelbſt. Hierin iſt wahr, — als Paulus an die Römer ſchrieb, arbeiteten apoſtoliſche Gehilfen jüdiſcher Abkunft, und darunter mehrere aus Judäa ſelbſt, an der Erweiterung dieſer Kirche. Dahin gehören Röm. 16, 3. Aquila und Priscilla (Apſtg. 18, 2.), V. 7. Andronicus und Junias, V. 11. Herodion, V. 13. Rufus und ſeine Mutter (Marc. 15, 21.). Zu dieſen kommen ſpäter Ariſtarchus, Marcus, Jeſus Juſtus, Col. 4, 10., vielleicht auch die eifrigen Chriſtinnen, welche Röm. 16, 6. 12. gerühmt werden. Dieſe, ſo argwöhnt man, dürften in ihre, der Judenchriſten, ſpezifiſche Einſeitigkeit auch die von ihnen bearbeitete römiſche Gemeine hingeleitet haben. Dieſes gewinnt ſogar Anſchein, wenn der gefangene Apoſtel Phil. 1, 14 ff. über Solche ſich beſchwert, deren unlauterer Bekehrungseifer ihm ſeine Lage zu verbittern ſuchte. Was aber ergibt ſich daraus gegen unſere Darſtellung von den römiſchen Zuſtänden? Das Eine, und Nichts weiter, als daß Paulus im innigſten Einverſtändniß dachte und wirkte mit denen, welche des Ebionitismus verdächtiget werden. Wenn er jener Namen gedenkt, ſo erfahren wir zugleich, er ſei entweder auf das Engſte mit den Genannten befreundet, wie mit Aquila und Priscilla, oder überdieß verwandt, wie mit Herodion, Junias, Andronicus, oder ſonſt mit ihren Beſtrebungen bekannt und zufrieden, wie mit den übrigen vorhin genannten, — ein offenes Zeugniß der Einheit, Gleichförmigkeit des Glaubens und des pauliniſchen Evangeliums mit dem römiſchen. — Wenn Paulus Phil. 1, 16. 18. über gewiſſe Miſſionäre klagt, ſo galt dieß ſeiner Perſon, nicht der Sache. Aber auch, wo er Röm. 16, 17. vor den ſchismatiſchen Tendenzen Gewiſſer warnt, vergißt er nicht, das Röm. 1, 8. ausgeſtellte Lob ihres Glaubens XVI, 19. zu wiederholen. Dieſer hatte ſich alſo davon frei bewahrt.

a) Tübinger Zeitſchrift für Theol. 1836. Hft. III. über die Veranlaſſung des Römerbriefes. —

Nichts, was man Ebionitismus, im häretiſchen Sinne, nennt, war in die römiſche Gemeine eingedrungen; und was man dahin zählen will, war es nicht. Der einzige Schein des Gegentheils bliebe noch auf Röm. 14, 1 ff. ruhen, wo wirklich Differenzen, dem Gebiet der Disciplin angehörig, mit judaiſirender Färbung zur Sprache kommen [a]). Verkennen läßt ſich kaum, die dort berührte Abſtinenz von allen oder doch gewiſſen Fleiſchſpeiſen hatte ihre Wurzel in ungeläuterter Erkenntniß des Evangeliums; und etwas Ähnliches berichtet Epiphanius von einem Zweige der Ebioniten [b]). Allein für's Erſte war bezüglich der Römer dieſe practiſche Einſeitigkeit, in Folge mangelnder Glaubenseinſicht, eben nur keine Vollkommenheit, die aber das Weſen des Glaubens an ſich ſo wenig verletzte, daß Paulus deren Duldung einſchärft; und ſo wenig univerſell, daß er der großen Majorität der Einſichtigeren liebevolle Nachſicht dafür empfehlen konnte. Und ſelbſt, wenn er zu verſtehen gibt, er wünſche hierin eine Änderung, ſo gilt der Wunſch nur dem unrichtigen Principe, nicht der Sache. Die Asceſe ſelbſt war gerechtfertiget durch das Beiſpiel von Apoſteln [c]). — Wenn man aber zuletzt ſogar die Aufforderung des Apoſtels Röm. 13, 1 ff. für ein Anzeichen ebionitiſcher Gährung angeſehen hat [d]), ſo muß derſelbe Verdacht auch auf die pauliniſchen Pflanzungen ausgedehnt werden I Tim. 2, 2. I Petr. 2, 13 ff. Wie es ſich damit verhalte, wird ſeiner Zeit gezeigt werden. — So lange man die Behauptung nicht mit an-

---

a) Schwegler, Montanismus, S. 117.

b) Epiphan. Haer. XXX. 15. *Ἐβιωναῖοι παντελῶς ἀπέχονται ἐμψύχων καὶ κρεῶν, καὶ πάσης ἄλλης ἐδωδῆς τῆς ἀπὸ σαρκῶν πεποιημένης.* — Spuren der Irrlehre I Tim. 4, 3—5.; vergl. Col. 2, 16 f.

c) Vom Apoſtel Jacobus, dem Gerechten, erzählt Hegeſippus (ap. Euseb. h. e. II. 23.): *Οἶνον καὶ σίκερα οὐκ ἔπιεν, οὐδ' ἔμψυχον ἔφαγεν.* — Von Matthäus Clemens v. Alex.: *Ματθαῖος μὲν οὖν ὁ ἀπόστολος, σπερμάτων παὶ ἀκροδρύων καὶ λαχάνων ἀνεὺ κρεῶν μετελάμβανεν.* Paedagog. II. c. 1. p. 164. (Edit. de Potter.) — Cf. I Tim. 5, 23.

d) Schwegler a. a. O. S. 295.

deren Beweiſen belegt, mag das Geſagte für dieſen Ort hier genügend ſeyn.

Wie lange Petrus an der Pflanzung des Chriſtenthumes zu Rom gearbeitet, wie lange er perſönlich derſelben vorgeſtanden, wiſſen wir nicht. Sicher reichte ſeine Anweſenheit nicht über das Jahr 52 hinaus, und es iſt wohl anzunehmen, daß er in Folge des claudianiſchen Edictes die Stadt, 49 oder 50, verlaſſen habe. Die großen kirchlichen Bewegungen im Oriente forderten ſeine Gegenwart. Sein Urtheil in dem Legalienſtreite, und ſeine Darſtellung des Verhältniſſes von Geſetz und Gnade zu einander, Apſtg. 15, 7 ff., wirſt neues Licht auf die Richtung, die er ſeiner Gemeinde in Rom gegeben. — Während ſeiner Abweſenheit ſetzten apoſtoliſche Gehilfen (Andronicus, Junias und Urbanus werden Röm. 16, 7. 9. beſonders rühmend hervorgehoben) die Befeſtigung und Erweiterung der Kirche fort. Nicht unwahrſcheinlich iſt auch, daß Linus in der Zwiſchenzeit des Apoſtels Stelle vertreten, und in ſeinem Sinne die Leitung geführt habe. Die Fortſchritte nach Innen und Außen waren groß, und in vielem Betracht höchſt erfreulich. Die römiſche Kirche hatte nicht allein, wie gezeigt, von den läſtigen Zudringlichkeiten der Judaiſten, durch Gunſt der eingetretenen Umſtände, weniger Störungen zu leiden; ſondern auch mit jenen gefährlichen Einflüſſen nicht zu kämpfen, mit welchen die helleniſche Weisheit im Oſten das Evangelium bedrohte, nicht ſelten auch entſtellte. Recht anziehend und bedeutungsvoll ſpricht ſich Paulus Röm. 16, 17—20. hierüber aus. So war ihr vergönnt, ihren gediegenen und kräftigen Entwicklungsgang in der Stille zu verfolgen; ſie wuchs an Umfang, und entfaltete in Kurzem eine Blüthe, welcher von allen Seiten her die bewundernden Blicke der chriſtlichen Welt ſich zuwendeten.

Dieß die Geſchichte der Gründung, Ausbreitung und Entwicklung der römiſchen Kirche bis zur Zeit, wo Paulus ſeinen Brief an ſie richtete.

§. 3.

Veranlaſſung und Zweck des Römerbriefes.

Die nächſte wichtige Frage iſt: Was Paulus bewogen habe, der ſeinem Wirkungskreiſe fremden Kirche zu Rom ein Schreiben,

und zwar dieſes Inhalts zu widmen? Critik und Exegeſe haben hierauf vielerlei erwidert, ſo daß es faſt zu ſchwer wird, jeder der einzelnen Hypotheſen eine eigene Würdigung zu ſchenken. Faſſen wir die Sachlage beiderſeits ganz unbefangen ins Auge. In dem Briefe ſelbſt finden wir nichts, was uns beſtimmen könnte, den beſonderen Verhältniſſen der römiſchen Kirche den unmittelbaren Anlaß zuzuſchreiben. I, 8. ſagt Paulus, der Glaube der Römer werde in der ganzen Welt gerühmt, und dankt Gott für dieſe feſte Haltung, welche die Chriſten der Welthauptſtadt bewieſen. Es iſt daher wohl nicht daran zu denken, ſie gerade möchten damals einer apologetiſchen Stütze, wie dieſer Brief ſie gibt, bedürftiger als irgend eine andere Gemeinde geweſen ſeyn. Auch der Geiſt des Widerſtrebens, wie er ihn in ſeinen Pflanzungen oft genug zu bekämpfen hatte, oder Anſteckung vom häretiſchen Unweſen, konnte ihn nicht beſtimmt haben; wir haben keine Urſache, ſeinen Worten einen anderen Sinn zu geben, wenn er wiederholt verſichert, daß zu Rom nichts von allem Dem, wohl aber das Gegentheil ſich vorfinde. XV, 14. XVI, 19. Wir dürfen nicht einmal bloß rathen. Daß die Römer weder direct noch indirect ihm Anlaß zum Schreiben gegeben, dafür haben wir ſeine eigene Erklärung, indem er, in Ermanglung von äußeren einleitenden Motiven der Art, ſich gedrungen ſieht, über Inhalt und Form ſeines Schreibens ſich zu entſchuldigen, und dieſes ſelbſt mit ſeiner univerſellen Miſſion für die Heiden zu rechtfertigen. XV, 15 ff. cf. I, 6. 11 f. Die Sittenvorſchriften über kirchliche Einheit, über Gehorſam gegen weltliche Obrigkeit, über das nachſichtige und liebevolle Benehmen gegen Glaubensſchwache u. A., iſt ſo wenig local und den römiſchen Zuſtänden eigenthümlich, daß wir Ähnliches faſt in allen pauliniſchen Briefen antreffen, und die Annahme, er habe von den Verhältniſſen ſeiner Kirchen auf verwandte Erſcheinungen in der römiſchen geſchloſſen, ſelbſt ſchon nach der formellen Haltung jener Ermahnungen vertheidiget werden darf.

Berechtiget uns auf dieſer Seite nichts, zu behaupten, von den Römern ſelbſt ſei direct oder indirect der Anlaß unſeres Schreibens ausgegangen, ſo ſind wir angewieſen, bei dem Verfaſſer hierüber nachzuforſchen. Hier kommen wir ohne viele Schwierigkeit zum Ziele. Wir finden die geſuchten Aufſchlüſſe in der

Miſſionsgeſchichte des Paulus, in welcher auch unſer Brief ſeine und zwar von ihm ſelbſt angewieſene Stelle einnimmt. Durchdrungen von dem Bewußtſeyn ſeiner über die geſammte Heidenwelt ſich erſtreckenden göttlichen Sendung, hatte Paulus ſeit dem Jahre 44 die Ausbreitung des Evangeliums im römiſchen Oſten, wo und ſo weit kein anderer Apoſtel ihm zuvorgekommen, von Jeruſalem bis Illyrien herauf, mit raſtloſer Thätigkeit betrieben und vollendet, als nunmehr ſein Blick in dem äußerſten europäiſchen Weſten ſich einen neuen noch unberührten Wirkungskreis auserſah. Lange ſchon, ſeit vielen Jahren, hatte er den Wunſch genährt, Rom zu beſuchen; und jetzt, da ſeine Aufgabe im Oriente gelöst war, hoffte er auf ſeiner beſchloſſenen Miſſionsreiſe nach Spanien, ihn realiſiren zu können. Was er dort erzielte, war nicht, den Römern erſt das wahre oder volle Evangelium zu bringen, — denn das hatten ſie ſeiner Überzeugung und Verſicherung gemäß, — ſondern ſeine Schuld auch an ihnen abzutragen, und nach Bedürfniß von der ihm verliehenen Gnade ihnen mitzutheilen. Seine Reiſe nach Rom und dieſer vorangehende Brief haben im Ganzen einerlei Zweck und Beſtimmung; und letzterer ſollte nur die perſönliche Bekanntſchaft vorbereiten, die Römer im Allgemeinen mit ſeinen apoſtoliſchen und perſönlichen Geſinnungen für ſie vertraut machen, kurz die gegenſeitige Verſtändigung einleiten, wodurch ſeine vorübergehende Wirkſamkeit unter ihnen ums Vielfache ſegensvoller werden konnte. Das eigentliche, allgemeinſte und tiefſte Motiv zu dem Römerbriefe, wie er es ſelbſt beſtimmt und wiederholt ausſpricht, war alſo ſeinerſeits das klare und lebendige Bewußtſeyn von ſeiner ausgedehnten Verpflichtung, die ihn zum Gemeinſchuldner aller Heidenvölker machte, und denen er, in wie weit es noch möglich und nöthig war, auch bezüglich der Römer ſich zu entledigen, Trieb und Drang in ſeinem Herzen fühlte. Mit dieſer Auffaſſung ſeines Apoſtolates aber war die andere von der Univerſalität der chriſtlichen Religion, des erhabenen Gegenſtandes ſeiner göttlichen Miſſion, im Bewußtſeyn mitgeſetzt, und damit auch das beſondere Thema unſeres Briefes mitgegeben. Die Sache unter dieſem Geſichtspuncte aufgefaßt, findet Alles ungezwungen ſeine Löſung.

Hatte Paulus nemlich als wahren Beweggrund ſeiner vorgeſetzten Reiſe zu den Römern ſeine über alle Völker reichende Sendung angegeben, damit, und mit nichts Anderem, ſeinen Anſpruch auf ſie begründet: ſo konnte dieſer einmal eingenommene allgemeine Standpunct nicht füglich mehr verlaſſen, der abzuhandelnde Gegenſtand mußte darnach gewählt und unter dieſem höheren Geſichtspuncte ausgeführt werden. In der Allgemeinheit der apoſtoliſchen Sendung und Ermächtigung liegt als Vorausſetzung mit eingeſchloſſen, das über alle Völker ſich ausdehnende Bedürfniß des Evangeliums als der Einen göttlichen Heilsanſtalt. Damit war die univerſelle Nothwendigkeit geſetzt, daſſelbe anzunehmen, — eine Nothwendigkeit, deren Alle und Einzelne nur dadurch ſich vollkommen bewußt, alſo auch ihr nachzugeben gedrungen wurden, wenn ihre bisherigen religiöſen Verhältniſſe und Zuſtände, das, was ſie nicht ſeien und durch ihre Schuld nicht ſeien, im Gegenſatze zu dem, was ſie ſeyn ſollten, und unter höchſtem Präjudiz zu werden hätten, zur eigenen Anſchauung erhoben, und ihnen damit die nöthigenden Gründe, dem Einen Evangelium ſich gläubig anzuſchließen, nahe gelegt wurden. Es war damit die allgemeine, wie die beſondere Verhältnißbeſtimmung der geſammten Menſchheit, der Juden, wie der Heiden, zu Gottes ewigem Geſetze zur Aufgabe gemacht, hinwiederum aber auch aufgegeben, nachzuweiſen, wie die allgemeinen Bedürfniſſe derſelben in dem Chriſtenthume erlediget und befriediget werden; ſomit alſo eine Darſtellung der Beziehungen von Heidenthum und Judenthum einerſeits, und des Chriſtenthums zu beiden andererſeits angeregt. Von der richtigen und gründlichen Einſicht in dieſe Gegenſätze iſt die Conſolidation des chriſtlichen Bewußtſeyns, die Auffaſſung von der Einheit und Univerſalität des Chriſtenthums, die wahre Beurtheilung und Würdigung aller von ihm abweichenden Religionsformen bedingt.

Der Brief an die Römer berückſichtiget von dem obigen Standpuncte aus alle hier angedeuteten Beziehungen. Er iſt der umfaſſendſte und tief eingehendſte apologetiſche Vortrag, der durch die allgemeinen religiöſen Verhältniſſe der apoſtoliſchen Zeit veranlaßt, zu uns herabgekommen iſt. Sein Hauptzweck, von eben daher motivirt, iſt Darſtellung der chriſtlichen Heilslehre in apologetiſcher Richtung. Nehmen wir aber hiezu, daß der Apoſtel,

— was auf dem betretenen Wege unausweichlich war, — das Heidenthum und Judenthum geradezu bekämpft, und namentlich die vom jüdiſchen Standpuncte aus denkbaren Einwürfe beachtet und widerlegt, ſo kann man auch ſagen, der Römerbrief ſei eine Darſtellung der chriſtlichen Heilsöconomie in apologetiſch-polemiſcher Richtung. — Freilich möchte man denken, eine Auseinanderſetzung dieſes Inhalts eigne ſich mehr für eine Abhandlung, als für einen Brief. Sieht man bloß auf den Gegenſtand, ſo ließe ſich hiegegen wohl auch nichts Gründliches erwidern. Allein einmal war jene Form damals nicht ſo üblich, wie ſie es bei uns iſt; dann aber auch nicht ſo zweckmäßig, weil ſie Niemanden anredet, daher auch von Niemanden zunächſt und unmittelbar auf ſich bezogen wird; und darum für den apoſtoliſchen Vortrag weniger angemeſſen, weil dieſer nicht ſo ſehr auf bloße Verſtandesbelehrung, als auf innere Lebenserzeugung ausgeht. Im Übrigen könnte man wohl ſagen, das Ganze ſei eine Abhandlung, und das Eigenthümliche der Briefform vertrete nur die Stelle der Dedication, womit ſonſt eine Schrift dem Leſer gewidmet wird.

Wollte man uns aber noch weiter mit der Frage zuſetzen: warum Paulus gerade an die Römer einen Brief ſolchen Inhalts gerichtet habe? ſo liegt die Antwort zum Theil in dem Geſagten ſchon enthalten; zum Theil können wir noch Folgendes hinzufügen. Es war ſein ſehnlicher Wunſch, mit einer Gemeinde, die von Gott ſo hoch begnadiget war, in nähere Verbindung zu treten, vorläufig wenigſtens in eine ſchriftliche, weil es ihm bisher nicht geſtattet war, perſönlich mit ihr anzuknüpfen. Was aber dieſes Verlangen in ihm entzündete, war das lebhafte Intereſſe an der ſchönen, kräftigen Blüthe ihres Glaubens. Gewiß gehört mit unter die Gründe auch die ausgezeichnete Beſtimmung der römiſchen Kirche, welche zur Lehrerin und Führerin aller Gläubigen auserwählt, und darum vor allen würdig war, den bedeutungsvollſten apoſtoliſchen Brief, welcher zugleich den ewigen Grund des Evangeliums mit den wenigſten bloß örtlichen Beziehungen entwickelt, zu empfangen, und den übrigen Gemeinden mitzutheilen [a]). Ihre

a) Augustin. ep. 105. ad Sixt.: De gratiae maxime commendatione ad Romanos apostolica epistola loquitur, ut inde se praedi-

Stiftung und Leitung durch Petrus kann dabei nicht außer Betracht gelaſſen werden. Wie Paulus deſſen Verhältniß zu ihm und zur Kirche genommen habe, läßt ſich aus Gal. 1, 18; 2, 1 ff. erſchließen. Verehrte man in jenem die Einheit des Apoſtolats, ſo kam etwas Ähnliches der von ihm gegründeten und geleiteten Kirche im Kreiſe der übrigen Kirchen zu, welche über dem Fundamente der Apoſtel und Propheten erbaut ſind [a]). — Endlich hatte ſie auch wegen dieſer ihr zugedachten Stellung in der Geſammtkirche das Bedürfniß des feſt- und tiefgegründetſten chriſtlichen Bewußtſeyns, zu deſſen Vollendung auch Paulus von ſeiner Seite beizutragen, Beruf in ſich fühlen mußte, und in dieſer ganz vorzüglichen Weiſe beizutragen, Anlaß und Gelegenheit hatte, da die reiche Fülle geiſtigen Wachsthums unter den Römern ſie befähigte, eine ſo erhabene Darſtellung vom Weſen des Chriſtenthums in ſich aufzunehmen.

Alles, was über dieſe univerſelle Tendenz des Schreibens hinaus, Beſonderes, die Römer Betreffendes, vorkömmt oder vorzukommen ſcheint, iſt von ſo untergeordneter Bedeutung zum Ganzen, daß es eben nur als Nebenzweck in Betrachtung kommen kann, und nie Anlaß oder Vorwand gegeben haben ſollte, durch eine einſeitige, beſchränkende Zweckbeſtimmung den unendlichen Gehalt deſſelben zu veruntiefen oder zu begrenzen.

Jede andere Anſicht über die Veranlaſſung und die dadurch bedingte Tendenz des Briefes befriedigt nicht. Dahin gehört die von Eichhorn vorgebrachte, als handle es ſich darin um einen Kampf zwiſchen Chriſtenthum und Judenthum. Die römiſch-jüdiſchen Proſelyten, meinte er, hätten ſich Anfangs dem Chriſtenthum ergeben, weil es durch die Abſchaffung des jüdiſchen Ceremonialgeſetzes die religiöſen Pflichten vermindert habe; ſeien jedoch durch die Behauptung der ſtarren Juden, das moſaiſche Geſetz reiche allein zur Beſeligung hin, wieder irre gemacht worden, weßhalb ſie Paulus wieder zu befeſtigen geſucht habe. Hiegegen gilt einmal alles das, was wir früher über die Zuſammenſetzung der rö-

catio ejus velut a capite orbis toto orbe diffunderet; ea est enim, qua justificatur impius.

a) Irenaeus adv. Haeres. III. 3. n. 2. — Tertull. contr. Marc. IV. 2.

miſchen Kirche geſagt haben. Auch Apſtg. 28, 17 ff. ſteht einem ſolchen ſupponirten Conflicte geradezu entgegen. Aber nicht bloß dieſes allein. Die bezeichnete Hypotheſe entbehrt ſchon des Zuſammenhanges in ſich ſelbſt. Denn wie iſt es wohl denkbar, daß die römiſchen Proſelyten durch die Behauptung der Juden, das moſaiſche Geſetz ſei zur Beſeligung völlig hinreichend, wankend gemacht worden ſeien, wenn ſie doch dem Chriſtenthum darum anhingen, weil es ihnen Befreiung von der Laſt der Ceremonialien anbot? Sie hätten ja immerhin ſelbſt dafür halten können, daß das Judenthum zur Beſeligung genügend ſei, ohne daß der Einwurf, daß es zu ſchwer ſei, damit gelöſt worden wäre. Die Behauptung: die Haltung des Geſetzes genügt, iſt nicht Eins mit der anderen: ſie iſt nothwendig. Nur die letztere würde einen Rückfall von dem angenommenen leichteren zum verlaſſenen ſchweren Joche erklärlich machen. Nichts zu ſagen endlich davon, daß dieſe Anſicht das, was in Betreff des Heidenthums geſagt wird, ganz umgeht, wird ſie vorzüglich noch durch den Umſtand widerlegt, daß Paulus den Glauben der Römer ſo ſehr und wiederholt rühmt; was er nicht thun konnte, wenn ein ſo bedeutender, ja der größte Theil derſelben im Glauben gewankt hätte. Den Apoſtel aber mit leeren Complimenten ſpielen laſſen, an denen das Bewußtſeyn keinen oder den entgegengeſetzten Antheil nimmt, würde der chriſtlichen Pietät wenig Ehre bringen.

Eben ſo unhaltbar iſt eine andere, weit verbreitete Anſicht, es habe der Apoſtel Streitigkeiten zwiſchen Juden- und Heidenchriſten ſchlichten, alſo beſonders die Behauptung der erſteren, daß dieſe auch das jüdiſche Ceremonialgeſetz zu beobachten hätten, widerlegen wollen. Allein obgleich aus den Grundſätzen, welche Paulus über das moſaiſche Geſetz vorträgt, nothwendig folgt, daß die aus dem Heidenthum Übertretenden nicht zur Beobachtung der jüdiſchen Ritualien verpflichtet werden dürfen, ſo ſpricht er doch keineswegs mit Vorſatz von dieſer Frage, welche er vielmehr im Briefe an die Galater auf eine Weiſe behandelt, daß man wohl ſieht, in Rom wenigſtes ſei dieſelbe niemals mit Heftigkeit beſprochen worden. Die judaiſirende Anſicht hatte hier entweder nie ſonderlichen Anhang, oder ſie iſt ſehr früh der Übermacht des eigenthümlich chriſtlichen Principes gewichen. Nirgends iſt die

Rede von thätigen Verführern, wie Gal. 2, 4., von Verblendung, Gal. 3, 1., von einem drohenden Abfall zu einem andern Evangelium, Gal. 1, 6 ff., und wie er die judaiſirenden Tendenzen ſonſt noch bezeichnet. Kurz, der Apoſtel beſchreibt die römiſche Kirche als ächt und rein gläubig, Röm. 16, 18; 15, 14., was er nach dem ganzen Charakter ſeiner Briefe nie gethan hätte, wäre ſie in einem damals ſo wichtigen Puncte zu der Zeit im Irrthum geweſen. Man entgegne nicht: Paulus habe ſich den Römern gegenüber in einer anderen Lage befunden, als bei den Galatern, welche *er* zuerſt bekehrt, weßhalb er auch die Verbreiter der judaiſirenden Meinung Verführer zu einem anderen Evangelium habe nennen können. In Rom dagegen, wo vielleicht das Evangelium *uranfänglich* in dieſer falſchen Richtung ſei eingeführt worden, habe darum auch von einer *Verführung* durch falſche Brüder nicht geſprochen werden dürfen oder können. In der That, ſo hätte es ſich verhalten, wären die Heiden in Rom zuerſt unter Verpflichtung zum moſaiſchen Geſetze in die Kirche aufgenommen worden. Allein dieſes, wie wir geſehen, an ſich unerweisliche Suppoſitum muß ſchon darum abgewieſen werden, weil ja Paulus und die ganze Welt die Römer nicht wegen ihres Geſetzeseifers, wegen ihrer ἔργα τȣ̃ νόμȣ pries, ſondern ausdrücklich den Gegenſatz davon, deren πίστις rühmte. Es iſt keine Zeit zu erſehen, wann jene, der römiſchen Kirche angeſonnene Verkehrtheit vorgeherrſcht haben ſollte.

Rückert berückſichtiget in Beſtimmung der Veranlaſſung und des Zweckes zu ſehr gewiſſe Einzelheiten, namentlich den Umſtand, daß Paulus ſorgfältig Einwürfe, die vom jüdiſchen Standpuncte aus gegen das Evangelium vorgebracht werden konnten, zurückweist, und iſt der Meinung, daß ſomit auch die Beantwortung derſelben, und die Warnung der Römer gegen ihre Einwirkung *Mitzweck* des Briefes geweſen ſei. Überhaupt aber nimmt er an, daß er bloß durch jüdiſche und judaiſirende Vorurtheile und Angriffe veranlaßt, die Römer, dieſen gegenüber, in der wahren Heilslehre habe befeſtigen wollen. Allein zu einer gründlichen Expoſition oder Vertheidigung einer Sache wird ſchon an ſich gefordert, in die möglichen oder wirklichen Einwendungen wider dieſelbe einzugehen, ohne daß deren Beſeitigung mit in den Zweck

einberechnet wären. Die Einwürfe aber, welche Paulus vom jüdiſchen Standpuncte aus ſich in dieſem Briefe macht, waren zumeiſt für ehemalige Heiden ſo wichtig, wie für Judenchriſten, und konnten ſelbſt von jenen ſo gut aufgeworfen werden, wie von Juden; z. B. die Erſcheinung, daß die Juden, denen doch die göttlichen Offenbarungen und Verheißungen anvertraut waren, das Evangelium in Maſſe von ſich ſtießen, war für beide gleich anſtößig. Auch ſonſt erſcheint Rückert's Geſammtanſicht vom Zwecke dieſes Briefes zu eng für die unendliche Ausdehnung desſelben. — Feilmoſer in ſeiner Einleitung ins N. T. iſt der wahren Betrachtungsweiſe wohl am nächſten gekommen.

§. 4.

Eintheilung, Ideengang, Inhalt des Briefes.

Der Brief theilt ſich ſelbſt nach einer ſchon bei den Alten vorfindlichen Beobachtung in zwei der Ausdehnung nach ungleiche Hälften, in einen theoretiſchen oder dogmatiſchen und einen practiſchen Theil. Der erſtere von Cap. 1—11. enthält die Apologie des Chriſtenthums, der zweite, von Cap. 12—16. ertheilt Ermahnungen, das ſittliche Leben der Chriſten und ihr Verhalten unter den damaligen äußeren Verhältniſſen betreffend, worauf eine lange Reihe von Begrüßungen folgt, welche der Apoſtel an ſeine Bekannten in Rom beſtellt. Der eigentliche Zweck des Briefes iſt mit dem Cap. 11. erreicht; das Übrige, was den practiſchen Beſtandtheil ausmacht, ſteht mit dem Vorangegangenen in keinem nothwendigen, organiſchen Zuſammenhange; womit jedoch nicht geſagt ſeyn ſoll, daß es nicht auf denſelben Principien ruhe. Sonſt bietet es eine Reihe von Vorſchriften ſo allgemeiner Natur dar, daß ſie für eine jede Gemeinde paſſen könnten, wie es allerdings einem Briefe an eine Kirche, die an der Spitze aller ſtehen ſollte, angemeſſen war.

Wir haben alſo nur, was man den erſten Theil zu nennen pflegt, auseinander zu ſetzen, um mit dem eigentlichen Inhalt bekannt zu machen, und die Aufeinanderfolge der Grundgedanken hervorzuheben. Der Satz, der die Grundidee des Chriſtenthums ausſpricht, und deſſen Beweis Paulus unternimmt, iſt: Alle Men-

ſchen bedürfen der Gnade Gottes, weil ſie alle zumal Sünder ſind, und erlangen ſie in Jeſu Chriſto. So I, 16—18. Die erſte Hälfte jener Theſis zu beweiſen, führt er die ganze Menſchheit vor das ewige Geſetz Gottes, um daran ihren ſittlichen Zuſtand, ihre Schuld ſichtbar zu machen. Dabei theilt er die ganze Menſchheit in zwei Hälften, die Heiden und die Juden, und zeigt rückſichtlich der erſteren die Sicherheit ſeines Satzes I, 19—II, 16. durch Betrachtungen des Heidenthums, ſeines Urſprungs, Wachsthums und das Verhältniß des ſittlichen Verfalls in und unter ihm zum religiöſen Irrthum. Hier konnte ſich der Apoſtel kurz faſſen, weil es durch allgemein bekannte und laut ſprechende Erſcheinungen in der heidniſchen Welt klar genug ins Auge fiel, daß die Heiden in Sünde ſeien. Kurze Andeutungen genügten, um ihre ſchwere Verſchuldung dem Geſetze gegenüber darzuthun. Daraus darf aber nicht gefolgert werden, als habe der Apoſtel das Heidenthum nur nebenher berückſichtiget. — Anders mußte er in Betreff der Juden verfahren. Sie waren das erwählte Volk Gottes, hatten deſſen Offenbarungen und ein vielſeitiges Geſetz von ihm, lauter auszeichnende Vorrechte, wie es ſchien. Und doch auch ſie ſind in gleicher Categorie mit den Heiden. Dieß zu beweiſen, geht er ein auf den Unterſchied zwiſchen Wiſſen und Thun. Auch die Heiden haben ein Geſetz im Herzen; aber nicht der Beſitz, nicht das Hören und Wiſſen deſſelben macht gerecht, ſondern das Vollbringen des ausgeſprochenen göttlichen Willens. Aber eben das iſt's, was die heilige Schrift auch am geſammten Judenvolke vermißt; das Geſetz ging vom Wiſſen nicht in den Willen über, und ſo zeigte ſich auf dieſer Seite daſſelbe Endergebniß wie auf Seite der Heiden. II, 17—III, 20. Das Reſultat iſt: die Verſchuldung iſt allgemein, Gerechtigkeit nirgends, Rettung vor der Verdammniß ſomit Allen nur möglich durch Gottes Gnade im Glauben an den Erlöſer Jeſus Chriſtus. III, 20—31. Dieſer letzte Grundſatz, die Summe des Evangeliums, bedurfte aber der Begründung. Daß Glaube und Gnade die Grundfactoren der Rechtfertigung ſeien, wird aus dem A. T., die Wiederbringung der verlornen Gerechtigkeit und des ſeligen Lebens durch Chriſti Erlöſung aber, durch eine Parallele zwiſchen Adam und Chriſtus, als den beiden Stammvätern des Menſchengeſchlechtes,

nachgewieſen, wovon jener es in Sünde und zum Tode fortgezeugt, dieſer aber in Gerechtigkeit und zum Leben wieder erzeugt hat. IV—V. Es übrigte nun, die Natur dieſer neuen durch Gnade geſchenkten Gerechtigkeit, in Grund und Erſcheinung, vom Anfang bis zum Ende zu beſchreiben. Es wird gezeigt, wie das alte Leben von der Gnade aus der Seele und dem Leibe des Chriſten verdrängt untergehe, die alte Knechtſchaft unter der Herrſchaft der Sünde durch die Gnade des Geiſtes in Freiheit verwandelt werde, die ſich unter deſſen mächtigem Einfluſſe unter mancherlei Kämpfen behauptet, um dereinſt gekrönt zu werden. Dieſe Darſtellung von der Herrlichkeit und der Macht der Gnade Gottes iſt mit gewaltiger Bewegung des Inneren und in höchſt anziehender Weiſe vom Apoſtel ausgeführt. VI—VIII.

Je inniger ſein Gemüth durch die Betrachtung alles deſſen, was Gott den Menſchen durch Chriſtus bereitet hat, bewegt iſt, deſto tieferen Schmerz verurſacht ihm die Erſcheinung, daß der größere Theil ſeiner Volksgenoſſen ausgeſchloſſen ſeyn ſoll von der göttlichen Huld und Gnade. Eine genauere Beleuchtung dieſer Thatſache konnte in einer Apologie des Chriſtenthums nicht umgangen werden, zumal hier die Spuren der göttlichen Führungen bis ins Unkenntliche, ja ſelbſt in Widerſprüche ſich zu verlieren ſcheinen, und das durch dieſe ſich durchkreuzenden Wege befremdete Gemüth leicht dem Zweifel anheimfallen konnte. Aus den Tiefen der göttlichen Offenbarungen entwickelt nun der Apoſtel die allgemeinſten Grundzüge des göttlichen Erlöſungsplanes erſt überhaupt, dann mit ſpecieller Anwendung auf die Juden und die Heiden; wie und warum die göttliche Weisheit, in vollkommener Conſequenz, dieſen Gang unter dem alten Bundesvolke, warum es dieſen unter den Heiden eingehalten, wie dieſe beiden hinwiederum zu ihr und zu einander ſich verhalten. Dieſer letztere, zugleich ſchwierigſte dogmatiſche Abſchnitt gibt die allerwichtigſten Aufſchlüſſe über den Plan Gottes in der Religionsgeſchichte der Menſchheit.

§. 5.
Ächtheit und Integrität. Ort und Zeit der Abfaſſung. Sprache.

Wenden wir uns zu den minder wichtigen Unterſuchungen, die gewöhnlich noch in den Einleitungen vorgenommen werden, ſo kömmt zunächſt an die Reihe die Frage über die Ächtheit, — darum eine minder wichtige zu nennen, weil ſie an ſich ganz umgangen werden könnte, da die Ächtheit ſo feſt ſteht, daß ſie von Niemanden in Zweifel gezogen wird, und wohl niemals in Zweifel gezogen wurde. Denn was einige alte häretiſche Secten betrifft, welche ihn nicht annahmen, ſo hat ihr Verhalten ſeinen Grund nicht ſo faſt darin, weil ſie ihn nicht für ein Erzeugniß des Paulus hielten, ſondern weil ſie ihm keine verpflichtende Kraft zuerkannten, indem ſie dem Verfaſſer den ächt apoſtoliſchen Charakter abſprachen. Es waren nemlich jene Secten, in welche ſich die Reſte der judaiſirenden Oppoſition gegen Paulus, als den vermeintlichen Herabwürdiger und Zerſtörer der moſaiſchen Inſtitutionen, ſammelten, die Ebioniten und die cerinthianiſche Verzweigung derſelben. Dieſe verhielten ſich nicht anders zu dem Brief Pauli an die Römer, als wie die Arianer zu den Beſchlüſſen der Synode von Nicäa, deren Ächtheit ſie nicht in Anſpruch nahmen, deren Giltigkeit ſie aber nicht anerkannten.

In der katholiſchen Kirche iſt er ſtets als eine Arbeit des Apoſtels Paulus betrachtet worden. Ausgehobene Stellen treffen wir bei dem Schüler des Paulus Clemens v. Rom I Cor. c. 35. vergl. Röm. 1, 29., bei Polycarp Philipp. c. 6., bei Theophilus v. A. ad Autol. III. 14., bei Irenäus adv. Haeres. III. 16 etc., Tertullian de Coron. c. 6., Clemens v. Alex. Strom. III. 4. 11 etc. etc. Origenes hat ihn commentirt; bei Euſebius H. E. III. 25. ſteht er unter den allgemein anerkannten canoniſchen Schriften des N. T.; ebenſo in allen Verzeichniſſen derſelben in den occidentaliſchen wie den orientaliſchen Kirchen. Selbſt Häretiker wie Baſilides, Epiphanes, Marcion, Valentin u. A. haben ſich darauf bezogen, und ſo auch von ihrer Seite die Übereinſtimmung der kirchlichen Tradition beſtätiget.

Mit der Integrität hat es aber einigen Anſtand. Schon

Origenes ſagt nemlich, daß bei Marcion Alles, was hinter Röm. 14, 23. ſich findet, gefehlt habe. In anderen Handſchriften beſchränkte ſich die Abweichung auf den Schluß des Briefes 16, 25—27., welche drei Verſe hin und wieder ganz fehlten, oder hinter 14, 23. eingeſchaltet waren. Die Kritik hat ſich darüber viel den Kopf zerbrochen. Heumann wollte unſeren Brief darum in mehrere kleinere zerſtückeln, Semler wenigſtens die zwei letzten Capitel abreißen, während Gratz ſeine Vorliebe für das Interpolationsſyſtem auch hier ihr Geſchäft verrichten ließ. Eichhorn und Olshauſen zum Theil mit ihm erklären die Erſcheinung durch Zerſtücklung des Materials. Die einfachſte Auslegung hat Hug in ſeiner Einleitung zum Römerbrief gegeben. Dieſe Andeutungen genügen hier; die Sache ſelbſt iſt an Ort und Stelle näher zu beſprechen.

Die Zeit anlangend, in welcher er verfaßt wurde, ſo bietet Röm. 15, 25—30. einen feſten Anhaltspunct. Hier theilt der Apoſtel nemlich den Römern die Nachricht mit, daß er eben im Begriffe ſtehe, die in Achaja geſammelten Armengaben nach Jeruſalem zu bringen, — offenbar keine andere Collecte als die I Cor. 16, 1 f. II Cor. 8. 9. erwähnt wird. Er drückt die Beſorgniſſe der großen Gefahren aus, welche zu Jeruſalem ſeiner warteten Röm. 15, 30 f. Apſtg. 20, 22 ff. 21, 10 ff. Hienach iſt die Zeit ziemlich genau ermittelt, er fällt ins Jahr 57 oder 58. Der Ort iſt noch beſtimmter angegeben. Schon Origenes hat nemlich mit guten Gründen dargethan, daß der Brief in Corinth geſchrieben wurde, weil die Diaconiſſin Phöbe von Kenchreä, der öſtlichen Hafenſtadt von Corinth, die Überbringerin des Schreibens Röm. 16, 1., und Cajus, der Röm. 16, 23. gedachte Gaſtfreund des Paulus, ein Corinthier war, I Cor. 1, 14. Somit fällt die Zeit der Abfaſſung in den Apſtg. 20, 2. bemeldeten Aufenthalt des Paulus in Achaja.

Die Sprache, in welcher der Brief vom Apoſtel geſchrieben ward, iſt unſtreitig die griechiſche. Die Meinung Harduins und Salmerons, daß der Grundtext lateiniſch geweſen, oder die von Bolten und Berthold, daß der griechiſche Text aus einem ſyrochaldäiſchen Originale übertragen worden ſei, kann man, da ſie nicht weiter Anklang gefunden, als verſchollen auf ſich beruhen

laſſen. — Merkwürdiger iſt die Schreibart. Feierlich vor Allem iſt der Ton, der im Briefe herrſcht, und, die erſten 16 Verſe abgerechnet, mit ſeltener Unterbrechung, ganz in der Weiſe einer Abhandlung, die erſten eilf Capitel hindurchgeht. Hierin hat nur der Hebräerbrief Ähnlichkeit mit dem unſrigen. Der Inhalt iſt wohl durchdacht, nach wohl erwogenem Plane angelegt, daher auch die Ausführung der Gedanken, Beweiſe u. ſ. w. in ſtetiger Abfolge gehalten. Entſprechend der Größe der Ideen iſt deren grammatiſche Entwicklung. Es finden ſich hier häufiger Perioden von größerem Umfang und in der Regel auch von abgemeſſenerer Vollendung, als in anderen Briefen, ſelbſt den an die Epheſier nicht ausgenommen. An Überladung durch Schaltſätze fehlt es zwar nicht ganz, auch nicht an Anacoluthen; aber doch haben die Exegeten ſich befliſſen, die Schwierigkeiten von dieſer Seite her, ſtatt zu verringern, zu häufen. Viel dunkler als der grammatiſche iſt öfter der logiſche Zuſammenhang. In der Ergriffenheit von ſeinem Gegenſtande läßt der Apoſtel in ſeiner Gedankenverbindung oft Lücken, nimmt einen unerwarteten Gang in der Argumentation, wirft eine inhaltsreiche Äußerung oben hin, um ſie erſt bei einer Gelegenheit ausführlicher wieder vorzunehmen. Schon die alten Griechen, z. B. Origenes, Expos. in Rom. VII, 7., beklagen ſich daher über die Schwierigkeit, den Zuſammenhang zu treffen; und Hieronymus Ep. ad Hedib. quaest. 10. bekennt, der ganze Römerbrief ſei in ſo viele Dunkelheiten gehüllt, daß man, ihn zu verſtehen und zu erklären, eines beſonderen Beiſtandes des heiligen Geiſtes bedürfe, der ihn dem Apoſtel dictirt habe.

§. 6.

Hohe Bedeutung dieſes Briefes.

In unſerem Briefe iſt das Heil in Chriſto in ſo tiefen und umfaſſenden Beziehungen erklärt, ſind ſo willkommene und entſcheidende Aufſchlüſſe über die Geſchichte der Menſchheit mitgetheilt, daß die Erlöſungsanſtalt vollkommen auch vor der höchſten Wiſſenſchaft gerechtfertiget erſcheint. Ein klares Licht, ſo klar wir es in dieſem Zeitleben nur ertragen können, ergießt ſich über alle Dunkelheiten unſerer Schickſale. Das Elend, unter welchem alle

Geſchlechter ſeufzen, ohne für ſich jemals wiſſen zu können, wo es eigentlich fehlt, und warum, und wie ſehr es fehlt, wird uns hier begreiflich; das Heidenthum mit allen ſeinen gräßlichen Erſcheinungen, und das merkwürdig einzige und abgeſchloſſene Judenthum, das durch ſein Geſetz ſo hoch über allen Völkern ſtand, und doch in ſittlicher Beziehung ihnen nur gleich iſt, ſind für uns keine Räthſel mehr. Wie die natürliche Menſchheit ſteht auch der natürliche Menſch in ſeinem ganzen Jammer ſo einfach und zugleich ſo tiefſinnig wahr vor uns da, daß ein Jeder, der das von Paulus entworfene Bild ſieht, ausrufen muß: „Das bin ich;“ — und, — wenn er empfänglich iſt, erſchrocken und ſehnſuchtsvoll zugleich zur Umfaſſung des Kreuzes eilt, um ſich von ſich ſelbſt befreien, und in das Bild des Erlöſers umwandeln zu laſſen. — Natur und Gnade, und wie die eine die andere vorausſetzt, der Begriff der wahren Gerechtigkeit, und wie ſie in uns zu Stande kömmt, Alles iſt enthüllt. Hier iſt gewiſſermaſſen die Offenbarung der chriſtlichen Offenbarung gegeben, das Wort zur großen Thatſache der Erlöſung hinzugekommen, da es vor Chriſti Tod nicht in ſeiner Fülle ausgeſprochen, weil nicht verſtanden werden konnte.

Ganz dem hohen Intereſſe der Sache angemeſſen iſt auch der Vortrag. Im Worte wie im Tone ſpiegelt ſich der göttliche Geiſt, der den Redenden erfüllt. Da gibt Majeſtät und ernſte Hoheit dem Gedanken einen feierlichen Ausdruck; dort erſchwingt ſich die Fülle des Glaubens zur Begeiſterung, anderwärts begegnen wir den glühendſten Empfindungen eines vollen Gemüthes, den Ergießungen einer zärtlich liebenden Seele; daneben hinwiederum feine Dialectik, welche die Begriffe trennt, zuſammenfügt, Geſchloſſenes auflöst und neue Ordnungen zuſammenreiht. So iſt Paulus in dieſem Briefe wahr und groß, wie ihn Hieronymus ad Pammach. Ep. 48., Chryſoſtomus de Sacerdot. IV. 6., wie ihn Origenes Eingangs ſeines Commentars zu dieſem Briefe ſchildern, und ſelbſt Heiden, wie der Neuplatoniker Dionyſ. Longinus, der ihn den bewundertſten Rednern der griechiſchen Blüthezeit, Demoſthenes, Äſchines, Lyſias, Iſocrates ꝛc. gleichſtellt, offen zugeſtehen.

Daher geſchah es, daß die Kirche den heiligen Paulus ſchlechthin den Apoſtel nennt, und die größten Kirchenlehrer, freilich ohne

die übrigen canoniſchen Schriften zu vernachläßigen, doch vorzugsweiſe ihn geleſen, und wiederholt geleſen haben. Der heilige Chryſoſtomus, wie er ſich beſonders an Paulus zu dem großen Redner heranbildete, den die chriſtliche Welt an ihm bewundert, empfiehlt daher auch (de Sacerd. IV. 6.) allen Predigern das Studium deſſelben auf das Angelegentlichſte. Ebenſo der heilige Dominicus und ſeine Schüler, welche auf ihren Bekehrungsreiſen, wenn nicht die ganze heilige Schrift, doch die Briefe des Paulus immer bei ſich trugen und unabläßig ſtudirten. Beſonders zeichnete ſich der heilige Thomas von Aquin auch hierin unter Dominicus Söhnen aus. Wie die Homilien des heiligen Chryſoſtomus, ſo ſind auch die Commentarien des heiligen Thomas gerade über den Brief an die Römer,* der unter den pauliniſchen ſelbſt wieder die erſte Stelle einnimmt, ihre gelungenſten bibliſchen Arbeiten.

Wegen der hohen innern Bedeutung und Größe des Briefes an die Römer konnte er nun freilich auch, wie kein anderes Buch, mißbraucht werden; und die Geſchichte dieſes Mißbrauches iſt hinwiederum geeignet, die ausnehmende Wichtigkeit des Briefes recht heraus, und das geſchärfteſte Eindringen in ihn als theologiſche Aufgabe hinzuſtellen. Da in dieſem Briefe die Gegenſätze von Natur und Gnade, von Geſetz und Evangelium, beſonders nachdrücklich hervorgehoben ſind, ſo war er immer die mißhandelte Stütze derjenigen, welche nicht einſahen, daß die Glieder eines Gegenſatzes eine innere Beziehung zu einander haben, und darum den Gegenſatz als Widerſpruch behandelten. Die alten Dualiſten alſo, welche die Natur als das ſchlechthin Böſe, die Gnade als das ſchlechthin Gute betrachteten, entlehnten ihre Beweiſe vornehmlich aus dieſem von ihnen mißdeuteten Brief; ebenſo die Antinomiſten, welche das Geſetz der Gnade ſo entgegenſtellten, daß das eine das andere geradezu ausſchließe, und in ihren äußerſten Seiten ſogar den altteſtamentlichen geſetzgebenden Gott für ein Weſen hielten, das innerlich von dem in Chriſto ſich offenbarenden Gott verſchieden wäre. Sehr viele mittelalterliche Secten, von denen eine weit verbreitete ſogar nach Paulus ſich Paulicianer nannten, bewegten ſich auf demſelben unerforſchten Gebiete, und daß die ſ. g. Reformatoren des 16ten Jahrhunderts ganz beſonders den Paulus, namentlich den Römerbrief mißdeuteten, und

auf ihn alle ihre Verirrungen zurückführten, iſt ohnedieß bekannt. Ähnliche Erſcheinungen bewegen ſich außer der Kirche noch heute hin und her. Es iſt nichts häufiger als die Entgegenſetzung eines pauliniſchen Chriſtenthums, eines jacobiſch-petriniſchen und eines johanneiſchen; Anſichten, die in der Form, wie ſie vorgebracht werden, nur einſeitigem Mißverſtande zugeſchrieben werden können. —

So vereinigen ſich innere und geſchichtliche Betrachtungen, um dieſes Denkmal des großen Apoſtels als ein in jeder Hinſicht höchſt bedeutungsvolles zur Anerkennung zu bringen.

Literatur.

Der anerkannt hohe Werth hat dem Römerbriefe den Fleiß vieler und ausgezeichneter Commentatoren im Laufe der Jahrhunderte zugewendet. Den erſten vollſtändigen und gründlich gearbeiteten Commentar lieferte der Vater der katholiſchen Exegeſe, Origenes. Er beſtand in 15 Büchern, welche der Presbyter Rufinus von Aquileja in ſeiner lateiniſchen Überſetzung, worin wir das Werk allein noch übrig haben, in 10, und oft nur allzu willkührlich zuſammengezogen hat. Indeß auch ſo hat es noch ſehr großen Werth für uns. — Chryſoſtomus hat 32 Homilien darüber verfaßt. Sie bilden eine fortlaufende Erklärung, und ſind nicht allein das Tüchtigſte und Gehaltvollſte, was dieſer um die Schriftforſchung ſo hochverdiente Kirchenvater geleiſtet hat, ſondern iſt auch bis zur Stunde noch das Beſte, was in dieſer Form hierüber geſchrieben worden iſt. — Dieſem zur Seite ſteht ein anderer Zögling der antiocheniſchen Schule, Theodoret, Biſchof von Cyrus, deſſen Commentar mit zu den beſten aus der älteren Zeit gerechnet werden darf. — Die ſpäteren Leiſtungen der Griechen hierin von Theophylact und Öcumenius ſind minderen Gehaltes, und zumeiſt nur Nachahmungsverſuche oder Wiederholungen der ſo eben genannten.

Von den Lateinern ward in älterer Zeit weniger in dieſem Fache gethan. Auguſtin hat, außer I, 1—7., nur einige der ſchwierigeren Stellen erklärt. — Auch Hieronymus hat ſich begnügt, einige Fragen daraus zu löſen. — Von dem bekannten Zeitgenoſſen Beider, Pelagius, haben wir einen Commentar, welchen der Abt Caſſiodorus überarbeitet hat. Nicht beſſer als dieſe Arbeiten iſt die Erklärung des ſogenannten Ambroſiaſter, hauptſächlich in hiſtoriſcher Beziehung merkwürdig.

Auch in dem Mittelalter und im Zeitalter der Scholaſtik erſcheinen wenigſtens einige Beiträge zur Erklärung dieſes Briefes. Dahin gehört Haimo von Halberſtadt (830), Petrus Lombardus, der aus den Vätern und aus Gloſſatoren eine Auslegung anfertigte, u. A. Das Vorzüglichſte leiſtete um dieſe Zeit (im XIII. Jahrhundert) der heilige Thomas von Aquin, deſſen Commentar ſchon oben erwähnt wurde.

In das XVI. Jahrhundert fallen die hierher bezüglichen exegetiſchen Arbeiten vom Cardinal Cajetan, des Cardinals Contareni, des Gagnäus, des Ambroſius Catharinus. — Salmeron hat nur einige dunklere Stellen erläutert. — Zu dem Beſſeren gehört aus dieſer Zeit noch, was Dominicus Soto und der Cardinal Toletus über den Römerbrief geſchrieben haben. Trägt es auch das Gepräge der Zeit, ſo iſt doch Scharfſinn und der Reichthum theologiſcher Gelehrſamkeit darin anzuerkennen.

In dem folgenden Jahrhunderte haben durch ihre ausgezeichneten Leiſtungen ſich Verdienſt und Namen erworben: Wilhelm Eſtius, Profeſſor und Canzler der Univerſität Douay († 1613). Sein Commentar zu den pauliniſchen Briefen iſt mit zu dem Vorzüglichſten zu zählen, was die katholiſche Literatur hierüber aufzuweiſen hat. Einen anderen, durch Reichhaltigkeit des Materials ausgezeichnet, lieferte deſſen Zeitgenoſſe, der Jeſuit Benedict Juſtiniani (Genuensis) 1612. Dieſem ſteht würdig noch zur Seite ſein Ordensgenoſſe Cornelius a Lapide. Minderer Bedeutung ſind die Leiſtungen von Natalis Alexander, Harduin, Tirinus, Menochius, Calmet.

Was in der neueſten Zeit hierin geleiſtet worden iſt, kömmt gegen die früheren Arbeiten nicht viel in Betracht. Beiträge, wie

von Schnappinger, Scholz, Kiſtemacker, Klee, haben die Sache um nichts gefördert.

Proteſtantiſcher Seits hatte man großes Intereſſe, gerade dieſen Brief dem neuen Lehrbegriff anzupaſſen. Unter den Reformatoren ſelbſt hat nur Calvin einen eigentlichen Commentar zum Römerbrief geſchrieben; im Sinne Luther's bearbeitete Melanchthon eine doppelte Ausgabe, eine kleinere 1522, und eine größere 1540. Aus demſelben polemiſchen Geiſte ſind die Bearbeitungen dieſes Briefes von Zwingli, Bucer, Öcolampadius u. A. hervorgegangen. — Um nicht viel beſſer ſind die exegetiſchen Leiſtungen von Sebaſt. Schmidt, Calov, Hugo Grotius, und aus dem XVIII. Jahrhundert Baumgarten, Koppe, Cramer, Morus. — Erſt in der neueſten Zeit wurde die Exegeſe des Römerbriefes von den Proteſtanten abermals mit großem Eifer, und von den mannigfachſten theologiſchen Standpuncten aus betrieben. Die vorzüglicheren ſind: Tholuck (1824, neueſte Bearbeitung 1842), Flatt (1825), Rückert (1831, 2te Ausg. 1839), Beneke und Dr. Paulus von Heidelberg (1831), Reiche, Glöckler, Köllner (1834), Olshauſen (1835), Fritſche (1840). In allen dieſen erſcheint außer der theilweiſen Polemik gegen die katholiſche Kirche und Exegeſe ein buntes Gemiſch von Meinungen, die dem Apoſtel unterlegt werden, das nur dient, nicht das Verſtändniß zu fördern, ſondern alle dogmatiſche Erklärung unſicher zu machen.

Capitel I.

Nach einer feierlichen Begrüßung V. 1—7. macht Paulus die Römer bekannt mit ſeinen auf ſie bezüglichen Wünſchen und Abſichten V. 8—15., geht dann über zu dem eigentlichen Thema ſeines Briefes, ſtellt den Begriff und das Weſen der evangeliſchen Heilsanſtalt in einem kurz gefaßten Ausdruck dar V. 16—17. und tritt die Beweisführung und Begründung deſſelben rückſichtlich der Heiden an, indem er, ihr religiöſes und ſittliches Leben der Wahrheit und dem Geſetze gegenüberſtellend, zeigt, daß ſie ſchwer vor Gott verſchuldet ſeien. V. 18—32.

Gruß. I. 1—7.

Die Begrüßung iſt durch die Beifügung mehrer Zwiſchenſätze, welche theils die Begründung, theils die nähere Erklärung ausgeſprochener Gedanken enthalten, theils auch ausführlicher auf ſeinen apoſtoliſchen Beruf und die darin liegenden Verpflichtungen hinweiſen, ungewöhnlich lang geworden. Nur der Brief an Titus 1, 1—4. bietet etwas Ähnliches dar. Der Grund zu dieſer Erweiterung iſt in der Beziehung des Apoſtels zu den Römern zu ſuchen, vor denen er das erſte Mal auftritt. Der einfache Gruß wäre: *Παῦλος, δοῦλος Ἰησοῦ Χριστοῦ, κλητὸς ἀπόστολος ..... πᾶσι τοῖς οὖσιν ἐν Ῥώμῃ ἀγαπητοῖς Θεοῦ, κλητοῖς ἁγίοις, χάρις κ. τ. λ.*

V. 1. *Παῦλος.* Der Apoſtel entſpricht hiemit der alten Sitte, vermöge deren der Briefſteller in der Überſchrift des Briefes vor

Allem ſeinen Namen und ſeinen öffentlichen Charakter, wenn er einen ſolchen hatte und unter demſelben ſchrieb, den Leſern zur Kenntniß brachte; und nennt demnach ſich, dann den Herrn des Reiches, den Schreiber und Leſer über ſich anerkennen; zuletzt die amtliche Würde, die er von dieſem ihnen gemeinſamen Haupte empfangen, und die ſeinen Mittheilungen einen mehr als perſönlichen Werth, eine verpflichtende Kraft für die verleiht, an welche das Schreiben gerichtet iſt. — Darüber, ob unſer Apoſtel den römiſchen Namen Paulus neben dem hebräiſchen שָׁאוּל ſchon früher und von Anfang an geführt, oder ob er ihn von der Zeit ſeiner Bekehrung, oder endlich ſeit der des Proconſuls Sergius Paulus zu Paphos, Apſtg. 13, 7 ff., angenommen habe, herrſchte ſchon bei den Alten Verſchiedenheit der Anſichten. Die letztere, welche Hieronymus wiederholt vorbringt [a]), hat wohl am Wenigſten für ſich. Die Art, wie Lucas Apſtg. 13, 9. beider Benennungen hinter einander, und zwar noch vor der Bekehrung des Proconſuls, erwähnt, läßt viel eher vermuthen, daß der Apoſtel den Namen Paulus ſchon vorher gehabt, oder ihn vermuthlich mit der Übernahme ſeines Apoſtelamtes dem hebräiſchen Saulus ſubſtituirt habe. Der Zuſammenhang wenigſtens, in welchem Lucas dieſen Namenswechſel berührt, gibt dieſer Annahme große Wahrſcheinlichkeit [b]). Ob überdieß das Etymon dabei zu berückſichtigen, und in Paulus eine Anſpielung auf das *ἐλάχιστος τῶν ἀποστόλων*, 1. Cor. 15, 9. mit enthalten ſei, wagen wir nicht zu entſcheiden. — *δȣ̃λος Ἰ. Χρȣ̃.* *δȣ̃λος* iſt das Correlat von *κύριος*, wie Chriſtus unzählige Mal im N. T. und gleich in den folgenden VV. 4 u. 7. genannt wird. Der Menſch iſt nach der Lehre der heiligen Schrift nie ganz auf ſich geſtellt, ſondern einer ihn beſtimmenden Herrſchaft hingegeben. Ehe er durch den Glauben zu Chriſtus kömmt, iſt er unterthan im Heidenthum der Herrſchaft des Satans, im Judenthum der des Geſetzes; in beiden Fällen ſteht er in der Dienſtbarkeit der Sünde, unterworfen dem Tode. Durch den Glauben an Chriſtus und die Taufe auf ſeinen Namen wird er aus dem

---

a) Hieron. catal. script. eccl. c. 5. — In ep. ad Philem. T. VI. p. 212. (edit. M. Vict.)

b) Cf. Origen. Introduct. in Expos. in ep. ad Rom.

Reiche des Satans in das Reich Gottes übergeſetzt (Apſtg. 26, 18. — Col. 1, 13.), gehorcht Chriſti Geſetz, wird deſſen Diener. Chriſtus aber wird vorgeſtellt als der Begründer und Beherrſcher des neuen Reiches, das nach Vernichtung des alten, worin der Tod durch die Sünde die Obmacht behauptet (I. Cor. 15, 56.), errichtet wurde. (Röm.) V, 14. Mtth. 12, 28. I. Joh. 3, 8. Daher VI, 11. die Aufforderung: „So denket denn auch ihr, daß ihr der Sünde abgeſtorben ſeid, für Gott aber lebet in Jeſu Chriſto, unſerm Herrn. Es herrſche alſo nicht mehr die Sünde in euerm ſterblichen Leibe" u. ſ. w. Weiter unten wird auch das alte Verhältniß die Herrſchaft des Buchſtabens, das neue die des Geiſtes genannt VII, 6., oder der Dienſt unter der Gerechtigkeit VI, 18. In ähnlichem Sinne wird auch VIII, 15. Gal. 4, 6 f. *πνεῦμα δȣλείας* und *πνεῦμα υἱοϑεσίας* einander entgegengeſetzt. Das Gemeinſame in dieſen Gegenſätzen iſt die Hingebung; ſie iſt das eine Mal, mit dem Fleiſche übernommen, unfrei (VII, 14. 23.), das andere Mal frei (Gal. 4, 31.; 5, 1.); kömmt einmal von der Sünde und führt zur Sünde; das andere Mal geht ſie von Gott aus und führt zu Gott. Joh. 8, 31—36. — Der bisher entwickelte Begriff von „Knecht" iſt inzwiſchen allgemein, und trifft bei allen Chriſten zu. Allein in den Aufſchriften der Briefe wird von Paulus und anderen Apoſteln neben dem gemeinſamen noch ein beſonderes Dienſtverhältniß zu Chriſtus damit bezeichnet. Schon im A. T. hießen die mit der Vollziehung göttlicher Aufträge Betrauten vorzugsweiſe „Knechte Gottes". So Moſes faſt unzählige Mal, Deut. 34, 5. Joſ. 1, 1.; ebenſo David. Auch im N. T. redet Jeſus mit Auszeichnung von Knechten, deren Treue der Herr ſeinen eigenen Haushalt (die Kirche) anvertraut, Luc. 12, 42 ff. vgl. I. Cor. 4, 1—2. II. Cor. 4, 5.; die für ihn mit den anvertrauten Pfunden wuchern, Mtth. 25, 14 ff.; die ausgeſendet werden, zur Hochzeit des Königsſohnes zu laden ꝛc. Dieſe *δȣ̃λοι* im eminenten Sinne ſind die Inhaber des Apoſtelamtes; und in dieſem ſpeciellen Sinne des Amtscharakters ſteht es auch hier, wie denn *δȣ̃λος* ſtatt aller weiteren Amtsbezeichnung bei Jac. 1, 1. Jud. 1, 1. erſcheint. — *κλητὸς ἀπόστολος.* In *δȣ̃λος* wird indeß das Dienſtverhältniß nur überhaupt angezeigt, nicht aber das eigenthümliche des Verfaſſers. Das Individuelle ſeiner Stellung

gibt das Folgende an: „Berufener Apoſtel". Hierdurch wird die Eigenſchaft, in welcher Paulus Chriſto dienſtbar iſt, und mit Angabe der Art, wie er in den Dienſt gekommen, zugleich der Grund und Umkreis der beſonderen Berechtigungen und Verpflichtungen bezeichnet, die er darin behauptet: Er iſt Apoſtel. Dieſe nehmen in der Kirche und im Dienſte Chriſti den erſten Rang ein I. Cor. 12, 28. Eph. 4, 11. Der Zuſatz κλητός könnte auf den erſten Anblick überflüſſig ſcheinen, da im Begriff eines Apoſtels, eines Geſandten, der der Berufung und Beſtellung mit eingeſchloſſen iſt. Allein es iſt dem nicht ſo. Mit dem Worte ἀπόστολος pflegte man damals bereits vorherrſchend den Begriff des Amtes und der Würde zu verknüpfen; die beſondere Art und Weiſe der Beſtimmung hiefür ward nicht immer mitgedacht, und die Benennung im erweiterten Sinne auch auf Gehülfen und andere Theilnehmer im apoſtoliſchen Berufe ausgedehnt. Apſtg. 14, 14. Röm. 16, 7. Phil. 2, 25. Durch κλητός iſt dieſer Begriff verengt, und auf den ſtrengeren Sinn des Wortes beſchränkt. Nicht durch Delegation oder durch Autoriſation von Seiten der früheren Apoſtel war Paulus, wie etwa Barnabas, zu ſeinem Amte gekommen; hatte es ſich auch nicht ſelbſt angemaßt; ſondern Chriſtus hatte ihn unmittelbar dazu berufen, in perſönlicher Erſcheinung ihm das Evangelium und die Miſſion zu deſſen Verkündigung aufgegeben. Apſtg. 9, 21.; 26, 16 ff. Gal. 1, 1. 12 ff. I. Cor. 9, 1. II. Cor. 12, 1 f. Auf dieſen Grund gleicher unmittelbarer Berufung und Ermächtigung, wie bei den übrigen, Luc. 6, 13., behauptet er auch die ganze apoſtoliſche Vollgewalt, gleich den Zwölfen, und wird von ihnen in dieſer Eigenſchaft öffentlich anerkannt. II. Cor. 11, 5. Gal. 2, 6 ff. Dieſe Unmittelbarkeit der göttlichen Sendung und, was damit zuſammenhängt, der Autorität, iſt im Übrigen ausſchließliche Prärogative der Apoſtel, welche, nachdem der Grund durch ſie ein für alle Mal gelegt iſt, in dieſem Sinne Niemanden mehr, weder inner- noch außerhalb der Kirche, zugeſtanden werden kann. Über dem Fundamente der Apoſtel erbaut (Eph. 2, 20.) und zuſammengeſchloſſen, überdieß angewieſen, keinem Evangelium Gehör zu geben, welches wider das überlieferte lautet (Gal. 1, 8.), kann ſie keinem Vorgeben der Art, von welcher Seite es komme, Folge ſchenken. Sie hörete auf, zu

ſeyn, hörete ſie auf, apoſtoliſch zu ſeyn. — Es liegt in *κλητός* überdem der bedeutſame Wink: Die Sendung (Ordinatio) für das kirchliche Lehramt geht nicht von Unten, nicht von der Gemeine aus, ſondern Gott iſt es, welcher, wie Cyprian ſagt, die Biſchöfe macht [a]), für ſeine Kirche die Hirten beſtellt. Die göttliche Berufung, auf dem Grunde des einmal gegebenen Typus, iſt darum ein charakteriſtiſches Merkmal am wahren apoſtoliſchen Lehrkörper. — *ἀφωρισμένος εἰς εὐαγγέλιον Θεȣ̃.* Die vox media *ἀφορίζειν* kann in gutem und ſchlimmen Sinne ſtehen, je nach dem Charakter der Maſſe, von welcher die Abſonderung geſchieht; — Ausſcheidung aus dem Kreiſe der Guten — zur Strafe, Pſ. 57, 4. Mtth. 13, 19., oder aber aus dem der Böſen durch die Gnadenwahl, gleichbedeutend mit *ἐξαιρεῖσθαι,* Apſtg. 26, 17. Dieſe Ausſcheidung des Apoſtels kann genommen werden als die vorzeitliche, durch Prädeſtination, wie er Gal. 1, 15. ſagt: *ὁ ἀφορίσας με ἐκ κοιλίας μητρός μȣ, καὶ καλέσας διὰ τῆς χάριτος αὐτȣ̃* (vgl. Jerem. 1, 5.); und die zeitliche, als Apſtg. 13, 2. jener Rathſchluß in Vollzug geſetzt wurde. In ſo ferne geht die *ἀφόρισις* der Berufung voran. Origenes bemerkt dazu, daß *ἀφωρισμένος* eine Steigerung enthalte, indem die *κλῆσις* auch Solchen zu Theil werden könne, welche deren Zweck nicht erfülleten. Die göttliche *ἀφόρισις* dagegen könne ohne Verwirklichung nicht gedacht werden. Durch dieſe nimmt Gott aus der Geſammtheit dieſes Individuum für ſich heraus (Apſtg. 26, 17.), um es durch ſeine Gnade für ſeine Zwecke zu geſtalten, zum Organ ausſchließlich göttlicher Mittheilungen an und für Andere zu habilitiren. Priusquam te formarem in utero, novi te; et antequam exires de vulva, sanctificavi te, et prophetam in gentibus dedi te; — ad omnia, quae mittam te, ibis, et universa, quae mandavero tibi, loqueris . . . . . Ecce dedi verba in ore tuo, ecce constitui te hodie super gentes, et super regna, ut evellas et destruas, et disperdas et dissipes,

---

a) Cyprian. ep. 45. ad Cornelium p. 134. (Edit. Venet. 1728.). . . . . perficiet divina dignatio, ut Dominus, qui sacerdotes (i. e. episcopos) in ecclesia sua eligere et constituere dignatur, electos quoque, et constitutos sua voluntate et opitulatione tueatur, gubernantes inspirans, ac subministrans etc.

et aedifices et plantes. Jerem. 1, 5. 7. 10. Nach dieſer vollſtändigen Beſchreibung liegt in ἀφορίζεσθαι eben ſo der Begriff der vorzeitlichen Erwählung, als der zeitlichen Befähigung und Autoriſirung von Seite Gottes an die Welt, an welche in deſſen Auftrag und Vollmacht die Sendung geht. Daher nennt Paulus ſein Amt ſchlechtweg eine legatio vicaria Christi. II. Cor. 5, 20. — Das nächſte Ziel dieſer Amtsmancipation iſt das Evangelium Gottes. εὐαγγέλιον, eigentlich das Botenlohn für eine Freudennachricht, II. Kön. 4, 10., dann metonymiſch dieſe ſelbſt, bezeichnet hier in objectivem Sinn den Inbegriff der ganzen chriſtlichen Heilsbereitung in Chriſto, und Θεοῦ kann daher nur Genitiv. subj. ſein, „das Evangelium oder die Heilsveranſtaltung, welche Gott gegründet hat". Vgl. Eph. 3, 8. So verſtand es auch Theophylact. Chryſoſtomus hingegen: „das Evangelium, welches Gott zu ſeinem Gegenſtande hat", — was darum unſtatthaft iſt, weil die folgenden VV. 3—4. ſogleich den Inhalt näher bezeichnen, — die Perſönlichkeit des menſchgewordenen Sohnes Gottes nach den Hauptmomenten ſeiner Erſcheinung. Daraus ergibt ſich dann von ſelbſt, daß εἰς εὐαγγέλιον Θ. gleichbedeutend ſei mit εἰς τὸ ἔργον Apſtg. 3, 2. und εἰς τὴν διακονίαν τοῦ εὐαγγ. Gal. 1, 16. Col. 1, 23. — Der Artikel konnte wegfallen, weil das Relativum mit der näheren Beſtimmung ohnehin nachfolgt. Die Apoſtel ſind, — das iſt die Idee, die ſie von ihrem Amte geben, — ausgeſondert von der Welt und in Gottes Dienſt genommen, um das von Gott für die Welt veranſtaltete Heil aller Welt zu verkünden, und ſie zur Ausſöhnung mit Gott einzuladen. Der kürzeſte Ausdruck dafür I. Cor. 4, 1., die genauere Beſchreibung II. Cor. 5, 18—21.

V. 2. Der Apoſtel findet es der apologetiſchen Tendenz des Briefes und den Umſtänden, da er mit einer ihm fremden Gemeine das erſte Mal in Verkehr tritt, angemeſſen, dem Worte „Evangelium" eine überſichtliche Begriffsbeſtimmung beizufügen, die zwiſchen dem Anfangs- und Endpunct den ſummariſchen Inhalt und deſſen innere Begründung zuſammendrängt. ὃ προεπηγγείλατο διὰ τῶν προφητῶν αὐτοῦ ἐν γραφαῖς ἁγίαις. Damit kündiget er das Evangelium als die wahre, weil in ſich Eine ausſchließliche und univerſelle Heilsanſtalt den Leſern an. Obgleich erſt erſchienen,

und in der Welt durch die Apoſtel bekannt gemacht, iſt es gleichwohl nichts Neues, ſondern jenes Eine und Uralte, das von Anfang immer war, nur dereinſt von Gott verheißen, jetzt gegeben, dereinſt als Künftiges angekündet, jetzt als Erſchienenes verkündet. Dieſe alle Zeiten umſpannende Einheit, welche das Evangelium ſchon an den Anfang der Menſchengeſchichte feſtknüpft, läuft in geſchichtlicher Folge fort in den Weiſſagungen des A. T. *διὰ τῶν προφητῶν αὐτȣ̃.* Die beiden Teſtamente ſind im Urſprung, Grund und Ziele Eins. Der hier die Apoſtel beſtellt, hat dort die Propheten zu Organen erwählt, und durch ſie das voraus angekündet, was er in jenen verkündet. Non enim voluntate humana allata est aliquando prophetia, sed Spiritu s. inspirati locuti sunt sancti Dei homines. II. Petr. 1, 20 sq. Indem er ſagt: *διὰ τῶν προφητῶν αὐτȣ̃*, wird die Geſammtheit der prophetiſchen Ausſprüche auf Gott als deren eigentlichen Urheber zurückgeführt, der durch den Mund der Propheten geredet, Luc. 1, 70.; denſelben Gott, der in der Zeit der Erfüllung in ſeinem Sohne zu uns geſprochen. Hebr. 1, 1. Die apologetiſche Begründung des Chriſtenthumes hat an der altteſtamentlichen Prophetie die feſteſte, unüberwindliche Stütze. — Dieſe ſind aber niedergelegt „in heiligen Schriften", *ἐν γραφαῖς ἁγίαις*, der Artikel fehlt gewiß aus keinem andern Grunde, als, weil er nicht ſo faſt das Corpus der canoniſchen Bücher des A. T., ſondern vielmehr deren auszeichnenden höhern Charakter hervorheben will. Der Accent liegt alſo auf *ἁγίαις*. Haben die Propheten aus göttlicher Eingebung geſprochen, was ſie geſprochen, ſo haben ſie unter gleicher Einwirkung auch die Weiſſagungen aufgezeichnet; und die ſie befaſſenden Schriften ſind alſo nicht bloß heilig um deſſen willen, was ſie enthalten, ſondern auch um deſſen willen, von welchem ſie mittelbar ſtammen. Tragen ſie aber göttliche Signatur, ſo ſind ſie unter dieſem Siegel auch beweiskräftig. Das Epitheton *ἁγίαις* iſt hier von entſcheidendem Gewicht; während es außerdem nirgends mehr im N. T. mit *γραφαί* verbunden erſcheint. Es iſt kaum nothwendig, beſonders zu erinnern, daß *προφητής* hier im weiteren Sinne auf Alle auszudehnen ſei, durch welche Weiſſagungen über die Perſon und das Reich Jeſu Chriſti gegeben worden ſind, von Moſes an bis zum Erlöſchen des Prophetenthumes.

V. 3—4. *Περὶ τȣ̃ υἱȣ̃ αὐτȣ̃, τȣ̃ γενομένȣ ἐκ σπέρματος Δαυῒδ κατὰ σάρκα.* An ſich könnte *περὶ* mit *εὐαγγέλιον* V. 1. oder mit *προεπηγγείλατο* verbunden werden. Die folgenden Aoriſte begünſtigen auch die erſtere Verbindung, und Juſtiniani zieht ſie vor; allein letztere, die auch Theodoret hat, iſt beſſer. Erſtlich conſtruirt ſich *εὐαγγέλιον* in obigem Sinne nie mit *περί*, nicht einmal das Verbum; dann iſt auch ein Hyperbaton, wenn auch bei Paulus keine Seltenheit, doch nie ohne genügenden Grund anzunehmen. Die Verbindung mit *προεπηγγείλ.* hebt die grammatiſche Anomalie und gibt der Gedankenabfolge Stetigkeit. Sobald nemlich erinnert iſt, Gott habe, was das Evangelium von ihm Geſchichtliches enthält, von ſeinem Sohne vorausgeſagt, ſo berührt er ſogleich die beiden Hauptmomente davon, — die Erniedrigung in der Fleiſchwerdung, und die Erhöhung des Eingefleiſchten zur Rechten Gottes. — *υἱὸς αὐτȣ̃*, noch genauer VIII, 32. *υἱὸς ἴδιος* daſſelbe, was Joh. 1, 18.; 3, 16. *υἱὸς αὐτȣ̃ ὁ μονογένης*, der naturweſentliche Sohn, welchem kraft und in Folge der Erzeugung die volle Gottheit des Vaters innewohnt Col. 1, 19.; 2, 9. und darum Gottes eigener Sohn und Eingeborner heißt und iſt. Abgeſehen von Hebr. 1, 2 ff. und einzelnen Ausdrücken, kann nicht geleugnet werden, daß die Lehre von der Homouſie des Sohnes, wie ſie das Nicänum gegen Arius ausgeſprochen, dem pauliniſchen Lehrbegriff zu Grunde liege. Mehr davon bei IX, 5. Köllner's neuerdings wiederholte Behauptung, daß *υἱὸς* hier Amtsname ſ. v. a. Meſſias ſei, ſchon unbegründet an ſich, wird auch durch das Folgende widerlegt: *τȣ̃ γενομένȣ ἐκ σπέρματος Δ.* Der erſte Punkt, womit die Prophetie in Chriſto zur Geſchichte wird, iſt die Fleiſchwerdung aus David's Blut. Das Pronomen ei im Texte der Vulgata findet ſich, wenn auch ſehr frühe, doch nur bei wenigen Lateinern, bei Griechen nirgends. Der Ausdruck *γίνεσθαι*, in welchem Paulus, vgl. Gal. 4, 4. mit Joh. 1, 1.; 3, 14. zuſammentrifft, hebt auf das Beſtimmteſte hervor, was Gottes Sohn in der Zeit wurde, gegen das, was er im Anfang und vor dieſem Werden war, ehe er ſich ſelbſt entäußerte, und die Gottes-Geſtalt mit der Knechtes-Geſtalt vertauſchte. Phil. 2, 6 ff. Reſtringirt und genauer beſtimmt wird der Begriff *γενομένȣ* durch *ἐκ σπέρματος Δαυῒδ κατὰ σάρκα.*

Er wurde geboren, wie voraus geſagt, aus David's Blut. Vgl. über dieſe Verheißung II. Kön. 7, 12., Pſ. 88, 4. 37. und Pſ. 131, 11.: Juravit Dominus David veritatem et non frustrabitur eam: De fructu ventris tui ponam super sedem tuam. So ward durch die Verheißung die Erwartung aus der Allgemeinheit auf die Eine Familie verengt und beſchränkt; dieß, als erſtes Kennzeichen des Meſſias gefordert, Joh. 7, 42., und traf bei Jeſus zu Mtth. 1, 1. 16. cf. Luc. 1, 32. Darum ward hierauf in der Apologie gegen die Juden, nicht minder aber in dem Kampfe gegen die falſche Gnoſis auf die folgende Beſtimmung Gewicht gelegt: *κατὰ σάρκα.* Nicht in allem und jedem Sinne iſt Gottes Sohn geworden, aus David's Geſchlecht geworden, ſondern nur in Anbetracht des Fleiſches. Das „geworden" iſt ſomit beſchränkt auf deſſen Aneignung der menſchlichen Natur. So vielfältig der bibliſche Sprachgebrauch des Wortes *σάρξ* iſt, ſo unzweideutig iſt hier der Sinn durch das gegenüberſtehende *κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης* fixirt. Außer ſeiner erſten und Grundbedeutung bezeichnet nemlich *σάρξ* per synecdochen das ganze menſchliche Weſen, deſſen Specificum das Fleiſch iſt, im Gegenſatze zur Gottheit, deren Weſen Geiſt iſt. Joh. 4, 24. Eine Genealogie gibt es nur allein in und nach dem Fleiſche; dieſes iſt aber auch das einzige Bindemittel, womit der gottgeborne Sohn in die Einheit und Gemeinſchaft unſeres Geſchlechtes eingeboren ward, wie mittels deſſelben die Menſchheit unter ſich in Eins vereiniget, weil aus Einem erwachſen iſt. Indem aber geſagt wird: *γενομένου κ. σ.*, ſo iſt Ein und Derſelbe vermöge der Fleiſchwerdung aus David's Stamm eben ſo real David's Sohn, als Gottes Sohn kraft ſeiner Geburt aus Gott. Und das iſt's, was nach Paulus II. Tim. 2, 8. die Väter gegen die doketiſirenden Gnoſtiker auf dem Grund der Geſchichte ſo nachdrucksvoll vertheidigt haben. Es hing und hängt an der Wahrheit dieſer Thatſache die des Glaubens und alles Heiles, weil die Wahrheit der Erlöſung. — Im Übrigen faßt *κατὰ σάρκα* die Summe aller Zuſtände in ſich, in welche Gottes Sohn mit der Fleiſchwerdung eingegangen iſt; daher eilt er ſogleich von dieſem zum nächſten großen Momente fort, dem ſeiner Erhöhung zur Rechten Gottes. Mehr durch die Vielheit der Auslegungen, als an

ſich iſt V. 4. ſchwierig geworden: *τῦ ὁρισθέντος υἱῦ Θεῦ ἐν δυνάμει.* Den erſten Anſtand gibt *ὁρισθέντος,* wofür die Vulgata mit auffallender Abweichung liest praedestinatus, — eine Leſeart, welche ſich außer ein paar griechiſchen Vätern ſonſt nur bei Lateinern, aber ſelbſt da nicht überall findet, und daher, wenn auch alt (bei Irenäus ſchon), doch ſicher unächt iſt. Tertullian, Hilarius haben destinatus, und Rufinus verwirft ausdrücklich die andere. Warum man ſich aber bei dieſem Worte ſo lange aufhielt, war dieſes: Man betrachtete V. 3 u. 4. häufig, in älterer und neuerer Zeit, als Gegenſätze in der Art, daß von Einer und derſelben Perſon dort die menſchliche Seite, hier aber die göttliche Natur hervorgehoben werde. Bezeichnete nun *γενομένῦ κατὰ σάρκα* die in der Zeit erfolgte Einfleiſchung, ſo mußte folgerichtig *ὁρισθέντος υἱῦ Θ. ἐν δυνάμει κατὰ πν. ἁγ.* ihn in ſeinem ewigen Gotteswesen darſtellen. Nur war mit *ὁρισθέντος υἱῦ Θ.* nicht recht abzukommen. *Ὁρίζειν* bedeutet nemlich in der alten, wie in der neuteſtamentlichen Gräcität überall: definire, determinare, constituere. So gebraucht es auch Ignatius ad Ephes. c. 3. von der Einſetzung der Biſchöfe, *ὁρισθέντες ἐπίσκοποι.* Aber dieß gab nicht den gewünſchten Sinn. „Der als Gottes Sohn in Allmacht dem Geiſte der Heiligung, d. i. der Gottheit nach, durch die Auferſtehung von den Todten, beſtimmt, aufgeſtellt worden iſt", — dieſes ſtieß eben ſo wider das Dogma von der Präexiſtenz des Sohnes Gottes als ſolcher, als auch wider den Sinn des Paulus, wenn nach dem *γενομένῦ* überhaupt ein vernünftiger Sinn darin liegen ſoll. Chryſoſtomus eröffnete einen Ausweg. Er erklärte *ὁρισθέντος* ſynonym mit *ἀποφανθέντος, δειχθέντος, κριθέντος,* in dem Sinne: der aus David's Samen Gewordene ſei durch das Wunder der Auferſtehung als das, was er ſeiner Natur nach und von Ewigkeit iſt (in der Fleiſchwerdung aber verhüllt ward), öffentlich gezeigt, dargethan, ſeine Gottheit uns kund gemacht worden. Olshauſen zwar geſteht, daß von *ὁρίζειν* dieſe Bedeutung nirgends erſcheine; Tholuck ferner bemerkt, aus der Auferſtehung Chriſti folge noch nicht nothwendig, daß er Gottes Sohn ſei, und gibt dem *ἐξ ἀναστάσεως* daher eine andere, wenn auch unhaltbare Faſſung. Rückert verhehlt ſich nicht die Mangelhaftigkeit des Beweisgrundes, meint aber, Paulus habe nun einmal ſo

gefolgert. Andere endlich erklären ſich die Stelle ſo: Chriſtus lehrte vor ſeinem Tode, er ſei Gottes Sohn; dieſe ſeine Lehre wurde durch die Auferſtehung beſtätiget, ſomit wurde er alſo wirklich durch die Auferſtehung für uns als Sohn Gottes gezeigt und evident dargeſtellt. — Wir aber können dieſer, wiewohl weit verbreiteten Auffaſſung nicht ganz beiſtimmen. Daß V. 3 u. 4. keine deſcriptiven Gegenſätze zu bilden haben, verräth ſchon der Abgang des adverſativen δέ, überhaupt jeder Partikel. Nur eine ſummariſche Anzeige deſſen wird bezweckt, was das Evangelium vom Sohne Gottes berichtet, — ſeine Fleiſchwerdung und Erhöhung. Dem Worte ὁρίζειν ſeine gewöhnliche Bedeutung zu entziehen, müſſen wir um ſo mehr Bedenken haben, als, abgeſehen davon, daß ὁρισθέντος keinen rechten Gegenſatz zu γενομένου bilden würde, dieſes mehr als einmal im N. T. und immer in derſelben Bedeutung erſcheint. So Apſtg. 17, 26. 30. Hebr. 4, 7. Petrus ſagt Apſtg. 10, 38—42.: αὐτός (der leidende und auferſtandene Chriſtus) ἐστιν ὁ ὡρισμένος ὑπὸ τοῦ Θεοῦ κρίτης ζώντων καὶ νεκρῶν. Der Gedanke aber iſt: Derſelbe, welcher in der Fleiſchwerdung in tiefſte Schwäche ſich erniedriget hat als Menſchenſohn, ſei (nun) erhoben worden in Machtherrlichkeit als Gottesſohn. In derſelben Gedankenabfolge, nur ausführlicher, bringt Paulus dieſelbe Vorſtellung Phil. 2, 6 ff. Ὃς (Ἰησοῦς Χριστός) ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων (entſprechend unſerm περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ) ... ἑαυτὸν ἐκένωσε, μορφὴν δούλου λαβών, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος (unſer γενομένου κ. σ.) ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν ..... *διὸ καὶ* ὁ Θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσε ... ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ πᾶν γόνυ κάμψῃ (unſer ὁρισθέντος υἱοῦ Θ. ἐν δυνάμει). Man vergl. noch Eph. 1, 19 ff. Hebr. 2, 9 ff. Luc. 24, 26. Beides erzählt das Evangelium von Chriſtus, daß *derſelbe*, welcher als David's Sohn im Fleiſche diente, als Gottes Sohn, zur Allgewalt erhoben, throne. Wie er denn nach der Auferſtehung von ſich ſagt: „Mir iſt gegeben alle Macht im Himmel und auf Erden". Mtth. 28, 18. Zu dieſer Auffaſſung von ὁρισθέντος, als bleibender Erhöhung des Menſchgewordenen, ſchickt ſich gut das ἐν δυνάμει, die mit Allmacht gebietende und herrſchende Gewalt, Phil. 3, 21. — die *Majeſtät*. Der Sache nach iſt dieſer Ausdruck ὁρισθ. ἐν δυνάμει gleichbedeutend mit καθῆσθαι ἐκ δεξιῶν τῆς δυνάμεως.

Apſtg. 7, 55. Wie er mit der Geburt dem Fleiſche nach als Menſchenſohn in die Schwäche und das Elend des Fleiſches, ſo iſt er in jene für immer eingetreten als Gottes Sohn, *κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν*. Der Gegenſatz erläutert dieſe Begriffsergänzung von *ὁρισθέντος*. Umfaßt V. 3. die Zuſtändlichkeit, in welche Gottes Sohn laut des Evangeliums einging in und mit der Annahme unſeres Fleiſches: ſo V. 4. die, in welche der Fleiſchgewordene kraft ſeines Gotteswesens erhoben wurde in und mit der Auferſtehung von den Todten. *πνεῦμα ἁγιωσύνης* könnte an ſich auch für *πνεῦμα ἅγιον* hingenommen werden. Wirklich findet ſich die göttliche Natur Chriſti bei Paulus ſo bezeichnet, I. Tim. 3, 16. Hebr. 9, 14. Indeß ſcheint „Heiligungsgeiſt" doch mehr ſagen zu wollen. Das Attribut *ἁγιωσύνη* iſt dem *πνεῦμα* im abſoluten Sinne beigelegt, dieſer ſomit der Quell, der alle Heiligung in ſich umfaßt, von ſich aus in die Creatur überſtrömt; — welcher mit ſeiner Ueberwucht auch die menſchliche Weſenheit in die Gottesglorie aufnimmt und in's Geiſtige bleibend verklärt, wie vorher auf eine Zeit die Natur des gebrechlichen Fleiſches deſſen göttliches Weſen umfangen und umhüllet hatte. *ἁγιωσύνη* bezöge ſich alſo auf die formelle Manifeſtation des Geiſtes, in wie ferne dieſer nemlich das Menſchliche in ſeine Natur, — die des Göttlichen transformirt. Ich meine dieß in dem Sinne, wie Paulus II. Cor. 3, 18. ſich ausdrückt: In eandem imaginem (Domini) transformamur a claritate in claritatem tamquam a Domini Spiritu. Vgl. I. Cor. 15, 44—49. Gottes Geiſt wirkt Heiligung, die Form der Heiligung iſt Verklärung. Dieſes bleibende Hervortreten der Gottes-Sohnes-Würde hebt an mit der Auferſtehung von den Todten. *ἀνάστασις νεκρῶν* ſtatt *ἐκ νεκρῶν*, wie Apſtg. 26, 23., macht keine Schwierigkeit; mehr aber *ἐξ*. Die, welche *ὁρίζειν* = declarare nehmen, faſſen *ἐκ* in einer etwas ungewöhnlichen Bedeutung als Grund, wodurch ſ. v. a. *διά*. Aber viel paſſender iſt ſeine oft wiederkehrende Bedeutung des Terminus temporis a quo. Denn daß *ἐκ* in dieſem Sinne im N. T. nicht vorkomme, wie Eſtius behauptet, widerlegt ſich aus Luc. 8, 27. Apſtg. 9, 33.; 24, 10. ꝛc.; von einer Abfolge der Zuſtände gebraucht II. Cor. 4, 6., von einer anhebenden Reihenfolge Apſtg. 26, 23. Jene immerwährende

Ein- und Feſtſetzung in die Gottesmajeſtät erfolgte mit dem Momente ſeiner Wiedererſtehung von den Todten, wie der Augenblick der Conception, womit ſein γίνεσθαι κατὰ σάρκα anhob, der Anfangspunkt ſeiner Selbſtentäußerung in der irdiſchen Erſcheinung war, die im Kreuzestode ihre Spitze und ihr Ende erreichte. So Eph. 1, 20. Quam (operationem potentiae) operatus est (Deus) in Christo, suscitans illum a mortuis, et constituens ad dextram suam in coelestibus, supra omnem principatum et potestatem ... et omne nomen, quod nominatur non solum in hoc saeculo, sed etiam in futuro; et omnia subjecit sub pedibus ejus etc. Vgl. über die gleiche Sachverbindung Apſtg. 3, 13.; 5, 30 f. — So ſtellt ſich heraus, daß die fragliche ὅρισις zunächſt objectiv nur die Erhöhung des fleiſchgewordenen Gottes-Sohnes in ſeine göttliche Glorie ausdrücke, welche ſeiner tiefſten Erniedrigung im Fleiſche folgte; ich ſage: zunächſt, dem Wortſinn und Context nach; denn allerdings war damit auch die Kundmachung Seiner, als des Sohnes Gottes, geſchichtlich verknüpft; nur iſt dieſe Folge, nicht der Grund, liegt nicht im Wortſinn, ſondern iſt bloß Corollar. — Jetzt, nachdem er ſo Anfang und Ende des Evangeliums kurz berührt, und alle dazwiſchen liegenden Thatſachen mit einbegriffen, führt er endlich dieſen Sohn Gottes ſelbſt ein mit dem Namen, der Alles in ſich umfaßt: „Jeſus Chriſtus, unſer Herr". Über die Bedeutung des Namens Jeſus enthält Mtth. 1, 21. authentiſchen Aufſchluß. Indem er uns Röm. 3, 25. heil machte von den Sünden, ward er, was ישׁע ausdrückt, Heiland. Χριστὸς iſt der Name des Amtes und der Würde. Die Weihung oder Heiligung Jemandes für den Dienſt oder zum Organe Gottes geſchah durch Salbung mit Oel, ſo bei der Initiation zum Prieſteramt Exod. 29, 29. Levit. 8, 12., zur Königswürde I. Kön. 9, 16. II. Kön. 2, 4. 7. ꝛc., zum Prophetenamte III. Kön. 19, 15. Jeſus vereinigte die vorher vertheilten Ämter und Würden in ſich zur Einheit, gab dem Typus ſeine reale und ideale Wahrheit. An die Stelle des Signum trat das Signatum, die Gottheit, — der Quell aller Heiligung, die ihm mit der Fülle ſeiner Gotteswesenheit immanent innewohnte Col. 1, 19.; 2, 9. Apſtg. 10, 38. Daher ſeine Benennung Χριστὸς κατ᾽ ἐξοχὴν Pſ. 2, 2. Dan. 9, 25. ꝛc. In dem Namen

Χριστὸς iſt der weitere κύριος ἡμῶν bereits dem Gedanken nach mitbegriffen, wie denn beide ſynonym ſtehen. Apſtg. 2, 36. Jeſus iſt „Herr“, in wie ferne ihm Gott ſeit der Auferſtehung und Erhöhung zur Rechten Alles unterworfen hat, Eph. 1, 19 ff., und ihm, dem Erlöſer und König, das Univerſum, das durch ihn geſchaffen, auch hörig geworden iſt Col. 1, 18. Vgl. das Übrige oben V. 1. Dieſe drei Namen ſind ſomit der Inbegriff aller der Beziehungen, welche durch die Incarnation und die Auferſtehung des Sohnes Gottes zwiſchen ihm und uns begründet worden ſind.

V. 5—6. Ganz zweckmäßig ſchließt Paulus, nachdem er der Begründung des Evangeliums durch die Weiſſagungen, und ſeines Inhaltes der Hauptſache nach, — der Incarnation und der Erhöhung des Sohnes Gottes, — gedacht hat, in der Überſchrift noch weiter an die enge Beziehung, in welche er zu Chriſtus und dem Evangelium ſteht. Der Zuſammenhang bot ihm Gelegenheit, noch genauer, als dieß V. 1. geſchehen iſt, über Urſprung, Ziel und Umfang ſeiner Miſſion ſich auszuſprechen, und damit ſein Schreiben, wenn auch in allgemeinſter Form, zu motiviren: *δι' ὃ ἐλάβομεν χάριν καὶ ἀποστολήν.* Der Gebrauch der Präpoſition *διὰ* als causa intermedia iſt bei Paulus nicht conſtant. Gal. 1, 1. heißt es: *ἀπόστολος, οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων, οὐδὲ δι' ἀνθρώπου, ἀλλὰ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ Θεοῦ πατρός.* cf. I. Cor. 1, 9. Es kann eben ſo gut die causa primaria bezeichnen; und ein beſonderes Gewicht darf ſomit nicht darauf gelegt werden. Der Gedanke bleibt derſelbe: In der Unmittelbarkeit der Sendung ruht ſeine göttliche Beglaubigung und Ermächtigung. *χάριν καὶ ἀποστολὴν* nehmen Chryſoſtomus, Eſtius, Cornelius a Lap., Juſtinian als Hendiadys, — „Gnade der Apoſtelwürde“, während Auguſtin unter *χάρις* die allgemeine Erlöſungsgnade, unter *ἀποστολὴ* die ſpecielle ſeiner Apoſtelwürde, unter den Neuern Tholuck die Bekehrungsgnade verſteht, und dieſe Deutung durch I. Tim. 1, 14. erläutert. Sprachlich gehen dieſe Erklärungen alle an. Allein Paulus ſpricht doch oft, wenn er von ſeiner Sendung zu reden kömmt, von einer ihm vorzugsweiſe verliehenen Gnade. Er meint damit immer das Außerordentliche ſeiner, — des Verfolgers, — göttlichen Auserwählung und Beſtimmung, die Heidenvölker zum Glauben zu führen. Apſtg. 9, 15.; 22, 15. 21.; 26, 16 ff. So

drückt er ſich auch unten aus, XV, 15 f. ... propter gratiam, quae data est mihi a Deo, ut sim minister Jesu Christi in gentibus etc. Gal. 1, 15. ὁ καλέσας (με) διὰ τῆς χάριτος αὐτȣ͂, ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτȣ͂ ἐν ἐμοὶ, ἵνα εὐαγγελίζωμαι αὐτὸν ἐν τοῖς ἔθνεσιν. II. 7—9.: ἰδόντες, ὅτι πεπίστευμαι τὸ εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας, καθὼς Πετρὸς τῆς περιτομῆς· ὁ γὰρ ἐνεργήσας Πετρῷ εἰς ἀποστολὴν περιτομῆς, ἐνήργησε καὶ ἐμοὶ εἰς τὰ ἔθνη· καὶ γνόντες τὴν χάριν τὴν δοθεῖσάν μοι κτε. — Eph. 3, 2. 8. Wenn Theodoret daher die Summe der zu dieſem Berufe ihm gewordenen außerordentlichen Gnadengaben unter χάρις verſteht, ſo hat er unſerer Anſicht nach ſo Unrecht nicht. Schon der fortlaufende Contert: εἰς ὑπακοὴν πίστεως ἐν πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν, — fordert, daß das Außerordentliche, was Paulus ſonſt an ſeinem Apoſtolate anerkennt, und gerne in dem Worte χάρις zuſammenfaßt, auch hier im Begriffe unterſchieden werde. Wollte man daher auch bei der erſten Auffaſſung ſtehen bleiben, ſo müßte dennoch ἀποστολή durch χάρις ſcharf betont, mit εἰς ὑπακοὴν π. ἐν πᾶσι τ. ἐθν. engſtens in Einen Begriff verbunden, ſomit in dem ſo Unverdienten ſeiner Erwählung und Beſtellung zu dieſem ausgedehnten Apoſtelamte die beſondere Gnade deſſelben herausgehoben werden. — Das Ziel nemlich, wozu die Gnade Gottes ihn eigens auserkoren und gekräftiget, ihm mit den übrigen Apoſteln gleiche Miſſion, gleiches Amt und gleiche Würde übertragen, — war die Bekehrung aller Heidenvölker zum Evangelium. εἰς ὑπακοὴν πίστεως ἐν πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν, läßt ſich abermals doppelt erklären: „um alle Völker zum Gehorſam zu führen, der aus dem Glauben kömmt", oder: „zum Gehorſam gegen den Glauben", d. h. damit ſie dem Glauben (πίστις = doctrina fidei) ſich hingeben. Nimmt man die erſtere Erklärung, ſo kann πίστις abermals objectiv, oder aber ſubjectiv als theologiſche Tugend begriffen werden. Vergleicht man aber Stellen, wie X, 16. II. Cor. 10, 5. Apſtg. 6, 7. multa turba sacerdotum obediebat fidei; — namentlich aber XVI, 26., wo durch dieſelbe Formel εἰς ὑπακοὴν πίστ. im nemlichen Zuſammenhange, wie hier, das eigentliche Endziel des Apoſtolats wie des Evangeliums angedeutet wird: ſo bleibt kein Zweifel übrig, πίστις ſei in erſterer Bedeutung, und der Sinn ſo zu faſſen: Die Beſtimmung ſeiner

gnadenvollen Berufung und Miſſion ſei, den Glauben allenthalben zu predigen, aber nicht bloß zu predigen, ſondern auch dahin zu arbeiten, daß ihm von allen Völkern Gehör gegeben, gehuldiget und nachgelebt werde. — ἐν πᾶσι τοῖς ἔθνεσι wird zunächſt am beſten an εἰς ὑπακ. π., nicht an ἀποστολήν angeſchloſſen. In letzterem Falle würde hier ſo gewiß als an allen parallelen Orten εἰς πάντα τὰ ἔθνη ſtehen. Cf. XV, 16.; XVI, 26. Gal. 2, 8. — Wohl aber muß ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ zu ἀποστολὴ gezogen werden. ὑπέρ kann hier zwar nicht, wie Eſtius will, vice bedeuten, — es müßte ſonſt ὑπὲρ αὐτοῦ heißen (vgl. II. Cor. 5, 20.); doch aber ſteht es mit dem Begriffe der Übernahme einer fremden Sache, alſo in ſo ferne auch der Stellvertretung. IX, 3. Luc. 9, 50. Damit iſt der doppelte Zweck der Sendung angegeben, der freilich in der Sache Einer iſt: alle Welt des Evangeliums inne, dadurch Chriſto unterthan, des Heiles theilhaft, zugleich aber mit der Ausdehnung der Kirche den Namen Jeſu Chriſti und durch dieſen den Namen Gottes des Vaters auf Erde glorreich zu machen. Das war die große Aufgabe, welche die außerordentliche Gnade ſeinem Apoſtolat geſetzt hatte: alle Völker der Erde durch Predigt und liebethätigen Glauben zu Einem Reiche unter Jeſus Chriſtus zu vereinigen, damit wie aus Einer Bruſt, Einem Mund Gott dem Vater durch ſeinen Sohn gehuldigt würde. — Der Verſuch, ὑπὲρ τ. ὀνομ. mit εἰς ὑπακοὴν πιστ. zu verbinden, ſcheint uns wenigſtens nicht recht ſtatthaft: „um ſie zum Gehorſam gegen den Glauben für ſeinen Namen zu führen". Erſtlich liegt ἐν πᾶσι τ. ἔθνεσι dazwiſchen; dann hat πιστεύειν ὑπὲρ τοῦ ὀνομ. κτε. etwas ſehr Hartes. Die Bekehrungen waren Zweck der Miſſion, aber zugleich auch Mittel, in wie ferne ſie die Verherrlichung des Namens Jeſu Chriſti erzielten. Apſtg. 9, 15. iſt dieſes ſo ausgedrückt: Quoniam vas electionis est mihi iste, ut portet nomen meum coram gentibus et regibus et filiis Israel. —

V. 6. Nachdem Paulus die Univerſalität ſeines von Chriſtus ihm aufgetragenen Apoſtolats ausgeſprochen, ſubſumirt er darunter die Römer als beſonderes Volk: ἐν οἷς ἐστε καὶ ὑμεῖς, κλητοὶ Ἰ. Χροῦ. Er gründet darauf ſeine Berechtigung, ſich an die Römer zu wenden. Da er alle Völker zum Gehorſam des Glaubens zu bringen die Aufgabe hat, ſo erſtreckte ſeine Sendung ſich

auch auf ſie; und zwar ſchon an ſich, als zu den πᾶσι gehörig, dann aber noch beſonders darum, weil ſie bereits κλητοὶ Ἰ. Χρσ. waren, ſomit in der ausgedehnten Miſſion des Paulus eine Beſtimmung Jeſu Chriſti zu verehren, mithin ihm Gehör zu geben die Verpflichtung hatten. κλητοὶ Ἰ. Χρσ. kann an ſich heißen: von Jeſus Chriſtus, oder zu ihm Berufene. Der Apoſtel dachte wohl Beides. Jedenfalls gibt er damit, daß die Berufungsgnade ſich an ihnen wirkſam erwieſen, zu erkennen, daß ſie den für die Ausbreitung des Namens Jeſu unter allen Völkern beauftragten Apoſtel auch ihrerſeits aufzunehmen hätten.

V. 7. Nach dieſer durch die Verhältniſſe veranlaßten Verlängerung der Aufſchrift folgt endlich die Benennung der Gegrüßten, und mit dem Gruße die eigentliche Widmung des Schreibens. Anſtatt aber einfach zu ſetzen: „An die Kirche" oder: „An die Gläubigen zu Rom", — erweitert er auch hier, und bezeichnet ſie nach dem durch Chriſtus vermittelten neuen Verhältniß zu Gott: *πᾶσι τοῖς ȣ̃σιν ἐν Ῥώμῃ ἀγαπητοῖς Θεȣ̃, κλητοῖς ἁγίοις.* Damit ruft er ihnen gleich an der Spitze des Briefes in Erinnerung, wie, und wozu ſie berufen worden ſeien. Die Liebe Gottes iſt unſerer Liebe, unſerem Verdienſte vorangegangen, V, 8.: Commendat charitatem suam Deus in nobis, quoniam cum adhuc peccatores essemus, secundum tempus Christus pro nobis mortuus est. I. Joh. 4, 10. In hoc est charitas, non quasi nos dilexerimus Deum, sed quoniam ipse prior dilexit nos. Beweis dieſer Liebe Gottes gegen ſie iſt die Berufung der Römer nach gnädiger Vorherbeſtimmung; Effect derſelben Alles, was ſie durch den Glauben bereits empfangen haben. Nihil autem praestabilius in hac mortali vita optari potest, quam ut quis a Deo diligatur, cujus amor actuosus est et efficax, quique coelestia et divina bona largitur. Antevertit enim quidquid est in creatis boni vel laudabile, nec diligit benevolentia dignos, sed ipse sua benevolentia dignos facit. Juſtinian in h. l. — Mehr zu V, 5 ff. — *κλητοῖς ἁγίοις.* Offenbar iſt *κλητοὶ* das beſtimmende Epitheton, *ἅγιοι* das Beſtimmte, oder, wie Auguſtin ſich ausdrückt: Non ideo vocati sunt, quia sancti erant; sed ideo sancti effecti, quia vocati sunt. Die Hebräer gebrauchten das Wort *ἅγιος*, קָדוֹשׁ von Perſonen und Sachen, die vom Gemeinen,

bloß Natürlichen und Irdiſchen ausgeſchieden, Gott zugeeignet, geweihet waren. Daher führt Iſrael im A. T. dieſes auszeichnende Prädicat, weil Gott es aus allen Völkern heraus genommen, durch einen Bund als ſein Volk mit ſich verknüpft, und ſeinen Willen als ſtehendes Geſetz bei ihnen niedergelegt, dieſe aber ihm gehuldigt hatten. Das: „Ich will euer Gott, und ihr ſollt mein Volk ſeyn", entſpricht dem Sinne unſerer Stelle. Eben ſo: „Ihr ſollt heilig ſeyn, weil Ich heilig bin". Levit. 11, 44.; 19, 2. Vgl. Exod. 19, 5 f. Und es iſt ganz unrichtig, wenn Rückert meint, bei dem Worte קָדוֹשׁ habe das A. T. kaum an eine gottgefällige Geſinnung und Handlungsweiſe gedacht, ſondern nur an das abstracte „Abgeſondert-, Auserwähltſeyn". Eine paraphraſirende Begriffsbeſtimmung liefert Eph. 1, 4.: *καθὼς ἐξελέξατο ἡμᾶς .... εἶναι ἡμᾶς ἁγίȣς καὶ ἀμώμȣς κατενώπιον αὐτȣ̃ ἐν ἀγάπῃ*, — womit zugleich *κλητὸς* erklärt iſt. Die Berufung bringt Heiligung durch ſacramentale Reinigung und Einigung mit Gott; und bedingt ſittliche Heiligung, — Makelloſigkeit in Geſinnung und Wandel auf Seite der Chriſten. — Auf die Dedication folgt endlich die Begrüßung in Form eines Segenswunſches. *χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ Θεȣ̃ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίȣ Ἰησȣ̃ Χριστȣ̃.* Ein Anakoluth iſt nicht vorhanden. Die Formel iſt nur erweitert, und den religiöſen Verhältniſſen angemeſſen; im Übrigen nach alter Sitte gehalten. Statt des ſonſt üblichen *χαίρειν* hier *χάρις ὑμῖν κτε.* *χάρις* = חֵן, Gunſt, Huld, Gnade, Wohlwollen als Geſinnung, dann mit Inbegriff alles des Guten und Beſeligenden, was von ihr ausfließt. Voran ſteht *χάρις*, weil die *εἰρήνη* durch ſie vermittelt, — Gnade das Charakteriſticum der apoſtoliſchen Predigt iſt. *εἰρήνη* = שָׁלוֹם bezeichnet nach ſeinem Etymon שלם, vollendet ſeyn, in einem gebrechenloſen Zuſtande ſich befinden, daher Zuſtand der Ruhe und des Wohlſtandes, welche im Gefolge des Friedens ſind, der Friede mit ſeinen Segnungen. Pſ. 84, 9.: Loquetur (Deus) pacem in plebem suam. Pſ. 121, 6.: Rogate, quae ad pacem sunt Jerusalem, et abundantia diligentibus te. Vgl. Luc. 19, 42. Die Hebräer bedienten ſich dieſes Wortes bei Begrüßungen: שָׁלוֹם לְךָ Richt. 19, 20.; wie die

Griechen ihres χαῖρε, χαίρετε, welches daher auch im N. T. in demſelben Sinne, wie pax vobis, Mtth. 28, 9. Luc. 24, 36., vorkömmt. Auch erkundigte man ſich nach dem Wohlbefinden: הֲשָׁלוֹם לָךְ, geht es dir wohl? Häufiger noch wird es gebraucht, um zu beruhigen, oder aufzumuntern: שָׁלוֹם לָכֶם, pax vobis, nolite timere, Geneſ. 43, 23. Vgl. Joh. 20, 19. 26. Bei den Hebräern hatten dieſe Formeln mehr im Allgemeinen Beziehung auf Gott, gehen zumeiſt auf leibliches Wohlſeyn, während im N. T. die eigenthümlich chriſtlichen Bedeutungen hinzutreten. So Mtth. 10, 12. — Joh. 14, 27. wird der durchgreifende Unterſchied hervorgehoben zwiſchen dem, was die Welt Friede nennt, und dem, der von Chriſtus den Seinigen vermittelt wird. Friede im engſten Sinne, als Gegenſatz zu dem von Chriſtus beſeitigten alten Feindſchaftsverhältniß, wie Eph. 2, 14., iſt εἰρήνη hier wohl nicht, wie auch Eſtius bemerkt; ſondern vielmehr der Inbegriff alles deſſen, was der geiſtlichen und leiblichen Wohlfahrt erſprießlich iſt, und von Gott ſeinen Angehörigen zugewendet wird; beiläufig des Inhaltes, wie I. Theſſ. 5, 23.: Ipse autem Deus pacis sanctificet vos per omnia, ut integer spiritus vester, et anima et corpus sine querela in adventu Domini nostri Jesu Christi servetur. — ἀπὸ Θεȣ̃ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίȣ Ἰ. Χρȣ̃. Dieß gibt dem Segenswunſch chriſtliche Geſtalt und Gehalt. Gott, von dem er die Segnung erfleht, iſt „unſer Vater", VIII, 15., ein Wechſelverhältniß, welches den Born reichſter Gnadenſtrömungen uns öffnet und ſichert. Von dem dogmatiſchen Begriffe dieſes Verhältniſſes wird ſpäter die Rede ſeyn. Wie aber von Gott, unſerm Vater, ſo leitet Paulus dieſelbe Gnadenſpendung von „unſerm Herrn Jeſus Chriſtus" her, welcher die Adoption uns vermittelt, den Zutritt zum Vater erworben hat. Die Unterſcheidung der Prädicate πατήρ und κύριος haben ihren Grund in den eigenthümlichen Beziehungen zu den göttlichen Hypoſtaſen, wie dieſe wiederum ihre tiefſte Wurzel in der Trinität nach Innen, und in der Menſchwerdung nach Außen. Im Übrigen haben Athanaſius [a])

---

a) Contr. Arian. Orat. IV. p. 464. (Edit. Col.): *Μία γὰρ καὶ ἡ αὐτὴ χάρις ἐστὶ παρὰ πατρὸς ἐν υἱῷ, ὡς ἔστιν ἕν τοι φῶς τȣ̃ ἡλίȣ*

und Cyrillus von Alexandrien [a]) daraus, daß Paulus Gnade und Friede vom Sohne wie vom Vater herabfleht, mit Recht gefolgert, daß alſo Einheit des Weſens zwiſchen ihnen beſtehen müſſe.

Noch haben wir kurz einige Anſichten in Betreff der in die Dedication eingeſchalteten Zwiſchenſätze zu würdigen. Heumann meinte, Paulus habe ſie nach der Abfaſſung des Schreibens zur Ergänzung eingeſchoben. Dieſer abgeſchmackten Erklärung ſtellte Tholuck eine andere entgegen. Paulus habe, wie es Männer von lebendigem Geiſte pflegen, den Eindruck ſeiner Worte durch beigeordnete Sätze ſchärfen wollen. So Eph. 1, 1. Tit. 1, 1 f. Gal. 1, 1. So wahr dieß ſonſt ſeyn mag, ſo erklärt die Betrachtung der angezogenen Parallelen unſere Stelle nicht. Dieſe genauer angeſehen, ſo ergibt ſich, daß außer der Apologie des Evangeliums ein ganzes Compendium der Dogmatik darin zuſammengedrängt ſei. Die Sache verhält ſich ſo: Paulus, der den Römern das Evangelium nicht geprediget, wollte vor der apologetiſchen Entwickelung die eigentliche dogmatiſche Grundlage des Ganzen, ohne die Alles ſonſt unverſtändlich und haltlos bleiben müßte, einſchärfen. In ſelbſtſtändigen Sätzen dieſe voranzuſtellen, hält er für unangemeſſen, um ſich nicht den Anſchein zu geben, als wolle er den Römern erſt den nöthigen Vorunterricht geben; auch fühlt Jeder, daß eine in die Höhe ſtrebende Darlegung, wie die nachfolgende des Briefes, eine gründliche Catechiſation vorausſetze. Daher flicht er die bezüglichen Principien nur in Nebenſätzen ein, um auf ihnen als anerkannten Vorausſetzungen fortzubauen. Darum knüpft er an die Erwähnung des Evangeliums deſſen Begründung durch das A. T.; an die des Sohnes Gottes

---

καὶ τοῦ ἀπαυγάσματος γίνεται .... Εἰ γὰρ μὴ ἦν ἑνότης καὶ ἴδιον τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας γέννημα ὁ Λόγος, ὡς τὸ ἀπαύγασμα τοῦ φωτὸς, ἀλλὰ διειστήκει τῇ φύσει ὁ υἱὸς τοῦ πατρὸς, ἤρκει τὸν πατέρα δοῦναι μόνον, οὐδενὸς τῶν γενητῶν ἐπικοινωνοῦντος πρὸς τὸν πεποιηκότα ἐν διδομένοις. Und p. 466. bemerkt er zur nemlichen Stelle weiter: *Οὕτως γὰρ καὶ ἀσφαλὴς ἦν ἡ εὐλογία διὰ τὸ ἀδιαίρετον τοῦ υἱοῦ πρὸς τὸν πατέρα· καὶ ὅτι μία καὶ αὐτή ἐστιν ἡ διδομένη χάρις· κἂν γὰρ ὁ πατὴρ δῷη, διὰ τοῦ υἱοῦ ἐστι διδόμενον· κἂν ὁ υἱὸς λέγῃ χαρίζεσθαι, ὁ πατήρ ἐστιν ὁ διὰ τοῦ υἱοῦ καὶ ἐν τῷ υἱῷ παρέχων.*

a) Thesaur. XII. c. 1.

die Thatſache von deſſen Fleiſchwerdung und Erhöhung zur Rechten Gottes, und daran endlich die Herleitung ſeines univerſellen Apoſtolats, mit welchem Gedanken er mittels Schluſſes mit ſeinen Anſprüchen vor ſeinen römiſchen Leſern ſteht.

Eingang und Thema des Briefes.

V. 8—17.

Die nächſtfolgenden Verſe enthalten den herrlichen Eingang des Briefes, der das Verhältniß des Apoſtels zur römiſchen Kirche und ſeine herzliche Theilnahme an deren Emporblühen darlegt, und in folgender Weiſe fortſchreitet. Vor Allem drückt er die Empfindungen aus, welche der Blick auf die römiſche Kirche in ſeinem Herzen erzeugt, — die Empfindungen der Freude, und zwar in der Form des Dankes gegen Gott, als den Schöpfer des neuen göttlichen Lebens in ihr, V. 8—9. Aus dieſer allgemeinen Theilnahme ging in ihm, kräftig, wie ſie war, eine beſondere hervor, — der ſehnliche Wunſch, zu ihrem geiſtlichen Wachsthume auch etwas beitragen zu können, und zwar durch mündliche Predigt in Rom. Den Gewinn einer Miſſionsreiſe nach Rom hält jedoch Paulus für gegenſeitig, indem auch ihm der Aufenthalt in einer ſolchen Gemeinde vielen Troſt und neue Stärke gewähre, V. 10—12. Die Stärke ſeines Verlangens, die Römer zu ſehen, iſt ſo groß, daß er es in ſeiner ganzen Macht nur durch Wiederholung des bereits Geſagten mit anderen Wendungen gehörig ausdrücken kann. Zugleich iſt er damit, wie von einem natürlichen Zuge fortgeleitet, bei dem eigentlichen Vorwurfe ſeines Schreibens unverſehens angelangt, V. 13—16.

V. 8. *Πρῶτον μὲν εὐχαριστῶ τῷ Θεῷ μȣ.* Dem *πρῶτον μὲν* folgt kein *δεύτερον* oder *ἔπειτα δέ.* Mit Origenes in V. 13. den Nachſatz zu ſuchen, iſt nicht Noth. Paulus glaubt nur, allererſt, ehe er Anderes berührt, nachſtehende Verſicherung vorausſchicken zu müſſen. Ähnliches thun auch wir in Briefen. Dieſe Einleitung mit *εὐχαριστῶ κτε.* iſt dem Paulus ſehr geläufig. Es ſtimmt ſein apoſtoliſches Herz zu lebhafteſtem Dankgefühl, ſo Viele und in ſolchem Maaße mit der Glaubensgnade beſchenkt zu ſehen. Der Zuſatz *μȣ* zu *τῷ Θεῷ* drückt eine zärtliche Hingebung aus, in dem Sinne, wie das nachfolgende *ᾧ λατρεύω* V. 9. Es

liegen darin alle die engeren Beziehungen, in die Gott mit Übertragung des Apoſtolates für das Evangelium ſich zu ihm geſetzt; und den er darum ſein nennt, weil er ſich ihm zu eigen gegeben. διὰ Ἰ. Χριστοῦ iſt durch allerlei Auslegungen verdunkelt worden. Sprachlich läßt ſich nur der Sinn begründen: „Ich danke meinem Gott mittels Jeſus Chriſtus", ſo daß dieſer als die das Dankgebet vermittelnde, d. h. es hervorrufende, ſetzende, und endlich daſſelbe auch überbringende Mittelperſon erſcheint. So Eſtius. Sachlich iſt dieſe Erklärung durch die ganze Lehre des Paulus, der Chriſtum als den Mittler zwiſchen Gott und den Menſchen überall darſtellt, gerechtfertiget. Durch Chriſtus haben wir Zutritt zum Vater V, 1 f. Eph. 2, 18. vgl. Joh. 14, 6. Namentlich iſt dem Bittgebet auf dieſem Wege die Wirkſamkeit zugeſichert, Joh. 16, 23. Wie vom Vater alle Gnade uns zugewendet iſt durch den Sohn, Mtth. 11, 27., ſo wird hinwiederum Gott Dank geſagt durch den Vermittler aller Gaben. Dazu kömmt noch der ſtehende Gebrauch in der Kirche, welche vom Anfang an alle ihre Gebete mit den Worten ſchließt: Per Dominum nostrum etc. Alle übrigen Erklärungen thun der Sprache Gewalt an und fallen in ſich ſelbſt dahin. So unter anderen die von Rückert und Köllner, als ſtehe διὰ τοῦ = διὰ τὸν, weil ihrem Gedünken nach Paulus keine Mittelperſon für nöthig habe erachten können, um Gott ſeinen Dank darzubringen. Wenn Koppe meint, nach μου ſei τῷ ausgefallen, ſo iſt dieſes ſchon an ſich eine müſſige Conjectur, abgeſehen davon, daß nicht einleuchtet, warum Paulus hier ſagen ſoll, wie Gott der ſeinige geworden ſei, da er ja davon redet, wie Gott der Gott der Römer geworden. Die Erklärung von Rückert und Reiche läuft darauf hinaus, daß διὰ c. Gen. ſo viel als διὰ c. Acc. bedeute. Köllner gibt zuletzt nichts zu denken, wenn er es ſo nimmt: „zuerſt nur danke ich Gott (nach der Gnade, die ich) durch Jeſum Chriſtum (als chriſtlicher Apoſtel) erhalten habe". Und: iſt es bloß apoſtoliſche Gnade, Gott zu danken, daß Völker zum Glauben bekehrt werden? — Doch kehren wir zurück: ὑπὲρ πάντων ὑμῶν, wofür Mehrere περὶ leſen ohne Änderung des Sinnes. Schon Origenes macht auf das πάντων aufmerkſam, welches dort wegbleibe, wo Paulus nicht mit allen Mitgliedern einer Kirche zufrieden ſei, z. B. I. Cor. 1, 4.

Col. 1, 3. Im Galaterbrief fehlt die Dankſagung ganz. — Was ihm hier Motiv und Stoff dazu gibt, iſt: *ὅτι ἡ πίστις ὑμῶν καταγγέλλεται ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ.* Folge für die Urſache geſetzt; denn nicht darum dankt der Apoſtel Gott, daß der Glaube der Römer allenthalben, wo es immer Chriſten gibt, geprieſen wird, ſondern daß er ſo beſchaffen iſt, daß er geprieſen zu werden verdient. Eſtius: Itaque sensus est: gratias ago Deo pro fide vestra, quae tanta est, ut fama ejus universum mundum pervagetur. Zu *καταγγέλλεται* notirt Chryſoſtomus: *οὐκ εἶπε, δηλοῦται, ἀλλὰ καταγγέλλεται, ὡς πάντων ἐν στόμασιν αὐτοὺς ἐχόντων.* Daß *πίστις* ſubjectiv als theologiſche Tugend zu faſſen ſei, zeigt der Context. So Chryſoſtomus: *δύο τοινῦν αὐτοῖς μαρτυρεῖ κατορθώματα· καὶ ὅτι ἐπίστευον, καὶ ὅτι μετὰ παῤῥησίας ἐπίστευον, καὶ τοσαύτης, ὡς πᾶσαν τὴν γῆν καταλαβεῖν τὴν ὑπὲρ αὐτῶν φήμην.* Die Erklärung von Grotius, es habe die Chriſten in den Provinzen erfreut, daß auch in der Hauptſtadt Leute ihres Glaubens ſeien; oder von Olshauſen, welcher meint, Paulus habe ſich ſo in der Hoffnung ausgedrückt, daß der frequente Verkehr mit Rom der Ausbreitung des Glaubens Vorſchub thun werde, oder noch Anderer: Paulus danke, daß Ein und derſelbe Glaube (objectiv) wie zu Rom, in aller Welt verkündet werde, iſt aus der Luft gegriffen, und durch den Zuſammenhang widerlegt. Das Lob, welches Paulus aber hier den Römern ſpendet, und auf das die Väter öfter zurückkommen [a]), iſt darum von Bedeutung, weil manche irrige Auffaſſungen über die römiſchen Zuſtände entkräftet, und indirect auch Winke zur tieferen Würdigung unſeres ganzen Briefes gegeben werden. Anderes wurde hierüber in der Einleitung berührt, noch Anderes ſpäter zu XVI, 19.

V. 9. *Μάρτυς γάρ μού ἐστιν ὁ Θεὸς κτε.* Die eben gegebene Verſicherung von beſonderer Theilnahme kräftiget Paulus

a) Cyprian. Ep. 31. p. 97. Ep. 55. p. 183. — Hieron. Apol. III. c. Rufin.: Scito, romanam fidem, apostolica voce laudatam hujusmodi praestigias non recipere, etiamsi angelus aliter annuntiet, quam semel praedicatum est, Pauli autoritate munitam, non posse mutari. — It. in Prooem. in l. II. ad Gal.

durch eidliche Betheuerung, durch Berufung auf das Zeugniß Gottes, wie Phil. 1, 8. I. Theſſ. 2, 5. Dieſe ſelbſt aber begründet er durch Hindeutung auf ſeine unbegrenzte Hingabe an den, welchen er für ſich aufruft, den er ſomit auch ſicher ehrt. ᾧ λατρεύω ἐν τῷ πνεύματί μȣ. Zunächſt bedeutet λατρεύειν im Solde dienen; der ſpeciellere Sprachgebrauch hat ihm die Bedeutung von religiöſem Dienſte reſervirt, der Gott oder Heiligen erzeigt wird (vgl. Apſtg. 27, 23.); hier iſt dieſer näher beſtimmt durch ἐν τῷ πν. μȣ, Phil. 3, 3., ἐν συνειδήσει καθαρᾷ, d. h. nicht bloß äußerlich, ſondern mit aufrichtigem Bewußtſeyn und wirklich gottergebenem Herzen, dem Heuchelei etwas Fremdes iſt. Darin liegt die Bürgſchaft für die gegebene Betheuerung. Eine noch genauere Beſtimmung: ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τȣ͂ υἱȣ͂ αὐτȣ͂, — kann heißen: im Sinne, nach der Norm, ſo wie ſein Sohn im Evangelio befiehlt, oder: in der Verkündigung des Evangeliums ſeines Sohnes. Das Letztere iſt wegen des Zuſammenhanges, beſonders wegen des Folgenden, vorzuziehen. Denn Paulus leitet ſogleich daraus ab, wie es in der ganzen ernſten Erfaſſung ſeines apoſtoliſchen Berufes liege, daß er ihrer eingedenk ſei, und ſtrebe, zu ihnen zu kommen; wogegen es völlig unangemeſſen wäre, ſeine Betheuerung durch die Verſicherung zu verſtärken, daß er Gott nicht bloß mit den Lippen diene, wie Juden und Heiden; gleich als wäre dieſen wegen ihrer mehr ceremoniellen Gottesverehrung ein falſcher Eid geſtattet geweſen. Die einfache, ganz beziehungsloſe Erwähnung aber, daß er Gott „im Geiſt und in der Wahrheit anbete", gehört gar nicht hierher. —

Was aber neben dem Dankgebet für die Römer ſonſt noch Gegenſtand ſeines beſtändigen Gebetes war, ſagt:

V. 10. πάντοτε ἐπὶ τῶν προσευχῶν μȣ δεόμενος, εἴ πως κτε. Der nachſtehende Wunſch war Folge ſeines Eifers für die Sache des Chriſtenthums, und in ſo ferne gerechtfertiget in ſich ſelbſt. Gleichwohl unterwirft er auch ſo noch ſein ſehnliches Verlangen Gott fortwährend im Gebete. Nicht ſelbſtwillig ergreift er ſeinen Plan. εἴ πως, Ausdruck der Abhängigmachung ſeines Willens von höherer Beſtimmung, die ihm ſeine Bahn vorzeichnete (vgl. Apſtg. 16, 7.) — und zugleich des in's Ungewiſſe hinausgezogenen Sehnens. Darum ſetzt er auch ſein Gebet immer

fort: „ob es ihm doch endlich einmal gelingen möge". εὐοδέω, guten Weg bahnen, Med. guten Weg haben, gut fahren, ſo glücklich ſeyn, III. Joh. 2., entſprechend dem הִצְלִיחַ, צָלַח, welches beglücken, gelingen laſſen, wohl fahren bedeutet, Pſ. 1, 3. nach LXX. Auch Sir. 38, 19. II. Makk. 10, 7. — ἐν τῷ θελήματι τοῦ Θεοῦ, ein wichtiger Zuſatz: nicht um jeden Preis will er ſein Vorhaben durchſetzen; auch nicht, wenn er äußerlich *konnte*, was er ſo heiß erſehnte. Dem göttlichen Willen ſtellt er es anheim, ihm dieſes zu gewähren. Sein glühendes Verlangen, entzündet aus ſeinem apoſtoliſchen Eifer, kehrte ohne Ende in allen Gebeten wieder, ſo weit auch die göttliche Fügung die Erfüllung hinauszog. Über ſeinen dießbezüglichen Entſchluß werden wir übrigens noch unterrichtet Apſtg. 19, 21.

V. 11—12. Eine tiefe, ſchöne Stelle, worin das Weſen des chriſtlichen Gemeinſchaftsgeiſtes durch die Tiefe der Empfindung des Apoſtels einen unvergleichlichen Ausdruck gefunden hat. Paulus rühmt den Glauben der Römer, und doch zweifelt er nicht, daß deſſen Feuer durch das ſeinige noch mehr angefacht werden könne; ja er iſt überzeugt, daß *ſein*, des Lehrers, Glaube durch die freudige Hingebung der Schüler könne noch intenſiver gemacht, geſtärkt, mit neuem Troſte bereichert werden. Auf dieſem inneren Bedürfniſſe nach Stärkung durch Andere, und der Befriedigung dieſes Bedürfniſſes beruht die eine Seite des geſammten kirchlichen Lebens. Was die Exegeten hier von der Beſcheidenheit des Apoſtels, von ſeiner Kunſt, die Menſchen zu behandeln, ſo wie alles Verletzende zu vermeiden, ſprechen, iſt verfehlt. Mag Solches den Freund der Redekunſt mit Bewunderung erfüllen, für den Apoſtel wird damit nichts gewonnen. Wir finden hier ganz einfach die kräftigſte Widerlegung alles chriſtlichen Egoismus als des ſeparatiſtiſchen Geiſtes, was freilich einerſeits mehr als Beſcheidenheit, Demuth nemlich, vorausſetzt; andererſeits aber auch als die größte Kunſt, nicht als ſchlau berechnende Klugheit, ſondern als wahre Natur anzuſehen iſt. Was Paulus hier vorbringt, liegt ganz im Gange der Sache. Die Stärkung durch den Apoſtel lag eben ſo in dem Bedürfniſſe der Römer, als daß dieſer in dem Fortgang ſeiner Predigt neuen Troſt ſchöpfen mußte. Die Apoſtel hätten

den Glauben an Chriſtus aufgeben müſſen, wenn es ihnen nicht gelungen wäre, eine chriſtliche Kirche zu ſtiften. Das liegt im Weſen des Chriſtenthums: keine Vereinzelung; — ſie iſt dem Evangelium zuwider. Aus der Gemeinſchaft und Gegenſeitigkeit grünt alles friſche Gedeihen des chriſtlichen Lebens auf. Nun zur Sache ſelbſt.

V. 11. *ἐπιποθῶ γάρ, ἰδεῖν ὑμᾶς*, die nachträgliche Erläuterung zu *πάντοτε δεόμενος, εἴ πως κ. τ. λ.*, womit er über Grund und Ziel dieſes ſeines Verlangens nach ihnen Aufſchluß gibt. Was ihn drängt, ſie zu beſuchen, iſt: *ἵνα τι μεταδῶ χάρισμα ὑμῖν πνευματικόν*, um von dem, was er von Gott empfangen, auf ſie überzutragen, an ſie hinüberzugeben, was impertiri nicht ſo gut ausdrückt, wie *μεταδιδόναι*. — *χάρισμα*, Wirkung der göttlichen *χάρις*, alſo jedes Gnadengeſchenk. Weil aber dieſe auch leibliche Wohlthaten gewährt, wird *χάρισμα* näher beſtimmt durch *πνευματικόν*, vom Geiſte ausfließend, daher ſelbſt geiſtig. Worin indeß ſpeciell dieſe geiſtliche Gnadengabe beſtehe, die er ihnen vermitteln wollte, iſt eine ungehörige Frage. Aus dem Zuſammenhange ergibt ſich, daß er Alles, was ihm als Apoſtel überhaupt verliehen war, auf die Römer überzutragen bereit war. Auf ſpecielleres Nachfragen führte wohl das *τί*, obgleich gerade dieſes davon hätte abführen ſollen. Der Apoſtel läßt es unbeſtimmt; er will nur ſagen: „damit ich von der mir gewordenen Gnade euch etwas zubrächte, deſſen ihr noch irgend etwa bedürfen könnet". Man bemerke hier, wie ſowohl das geſammte Chriſtenthum, als Alles, was der Einzelne in ihm Gutes hat und wirkt, was er Leben Förderndes ausführt, auf Gott, als die ewig thätige Quelle, zurückgeführt wird; und was das Individuum an Gnadengaben Beſonderes hat, nach der Abſicht des Gebers, in die Geſammtheit ausfließen ſoll. Es iſt eine Wechſelbeziehung, wie zwiſchen den Gliedern eines und deſſelben Leibes. I. Cor. 12, 12. Was ſchon im Worte *χάρισμα* liegt, wird ſo durch *μεταδιδόναι* theils verſtärkt, theils veranſchaulicht. Zweck der Mittheilung aber iſt: *εἰς τὸ στηριχθῆναι ὑμᾶς*, dem chriſtlichen Sinn und Leben der Römer innere Feſtigkeit und Beſtand zu geben. Es iſt nicht nothwendig, mit Chryſoſtomus und Öcumenius hinzuzudenken, die Römer hätten gewankt. Auch was bereits ſteht, kann gegen die

Möglichkeit des Wankens noch weiter verfeſtiget werden, — das zumal im Chriſtenthum, wo Alles auf Gnade gebaut iſt.

V. 12. *τοῦτο δέ ἐστι συμπαρακληθῆναι ἐν ὑμῖν διὰ τῆς ἐν ἀλλήλοις πίστεως, ὑμῶν τε καὶ ἐμοῦ.* Mit *τοῦτο δέ* zeigt er an, daß er den eben ausgedrückten Gedanken im Nachfolgenden genauer und erſchöpfender, beſſer als vorhin, darſtellen wolle. Der Apoſtel gewinnt hier erſt den richtigen Ausdruck ſeiner Vorſtellung; nicht ſo, als wollte er das Geſagte verbeſſern, oder das etwa Anſtößige und Verletzende darin mildern (er hatte nichts zurückzunehmen), ſondern nur verſtändlicher will er ſich machen. Ähnlich *τοῦτο δὲ λέγω.* Gal. 3, 17. I. Cor. 1, 12. ꝛc. Vorhin hatte er nur Eine Seite davon hervorgehoben, — ihre Befeſtigung; nun hebt er auch die andere hervor, welche dabei ihn mitanging, — *συμπαρακληθῆναι διὰ κτε. παρακαλεῖν*, herbeirufen, an- zuſprechen, Med. Zuſprache annehmen, ſich tröſten, ermuntern laſſen. Der Begriff des Wechſelſeitigen iſt durch *συμ*— näher angedeutet. Was Beide wechſelſeitig im Innern aufrichten ſollte, war der in Beiden gleiche Glaube, der, in wie fern er Flammen gleich, die zuſammenſchlagen, ſeine Kraft dadurch verdoppelte, Beide, die Gläubigen und den Lehrer, mächtiger begeiſterte. Auch Paulus hoffte, durch den Verkehr mit den Römern und den Anblick ihres feſten, zuverſichtlichen, durch ſeine Zuthat noch geſteigerten Glaubens, ſelbſt auch im Glauben freudiger, muthiger, zuverſichtlicher zu werden. (Chryſoſt.) Ein großer Beweis der Zuſammenhörigkeit aller Gläubigen, der Nothwendigkeit ihrer Vereinigung zu einem eng verbundenen äußeren Ganzen, ſo, daß Alle durch Einen, Einer durch Alle gehalten werden, und Alle gemeinſam die heilige Flamme nähren und pflegen [a]).

---

a) Sehr ſchön Chryſoſtomus z. d. St.: *ἔδειξε, καὶ ἑαυτὸν ἐκείνων δεόμενον, οὐκ ἐκείνους τούτου μόνον .... κοινὸν γάρ ἐστι τὸ κέρδος, φησὶ, καὶ ἐγὼ τῆς παρ᾽ ὑμῶν δέομαι παρακλήσεως, καὶ ὑμεῖς τῆς παρ᾽ ἐμοῦ. καὶ πῶς τοῦτο γίνεται; διὰ τῆς ἐν ἀλλήλοις πίστεως, ὑμῶν τε καὶ ἐμοῦ. καθάπερ γὰρ ἐπὶ πυρὸς ἂν πολλάς τις συναγάγῃ λάμπαδας, λαμπρὰν ἀνάπτει τὴν φλόγα· οὕτως καὶ ἐπὶ τῶν πιστῶν γίνεσθαι πέφυκεν. ὅταν γὰρ καθ᾽ ἑαυτοὺς ὦμεν διεσπασμένοι, ἀθυμότεροί πως ἐσμεν. ὅταν δὲ ἰδόντες ἀλλήλους τοῖς οἰκείοις περιπλακῶμεν μέλεσι, πολλὴν δεχόμεθα τὴν παράκλησιν.*

V. 13 ff. Wiederholung des Geſagten unter näheren Beſtimmungen. Bloß im Allgemeinen hatte er oben von ſeinem Wunſche geäußert, ſie zu beſuchen. Hier unterrichtet er ſie genauer und umſtändlicher, wie weit ſeinerſeits dieſes Vorhaben gediehen, was ihn dabei geleitet, warum es bis jetzt nicht zu Stande gekommen ſei. *οὐ θέλω δὲ ὑμᾶς ἀγνοεῖν, ἀδελφοί κτε.* Paulus lehnt hiermit ausdrücklich den möglichen Gedanken ab, als ſei es bloß ein kraftloſer Wunſch ohne geiſtige Energie, oder überhaupt in ſeiner Macht geweſen, indem er verſichert, daß es ein ausgebildeter, entſchiedener Vorſatz war, den er, und zwar nicht einmal, ſondern oft gefaßt habe, zu ihnen zu kommen; daß aber immer hindernde Umſtände dazwiſchen getreten ſeien. — *καὶ ἐκολύθην ἄχρι τοῦ δεῦρο*, ein Hyperbaton, wie ſchon Origenes bemerkt hat. Eigentlich gehörte dieſer Satz hinter V. 15.; wurde aber hier eingeſchaltet, weil er dort die Gedankenabfolge geſtört hätte. Was ihn abgehalten, darüber ſpäter zu **XV, 18—24**. — *ἵνα τινὰ καρπὸν σχῶ καὶ ἐν ὑμῖν, καθὼς καὶ ἐν τοῖς λοιποῖς ἔθνεσιν.* Derſelbe Gedanke nun ſchon in der dritten Wendung. Er betrachtet nach I. Cor. 3, 6. ſich als Pflanzer im Weinberge des Herrn, und die Heidenwelt als das ihm eingewieſene Feld, welches er für Gott ſo weit als möglich fruchtbringend machen möchte; weßhalb er auch in Rom der Pflanzung des Herrn ſeinen Fleiß zuwenden will, um ſeinerſeits davon einige Frucht für dieſen daraus zu ernten. Vgl. Joh. 4, 34—38.; 15, 16. I. Cor. 9, 19. Man könnte daran denken, das *καρπὸν σχῶ* durch *συμπαρακληθῆναι* V. 12. zu erklären: „damit ich auch unter euch Früchte für mein inneres Leben ernte". Aber die Parallele *ἐν ὑμῖν καθὼς καὶ ἐν τ. λ. ἐθν.* zeigt, daß er *στηριχθῆναι* als Frucht des bei ihnen anzulegenden Talentes betrachtete, die er ſich bei andern Nationen bereits geſichert hatte. Vgl. über *καρπός* Joh. 4, 36. VI, 22. So Juſtinian: Interim vero monet Oecumenius, non dixisse Paulum, ut aliquem fructum pariam, sed habeam, ut ostendat, audientium utilitatem magnum esse docentis fructum, sive quia id facit charitas, sive quia is docendi praedicandique labor non potest non magnum coram Deo evangelii praeconi fructum afferre; indicat postremo, allusisse Paulum ad

agricolas, qui arant, serunt, irrigant, ut segetem atque uberem fructum aliquando colligant.

V. 14. Ἕλλησί τε καὶ βαρβάροις, σοφοῖς τε καὶ ἀνοήτοις ὀφειλέτης εἰμί. Die letzten Worte des vorigen Verſes geben ihm zu dem großen Gedanken Veranlaſſung: „Ich bin der ganzen Menſchheit verpflichtet", — eine ſittliche Idee, die dem Chriſtenthum ihren Urſprung, und noch mehr ihre belebende Kraft verdankt. Nur das Evangelium, weil von Gott, dem Schöpfer Aller, iſt für alle Menſchen. In ſeiner Idee verſchwindet das Nationale. Der Apoſtel drückt aber dieſen Gedanken auf die ihm eigene lebendige Weiſe aus; — ſtatt des abſtracten Begriffes Menſchheit, ſetzt er deren Concreta. Er unterſcheidet nach der bei den Griechen, ſpäter auch bei den Römern beliebten Eintheilung der Völker, Hellenen und Barbaren = Nichthellenen. Den Unterſcheidungsgrund gab die Cultur in der Lebensweiſe und Sprache, worin die Griechen den unbezweifelten Vorzug ſich beilegten. Der Umfang des Begriffes βάρβαρος blieb ſich nicht zu allen Zeiten gleich. Früher wurden auch die Römer, ja ſogar die Ägyptier, dazu gerechnet. Aber auch als ein erweiterter Sprachgebrauch eintrat, blieb der Grundbegriff derſelbe [a]). Analog iſt die Eintheilung in σοφοί und ἀνόητοι, ſolche, die gelehrte Bildung, und die keine hatten. Es verſteht ſich von ſelbſt, daß unter σοφοί nicht ſolche zu denken ſeien, welche es in dem Urtheile des Apoſtels waren, ſondern nach allgemeiner Vorſtellung dahin gerechnet wurden. Was endlich das ὀφειλέτης angeht, ſo hat ſich Paulus I. Cor. 9, 16. noch beſtimmter ausgeſprochen: ἀνάγκη μοι ἐπικεῖται (εὐαγγελίζεσθαι). οὐαὶ δέ μοι, ἐὰν μὴ εὐαγγελίζωμαι. Seine einmal erhaltene Berufung legte ihm eine moraliſche Nöthigung auf in dem Sinne, daß er ſich derſelben ohne Verſchuldung nicht ent-

a) Origen. in Rom.: Graeci primo duabus appellationibus omne hominum censuerant genus, i. e. vel Graecum dicentes esse unumquemque, vel Barbarum; et distinctio eorum talis fuerat, ut omnis, qui Graecus non esset, Barbarus haberetur ... Cum enim Graeci, quia ipsi legibus utebantur, omnes reliquos tamquam sine legibus viventes, Barbaros appellaverint, merito Judaei etiam ipsis Graecis ab Apostolo praeferuntur (V. 16.).

ſchlagen konnte. Daher nennt er ſich, weil Gott durch ihn die Heiden herbeizurufen beſchloſſen hatte, den Gemeinſchuldner aller Heidenvölker ohne Unterſchied. Darum die Schlußfolgerung

V. 15.: οὕτως τὸ κατ' ἐμὲ, πρόθυμον, καὶ ὑμῖν, τοῖς ἐν Ῥώμῃ εὐαγγελίσασθαι. Wie Eſtius richtig bemerkt, hat οὕτως hier die Bedeutung des illativen itaque, in dieſer Weiſe, folglich, weil er nemlich Allen verpflichtet war. τὸ κατ' ἐμὲ ſteht in ſtillſchweigender Antitheſe zum obigen ἐν τῷ θελήματι τοῦ Θεοῦ. Was ſomit ſeine Geſinnungen anlangte, und ſo weit es von dieſen abhing, war ſein Vorſatz gefaßt, und bereit, jeden Augenblick in That überzugehen. Wie er ſein apoſtoliſches Pflichtbewußtſeyn beſchreibt, ſo konnte er auch nicht anders. Seine klar erkannte Verbindlichkeit, wie ſeine beſondere Liebe für die Römer feſſelten ſeinen ſehnſüchtigen Blick an Rom. War es nur einmal Gott in ſeiner Weisheit genehm, — auf ſeiner Seite, in ſeinem Willen war kein Hinderniß übrig, um zu ihnen zu eilen und auch ihnen das Evangelium zu predigen.

V. 16—17. Οὐ γὰρ ἐπαισχύνομαι τὸ εὐαγγέλιον. Der Zuſatz τοῦ Χριστοῦ iſt entſchieden unächt, wie er auch in der Vulgata fehlt. Paulus trägt hier eine weitere Erläuterung über ſeine Geſinnung nach, oder verwahrt vielmehr ſeine eben ausgeſprochene Willensentſchiedenheit gegen möglichen Zweifel, — den Zweifel nemlich, ob nicht etwa der Inhalt des Evangeliums ihn aufgehalten, zur Welthauptſtadt zu kommen. Der Apoſtel ſpricht zuweilen davon, wie die Lehre vom gekreuzigten Gottesſohne als ärgerliche Thorheit dem Hohn und Spott der Welt preis gegeben ſei. I. Cor. 1, 18—31. II. Tim. 1, 8. cf. Apſtg. 17, 32. Dieſe oft gemachte Erfahrung kömmt ihm daher eben jetzt in's Gedächtniß, wo er von ſeiner Bereitwilligkeit ſpricht, mit derſelben Lehre auch in Rom aufzutreten, und die Römer aufzufordern, daß — was das Ungereimteſte ſchien, — wie Alle, ſo auch ſie mit Allen an den Einen Gekreuzigten glauben ſollten. Man hat wohl nicht Urſache, mit Tholuck anzunehmen, er habe die Römer vorzugsweiſe als σοφοί gedacht, und mit Bezug auf ſie das ἐπαισχύνομαι gebraucht. Denn der Grund, warum er ſich nicht ſchäme, iſt im Folgenden viel allgemeiner gehalten: δύναμις γὰρ Θεοῦ ἐστιν εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι, ἰουδαίῳ τε πρῶτον

καὶ ἕλληνι. In dieſem Satze ſpricht Paulus, wie ſchon Eſtius richtig geſehen hat, den ganzen Inhalt ſeines Briefes in Kürze aus, ſo, daß er als das zu behandelnde Thema betrachtet werden kann: Hic jam aggreditur Apostolus materiam hujus epistolae principalem .... eamque totam hac ipsa sententia brevissime complexus est. Nicht Unrecht hat Origenes z. d. St., wenn er dieſen Satz für eine Definition des Evangeliums anſieht. *δύναμις Θεȣ̃*, etwas von Gott Ausgehendes, eine Äußerung ſeiner Macht auf die geſchöpfliche Welt, wodurch er in ihr gewiſſe Wirkungen hervorbringt. Der Zuſammenhang beſtimmt jedesmal, von welcher Art die *δύναμις* ſei, und zu welchem Zwecke ſie von Gott ausgehe. An ſich kann ſie unmittelbar Strafe und Verderben, z. B. Mtth. 10, 28., oder Heil und Segen zu bewirken haben. Hier das Letztere. Das Evangelium wird bezeichnet als eine von Gott ausgegangene Veranſtaltung, deren Zweck die *σωτηρία* iſt. *σωτηρία* von *σώζειν*, heil-machen, was wund, verderbt und elend, retten, was in Gefahr des Unterganges iſt. Luc. 19, 10. Jac. 5, 15. 20. Nach bibliſchem Begriffe iſt ſie negativ Rettung von dem dem Menſchengeſchlechte insgeſammt, und jedem Einzelnen insbeſondere angedroheten Strafgerichte Gottes, das die Sünde über Alle gezogen hatte (V, 9.); poſitiv, Befreiung von dem Böſen ſelbſt, Rechtfertigung, Heiligung und Beſeligung (V, 10.). Das Evangelium als *δύναμις τ. Θ. εἰς σωτηρίαν* iſt göttliche Heilsanſtalt, Rettungs-, Erlöſungsanſtalt vom geiſtigen Verderben, näher vom geiſtigen Tod, und Verſetzung in den Frieden mit Gott und den Genuß der den Menſchen ausheilenden und beſeligenden Gnade. Eſtius nimmt evangelium vorwiegend als praedicatio evangelii, ſonſt in demſelben Sinne: Evangelium i. e. evangelica praedicatio seu doctrina per divinam virtutem efficax est ad praestandam salutem i. e. justitiam et vitam aeternam, cuilibet credenti: quia nimirum Deus evangelio velut instrumento vult uti ad salvandum homines, quibus evangelium praedicatur. — Das Evangelium iſt aber nicht unbedingt eine Heil wirkende Gotteskraft, ſondern unter dem Vorbehalte der Annahme durch Glauben, im Übrigen aber für Jeden, welchem Volke er angehören möge; — daher *ἰȣδαίῳ τε πρῶτον καὶ ἕλληνι.* Hier nun der eigentliche Grund, warum er *ὀφειλέτης* iſt von Allen,

aber auch warum er ſich weder vor dieſen noch vor jenen ſchäme. Oben, wo er von ſeinem Weltapoſtelamte geſprochen, ſchied er zwiſchen Hellenen und Barbaren; hier dagegen, wo er die Univerſalität des Evangeliums rühmt, welches die geſammte Menſchheit umfaßt, theilt er dieſe zwiſchen Juden und Nichtjuden, oder Heiden. *Ἕλλην* hieß aber jeder Nichtjude oder Heide wohl darum, weil die griechiſche Sprache und Bildung im ganzen Umfang des römiſchen Reiches, unter allen Völkern deſſelben, wenn auch in verſchiedenen Abſtufungen, verbreitet war. Die Griechen erſcheinen gleichſam als die Blüthe der außerhalb des Kreiſes der Offenbarung ſtehenden Menſchheit, als deren Repräſentanten. Aber warum dem Juden zuerſt? Chryſoſtomus ſagt, *πρῶτον* bedeute keine Bevorzugung, ſondern die Zeitordnung. Eben ſo Auguſtinus [a]). Nicht ſo Origenes, und richtiger Eſtius: **Primum i. e. potissimum, quia promissio salutis per Christum dandae non gentibus, sed Judaeis facta fuerat. Hunc sensum confirmant ea, quae passim de Judaeorum praerogativa dicuntur in hac epistola, uti c. III. IX. XI. XV.** Entſcheidend dürfte II, 9. 10. ſeyn, wo Paulus ſagt, daß Vergeltung, ſei es zu Gutem oder zu Schlimmen, in gleicher Weiſe ſowohl dem Juden als dem Heiden werde, wo das *πρῶτον* keine Zeitabfolge in Beſtrafung oder Belohnung des Einen vor dem Anderen bedeuten kann, ſondern nur einen Vorrang, in wie ferne der Jude wegen ſeines beſonderen Verhältniſſes zur Offenbarung, jetzt dem Glauben, und darum auch im Gerichte voranſteht. Wegen ihrer näheren Beziehung zum Evangelium, als Inhaber der göttlichen Offenbarungen III, 2., ſtanden ſie auch der verheißenen Erlöſungsgnade näher, und darum mußte ihnen dieſe auch zuerſt geprediget werden. Apſtg. 13, 46. Es iſt eine Ordnung in der Sache, nicht in der Zeit. — Jeden Falls aber iſt Rückert irre gegangen, wenn er meinte, hier an unſerer Stelle möge dem Apoſtel etwas Menſchliches begegnet ſeyn, indem er den Juden größere Anſprüche zuerkannt haben dürfte.

V. 17. *Δικαιοσύνη γὰρ Θεοῦ ἐν αὐτῷ ἀποκαλύπτεται ἐκ πίστεως εἰς πίστιν, καθὼς γέγραπται· ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως*

---

a) De spiritu et lit. c. 9.

ζήσεται, — gibt, wie γὰρ anzeigt, den Grund an, warum das Evangelium eine Kraft Gottes zur Rettung der Menſchen ſei. Den von Gott gewählten Rettungsweg ſtellt der Apoſtel überall als göttliches Urgeheimniß dar, welches, im A. T. noch tief umſchleiert, durch Chriſtus in geſchichtliche Erſcheinung, und endlich durch den heiligen Geiſt in die klare Erkenntniß der Apoſtel getreten iſt. Das Evangelium gibt die Enthüllung und Mittheilung dieſes von Gott eröffneten Rettungsweges für die Menſchheit, daher ἀποκαλύπτεται. Vgl. Eph. 3, 4 f. 8 ff. Col. 1, 26. — Aber in der tieferen Beſtimmung der hier niedergelegten Begriffe, und damit in der Faſſung des angegebenen Grundes findet große Abweichung ſtatt. Ja ſogar ganze kirchliche Gemeinſchaften ſcheiden ſich hier, und, da wir in dieſem Verſe das Thema des ganzen Briefes haben, darum auch in der Auslegung des ganzen Briefes. Die ſtreitigen Begriffe aber ſind der von δικαιοσύνη und von πίστις.

Was nun δικαιοσύνη betrifft, ſo kömmt es bekanntlich von δίκαιος, eigentlich gleichmäßig, gerade, was ſein gehöriges Maaß hat, weder zu viel, noch zu wenig; im moraliſchen Sinne bei den Griechen und den Lateinern die Eigenſchaft deſſen, der Niemanden übervortheilt oder verkürzt, Jedem das Seinige gibt und läßt, daher überhaupt rechtlich, rechtſchaffen, geſetzlich, — bei Homer auch fromm, als derjenige, welcher Gott das Seinige gibt, ſeine Geſetze erfüllt, ihm nach ſeinen Vorſchriften dient. Luc. 1, 6. vgl. I. Joh. 3, 7. Daher auch ſittlich tadellos, unſträflich, unſchuldig, vollkommen nach der im Geſetze vorgehaltenen Idee Gottes. Von Gott wird δίκαιος prädicirt, in wie ferne er Jedem zutheilt, was ihm gebührt, dann aber begreift man darunter auch alle ſ. g. moraliſchen Vollkommenheiten Gottes. Dieſelbe Bedeutung hat auch δικαιοσύνη. Man drückt damit aus die Beſchaffenheit deſſen, der nach Vorſchrift des Geſetzes, dem formalen Ausdrucke des Willens Gottes, rechtgeordnet, vollkommen iſt; von Gott gebraucht, iſt δικαιοσύνη der Inbegriff ſeiner Vollkommenheit, aber auch im engeren Sinne Gerechtigkeit ſ. v. a. Heiligkeit, indem ſeine Geſinnung, ſein Wollen und Thun vollkommen ihm ſelbſt gleicht, d. h. mit ſeiner ganzen Weſenheit im vollſten Einklang iſt. Dem griechiſchen Worte entſpricht das hebräiſche צַדִּיק und צְדָקָה voll-

kommen, nur daß es weit öfter als das griechiſche δίκαιος von dem rechten Verhältniß des Menſchen zu Gott gebraucht wird, der das Geſetz Gottes erfüllt, es in ſich auslebt. Dasſelbe צְדָקָה. — Die erſte Frage iſt nun, ob δικαιοσύνη Θεοῦ hier eine Eigenſchaft des Menſchen oder Gottes bezeichne, ſo, daß Θεοῦ Genit. subj. wäre? Doch ſowohl V. 16. als 17. ſpricht wider dieſe letztere Auffaſſung. Es würde insbeſondere zu πίστις und den von derſelben gerühmten Eigenſchaften nicht paſſen. Daher iſt mit Recht von allen katholiſchen Exegeten, Chryſoſtomus, Theophylact, Auguſtin, unter den Neueren Eſtius, Cornelius a Lap. Θεοῦ als Genit. object. angeſehen, und δικαιοσύνη Θεοῦ ausgelegt worden als Gerechtigkeit des Menſchen, welche Gott verleiht, und die, weil von ihm mitgetheilt, darum auch eine wahrhafte, und als ſolche von ihm anerkannt und ihm wohlgefällig iſt.

Um aber dieſe Gerechtigkeit zu verſtehen, iſt es gut, vor Allem den Gegenſatz von der δικαιοσύνη τ. Θ. zu beſtimmen. Paulus thut dieſes ſelbſt X, 3. in einer Stelle, welche die unſrige ſehr erläutert. Er ſagt von den Juden: ἀγνοοῦντες γὰρ τὴν τοῦ Θεοῦ δικαιοσύνην καὶ τὴν ἰδίαν δικαιοσύνην ζητοῦντες στῆσαι, τῇ δικαιοσύνῃ τοῦ Θεοῦ οὐχ ὑπετάγησαν. Noch genauer die Beſchreibung der Gegenſätze im Einzelnen Phil. 3, 9.: ἵνα εὑρεθῶ ἐν αὐτῷ, μὴ ἔχων ἐμὴν δικαιοσύνην, τὴν ἐκ νόμου, ἀλλὰ τὴν διὰ πίστεως Χριστοῦ, τὴν ἐκ Θεοῦ δικαιοσύνην ἐπὶ τῇ πίστει. Hiernach ſtellt Paulus die Gerechtigkeit Gottes, d. i. die Gerechtigkeit aus Gott, gegenüber der eigenen Gerechtigkeit des Menſchen, d. i. der aus Geſetzeswerken erworbenen, welche der Menſch, in wie ferne ſie auf ſeinem rein perſönlichen Wirken beruht, ſeine eigene nennt. Zum näheren Verſtändniß aber müſſen wir aus dem Folgenden Einiges vorausnehmen. Paulus lehrt, alle Menſchen ſind Sünder, in Feindſchaft mit Gott, und als ſolche der ὀργὴ τ. Θεοῦ unterworfen, ohne daß ſie ſich durch ſich ſelbſt von der Sünde befreien, und der über ſie verhängten göttlichen Strafe entziehen könnten. So blieben ſie alſo für ſich auf immer dem Zuſtande ſchuldvoller Ungerechtigkeit und dem göttlichen Gerichte rettungslos verfangen. Nun macht ſie Gott aber aus freier Gnade gerecht. Dieſe von Gott ſo verliehene Gerechtigkeit

umfaßt nun zwei Momente. Einmal hebt Gott um Chriſti willen, der für Alle genug gethan und die göttliche Gerechtigkeit befriediget hat, die Schuld und die auf die Sünde geſetzte Strafe auf, dann theilt er zugleich den Geiſt Chriſti mit, ſo, daß ſie in Chriſto mit Gott verſöhnt, von der Sünde befreit, nicht mehr dem Fleiſche, ſondern dem Geiſte leben, d. h. wirklich Gottes Willen in ſich ausleben, d. h. wirklich gerecht ſind. Vgl. I. Joh. 3, 7.

In der oben gegebenen allgemeinen Beſtimmung von *δικαιοσύνη τ. Θ.* ſtimmen die Proteſtanten mit den Katholiken noch zuſammen. Bei der näheren Firirung des Begriffes aber weichen beide auseinander; und erſtere erklären ſich genauer dahin: ſie ſei die auf den Menſchen mittels des Glaubens bezogene Gerechtigkeit Chriſti, ſo, daß derſelbe als Gerechter von Gott angeſehen würde, ohne daß er in ſich ſelbſt gerecht wäre. Dieß der Sinn Luther's, wenn er *δικαιοσύνη τ. Θ.* überſetzt: „Gerechtigkeit, die vor Gott gilt". — Hiermit iſt nun aber 1) ſchon der Begriff von *δικαιοσύνη*, als Eigenſchaft des Menſchen, völlig verlaſſen, und es müßte zur Bezeichnung eines durchaus neuen Begriffes ein neues, wenigſtens gewiß anderes Wort als *δικαιοσύνη* gewählt worden ſeyn. Er hätte ſagen müſſen, daß es ein eitles Beſtreben ſei, vor Gott gerecht werden zu wollen. 2) Stellt der Apoſtel den Zuſtand, aus dem die *δικαιοσύνη τ. Θ.* befreien ſoll, als *ἀδικία* = *ἀσέβεια* dar, V. 18., und beſchreibt hierauf einzeln im Reſte des Capitels, worin dieſe *ἀδικία* beſtehe nach den einzelnen Sünden, Laſtern und Irrthümern der Heidenwelt, denen er C. II. die der Judenwelt gleichſtellt. Iſt nun dieſe *ἀδικία* der reale Gegenſatz von *δικαιοσύνη*, ſo kann dieſe in nichts Anderm, als in der Aufhebung des Sündenlebens beſtehen, und ihr Begriff iſt der der Geſetzeserfüllung. Durch den Beiſatz *τ. Θεȣ̃* wird vom Begriffe der *δικαιοσύνη* weder etwas genommen, noch hinzugethan. Nur ihr Urſprung, nicht ihr Begriff wird damit angezeigt; es wird negativ damit geſagt, daß der Menſch durch ſich ſelbſt nicht gerecht werden könne, und poſitiv, daß die menſchliche *δικαιοσύνη* eine göttliche Gabe, Gottes Geſchenk, *χάρις*, ſei. 3) Doch nicht bloß aus dieſem allgemeinen Gegenſatz ergibt ſich der Begriff von *δικαιοσύνη*. Paulus läßt ihn weiter unten durch beſtimmte einzelne Gegenſätze auf das deutlichſte erkennen. VI, 13—23. wird der

Gegenſatz davon auf die mannigfaltigſte Weiſe dargeſtellt, nemlich V. 13. als *ἀδικία*, V. 16. 18. 20. als *ἁμαρτία* und *θάνατος* (geiſtiger Tod), V. 19. als *ἀκαθαρσία* und *ἀνομία*. Ebendaſelbſt ſtehen ſich auch *ἁμαρτωλός* und *δίκαιος* einander entgegen, und V, 7. erklärt er ſelbſt *δίκαιος* durch *ἀγαθός*. Der Begriff von *δικαιοσύνη* iſt ſonach bei Paulus gar kein anderer, als er ſonſt iſt.

Das Mittel, um zu dieſer *δικαιοσύνη* zu gelangen, iſt die *πίστις*, einer der beſtrittenſten Begriffe im N. T. Um dieſen beſtimmen zu können, bemerken wir zuerſt, daß *πίστις* von *πείθω* abgeleitet wird, und zwar vom Perfectum Paſſ. *πέπεισμαι*, ich bin überzeugt worden, daher *πίστις* der Act des Überzeugtwerdens, und der Zuſtand des Überzeugtſeyns. Sie iſt Zuſtimmung oder Fürwahrhalten, und zwar auf die Ausſage tüchtiger Zeugen hin, wodurch ſie ſich unterſcheidet von *νομίζειν*, *οἴεσθαι*, Annahmen aus unzureichenden oder nichtigen Gründen oder Schlüſſen. Eine klare Anſchauung gibt die Stelle Apſtg. 28, 23. 24. Paulus *ἐξετίθετο διαμαρτυρόμενος τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ, πείθων τε αὐτοὺς τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ .... καὶ οἱ μὲν ἐπείθοντο τοῖς λεγομένοις, οἱ δὲ ἠπίστουν.* Der Apoſtel verhielt ſich hier *πείθων*, indem er mit Bezeugung der Geſchichte Jeſu ihnen die Lehre des Reiches auseinanderſetzte. Die Folge war: *οἱ μὲν ἐπείθοντο, οἱ δὲ ἠπίστουν*, was die Gegenſätze trefflich erläutert. Der Hebräer hat dafür הֶאֱמִין, von אמן, ſtark, feſt ſeyn. Das Hiphil bedeutet „beipflichten", ſich auf Eines Ausſage wie auf eine Stütze verlaſſen, einen Bericht für wahr halten, ihm trauen, vertrauen. —

Beſtimmen wir nun aber ganz nach Paulus allein den Begriff von *πίστις*, ſo ſind natürlich die klarſten, durch ſich ſelbſt ſprechenden Stellen vor allen zu wählen. Nehmen wir X, 9. *ἐὰν πιστεύσῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου, ὅτι ὁ Θεὸς ἔγειρεν αὐτὸν ἐκ νεκρῶν, σωθήσῃ*, ſo kann *πιστεύειν* hier ſchlechterdings nichts Anderes bedeuten, als — eine geſchichtliche Thatſache, die Auferſtehung, als eine in Wirklichkeit ſeiende, d. i. wahre, feſthalten. Und da in derſelben, als in der glänzendſten Erſcheinung in der Geſchichte des Herrn, ſeine ganze Geſchichte, die Lehre (Botſchaft) von ſeiner Perſon, ſeinem Wirken und Leiden mitgemeint iſt, ſo iſt alſo das Fürwahrhalten alles deſſen, was das Evangelium hier=

über bezeugt, mitimplicirt. Ähnliches ergibt ſich aus X, 13, 14, 17. Hier wird geſagt: um Jeſum als Herrn anrufen zu können, ſei der Glaube nöthig, um zum Glauben zu gelangen, der Unterricht über das zu Glaubende, Unterricht oder Predigt ſetze aber Lehrer voraus. Den Herrn anrufen, heißt: ſich vertrauensvoll an ihn um Hülfe wenden. Glauben bedeutet demnach nichts Anderes, als überzeugt ſeyn, daß er Hülfe gewähren wolle und könne, kurz, daß er Heiland und Helfer ſei. Es iſt der Glaube ein Act des Erkenntnißvermögens, während das Anrufen Sache des Willens und Herzens iſt. Auch das Weitere, daß der Act des Glaubens unmittelbar auf die äußere Belehrung folgend dargeſtellt wird, weiſet auf daſſelbe hin. Noch iſt eine ſehr entſcheidende Stelle I. Cor. 14, 22—24. Als Begriff des Glaubens ſtellt ſich uns nach allem Dem heraus: daß er ſei die feſte Zuſtimmung zur Lehre Jeſu Chriſti und von Jeſus Chriſtus, insbeſondere, daß er zu unſerer Verſöhnung und Seligmachung geſtorben ſei, — welches Letztere in unſerm Briefe vorzüglich an mehreren Stellen hervorgehoben iſt. Vgl. IV, 24 f. III, 25 f.

Beſonders häufig iſt aber der Begriff von πίστις als der des „Vertrauens" aufgefaßt worden; und von den Reformatoren insbeſondere als Vertrauen, daß in Chriſto die Sünde vergeben und die Seligkeit gewiß ſei. Dieſer Begriff iſt philologiſch, von allem Andern abgeſehen, ſchon darum nicht zu rechtfertigen, weil er die ἐλπίς einſchließt, welche doch Paulus ſelbſt I. Cor. 13, 13. genau von πίστις unterſcheidet. Auch wurde namentlich von neueren Proteſtanten, weil ihnen der Sinn, den die Reformatoren mit πίστις verbanden, unhaltbar ſchien, behauptet, ſie ſei die Hingebung des ganzen Menſchen an Gott in Chriſto; nach dieſer Anſicht ſind wenigſtens die Keime der Liebe, der Hoffnung, des Vertrauens und aller Tugenden darin eingeſchloſſen; was darum irrig iſt, weil I. Cor. 13, 2. Gal. 5, 6. die Veranlaſſung zu dieſer unphilologiſchen Begriffsbeſtimmung gab, daß Paulus ſo oft lehrt, durch den Glauben oder den Glauben allein werde der Menſch gerecht. Allein dieß darf uns nicht verleiten, den wahren, nach grammatiſchen Momenten feſtzuſetzenden Begriff von πίστις aufzugeben. Paulus ſetzt aber nach einer in allen Sprachen vorkommenden Redeweiſe, wenn er ſich alſo ausdrückt, voraus, daß der

Menſch auch nach ſeiner Überzeugung den Willen beſtimmen werde, und denkt ſich demnach bei dem Glauben alles Das mit, was aus ihm folgt, ohne daß darum ſein Begriff vom Glauben ein anderer, ein weiterer oder engerer würde.

Hierbei iſt nun bloß auf Paulus Rückſicht genommen. Merkwürdig iſt aber Jacobus in ſeiner Beſtimmung von *πίστις*, der II, 14—26. uns hierüber treffend belehrt, und offenbar auf Jenen hinblickt, irrige Begriffe berichtigend, die ſich wohl manche von den Leſern des Paulus gebildet hatten.

Nun iſt noch *ἐκ πίστεως εἰς πίστιν* zu erklären. Die Deutung dieſer Phraſe iſt ſehr mannigfach ausgefallen, je nachdem man *ἐκ* mit *ἀποκαλύπτεται* oder mit *δικαιοσύνη* verbunden hat. Tertullian und Origenes ſind erſterer Anſicht. Hiernach wäre der Sinn: Vom Glauben des alten zum Glauben des neuen Teſtamentes; oder wie Andere: vom Glauben der Propheten zum Glauben der Apoſtel; oder: vom Glauben der Väter zum Glauben der Söhne. Man dachte dabei an ein ſtufenweiſes Fortſchreiten der göttlichen Offenbarungen vom Dunkel und der Umhüllung in Bildern zur enthüllten Klarheit in Chriſto. Allein zu künſtlich und gegen den Sinn des Paulus, der in dieſem Briefe die Gerechtigkeit überall aus dem Glauben hervorgehen läßt. Daher iſt auch die Auffaſſung des Ambroſius: ex fide Dei promittentis in fidem hominis credentis, und die des Pelagius: ex fide praedicantium in fidem credentium, des Auguſtinus: ex fide Judaeorum in fidem gentilium, unzuläßig. Vorzüglicher wäre die von Öcumenius, Theophylact u. A. vorgeſchlagene Verbindung von *ἐκ π. εἰς π.* mit *δικαιοσ.* in dem Sinne: vom Glauben auf ſeiner erſten Stufe zum vollkommenen Glauben, vom Glauben, der die Überzeugung von der Wahrheit der göttlichen Offenbarung in Chriſto iſt, durch ſeine mannigfachen Entwicklungsmomente hindurch, bis zum Glauben, der in allen Tugenden ſich darſtellt, wie Jac. 2, 22. Die Redeweiſe wäre hebraiſirend zu nehmen nach der Parallele in Pſ. 83, 8.: Ibunt de virtute in virtutem, oder II. Cor. 3, 18.: transformamur a claritate in claritatem. Indeß hat es immer etwas Willkührliches in ſo unmittelbarem Context, ohne alle rechtfertigende Anzeichen, den Sprachgebrauch des nemlichen Wortes zu ändern, und gleich darauf in den Begriff

aufzunehmen, was eben vorher ſprachlich ausgeſchloſſen ward. Auch duldet es der ſachliche Zuſammenhang nicht. Was Paulus hier vom Evangelium rühmt, iſt, daß es lehre, wie von Gott Gerechtigkeit dem Menſchen mitgetheilt werde, nicht: wie die mitgetheilte ſich durch den Glauben zunehmend fortentwickle. Wir dürfen auch um den Sinn des Ausdruckes nicht verlegen ſeyn. Paulus gibt die Erklärung ſelbſt III, 21. 22.: *νυνὶ δὲ .... δικαιοσύνη Θεοῦ πεφανέρωται ... δικαιοσύνη δὲ Θεοῦ διὰ πίστεως ... εἰς πάντας καὶ ἐπὶ πάντας τοὺς πιστεύοντας.* Mit geringer Änderung der Worte, wie man ſieht, der nemliche Gedanke: die jetzt (im Evangelio) geoffenbarte Gerechtigkeit komme mittels des Glaubens (*διὰ* = *ἐκ*), und werde von Gott an Jeden, der glaubt, oder noch kürzer: an den Glauben, mitgetheilt und verliehen. Man mag nun *εἰς πίστιν* als den bedingenden Erwerbungsgrund anſehen, auf den die geſchenkte Gerechtigkeit ſich baſirt; oder abstractum pro concreto, *εἰς πίστιν* = *εἰς τὸν πιστεύοντα* nehmen, — der Sinn bleibt derſelbe. So haben wir denn hier den evangeliſchen Rechtfertigungsbegriff in beſtimmteſter und kürzeſter Formel.

Die ſo eben gegebene Beſtimmung beſiegelt Paulus durch die Autorität des A. T.: *ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται.* Hab. 2, 4. וְצַדִּיק בֶּאֱמוּנָתוֹ יִחְיֶה. Die Vulgata vivit ſtatt vivet. In der griechiſchen und lateiniſchen Verſion iſt das „ſein" weggeblieben. Das *ἐκ π.* kann nun abermals ſowohl zu *δικαιοσύνη*, als auch zu *ζήσεται* gezogen werden. Im erſteren Falle wird geſagt, welche Folge es habe, wenn Jemand aus dem Glauben gerecht iſt: — er wird ewiges Leben haben. Im zweiten wird angedeutet, wie die Gerechtigkeit des Gerechten entſtehe. Das aber wird hierorts beſprochen, und der Sinn iſt demnach: Alle Gerechtigkeit beginnt mit dem Glauben, ruht auf ihm, wächst aus ihm [a]). — Köllner iſt überklug, wenn er ſagt: bei letzterer Verbindung,

---

a) Die Stelle Hab. 2, 4. ſteht im Grundtexte freilich in einer anderen Sachverbindung; aber der Grundgedanke iſt doch derſelbe dort, wie hier in der Anwendung. — Die formulariſche Kürze des Citats iſt wohl der Grund, warum der Apoſtel die Stelle zu dieſem Zwecke wiederholt gebraucht, Gal. 3, 11. Hebr. 10, 38. Vgl. unten IV, 3.

nemlich des *πίστεως* mit *ζήσεται*, werde ein ohne Glauben Gerechter daſeiend vorausgeſetzt, und nur geſagt, wie er lebe, nemlich aus dem Glauben. Dieſer Witz iſt Aberwitz, ſo gut wie wenn man beim Satz: „Der Reiche ſtützt ſich auf ſein Geld", — ſich zuerſt einen Reichen ohne Geld denken müßte, der ſich auf ſein Geld ſtütze, ſo bald er ſolches erhalten werde! — Es iſt eben kein Gerechter ohne Gerechtigkeit, und keine Gerechtigkeit als aus dem Glauben; ſohin lebt Jeder, der gerecht iſt, aus dem Glauben.

Negative Begründung der evangeliſchen Heilslehre gegen die Heiden.

V. 18 — 32.

Nun tritt der Apoſtel das Beweisverfahren an für den oben ausgeſprochenen Satz, und zwar zunächſt mit Rückſicht auf die Heiden. Er hält ſich dabei an die einfachſten und ſchlagendſten Argumente, die zudem vor Jedermanns Augen liegen, — die Erſcheinungen auf dem religiös-ſittlichen Gebiete dieſer, der ungleich größeren Maſſe der Menſchheit. Der Beweis aber iſt der: Die Wahrheit von Gott iſt bei ihnen durch Schuld in Lüge, die gottgefällige Handlungsweiſe in Bosheit und Laſter verkehrt; die Heiden ſind ſomit, — ſo liegt es factiſch zu Tage, — ungerecht, ſchuldbeladen, und darum verdammenswerth. Laſtet ſomit Gottes, des Gerechten, unausweichliches Strafgericht auf ihnen, den Ungerechten: ſo übriget für die Heiden kein anderer Ausweg, als darauf zu verzichten, durch ihre Werke gerecht ſeyn zu wollen, den Gedanken ſelbſterworbener Gerechtigkeit aufzugeben, in Demuth an Gottes Barmherzigkeit ſich zu wenden, und die von ihm angebotene Gerechtigkeit durch den Glauben aufzunehmen.

In dieſem Abſchnitt, wo Paulus die Heiden vor den Richterſtuhl des göttlichen Sittengeſetzes ſtellt, und ſie in ihrer wahren Geſtalt ſich betrachten lehrt, werden ſehr wichtige Aufſchlüſſe 1) über die Religionsgeſchichte mitgetheilt. Der Urſprung des Heidenthums und überhaupt alles religiöſen Irrthums wird hier aufgedeckt. Er wird hergeleitet aus der Sünde, welche den Geiſt

verdunkelt, ihm die göttliche Wahrheit verhüllt, verunſtaltet, Urſache und Wirkung ihn verwechſeln, und die dem Schöpfer gebührende Ehre auf das Geſchöpf übertragen macht, welchem der Menſch, indem er ſündigte, practiſch den Vorzug vor dem Schöpfer gegeben hat. Auf die practiſche Bevorzugung folgt die theoretiſche, — auf die Idololatrie in Geſinnung und Handlungsweiſe die Idololatrie der Gedanken. Der in den Gedanken befeſtigte Götzendienſt vermehrte weiter die Bösartigkeit des Herzens, welche nun auch ihrerſeits wieder rückwärts wirkte u. ſ. f., und ſucceſſive die grauſenhafteſten Erſcheinungen zu Tage brachte. Freilich contraſtiren mit dieſer Darſtellung des Apoſtels die Anſichten Neuerer vom Heidenthume. Ihnen iſt es Naturreligion, reale Weltanſchauung, Religion des Kindheitalters des Menſchengeſchlechtes, darum eine nothwendige Über- oder Durchgangsſtufe in ſeiner Bildungsgeſchichte. Die neuere Philoſophie iſt aber faſt durchgängig eine Apologie des Heidenthums, und darum ſelbſt heidniſch. Das Heidenthum aber vermag das Heidenthum nicht zu würdigen!

2) Paulus lehrt ferner, daß trotz aller Verſunkenheit und Verkehrtheit das Gottesbewußtſeyn gleichwohl doch nicht völlig erloſchen iſt; daß es vielmehr durch Anſchauung der Welt und ihrer Ordnungen lebendig erhalten werden konnte V. 19—21.; daß mit dem Bewußtſeyn des Unrechts und der darauf geſetzten Strafe, alſo mit freiem Entſchluß, die Bahn der Verkehrtheit eingeſchlagen wurde. Hierauf gründet der Apoſtel V. 24. 28. eine Seite des göttlichen Strafgerichts, nemlich das allenthalben wahrnehmbare Geſetz, daß Bosheit durch noch größere Bosheit geſtraft werde. Damit iſt zu vergleichen II, 14. 15., wo der Apoſtel den Heiden ein in das Herz eingeſchriebenes Sittengeſetz zuerkennt, und VII, 14 ff., wo er ihnen in Übereinſtimmung hiemit ein gewiſſes Wollen des Guten beilegt.

Beides, das obwohl unterdrückte aber doch noch glimmende Gottesbewußtſeyn im Menſchen, und das Gewiſſen in ihm, bieten dem Apoſtel die Anknüpfungsmomente mit den Heiden dar, ohne welche jeglicher Verſuch, das Evangelium ihnen zuzubringen, vergeblich geweſen wäre. — So die Darſtellung des Paulus, und nach ihm die Auffaſſung der katholiſchen Kirche. Die proteſtantiſche

Lehre hat mit der irrigen Beſtimmung des Urſtandes des Menſchen einer verkehrten Betrachtungsweiſe aller hierher gehörigen Erſcheinungen, von der Sünde, ihren Folgen ꝛc. Raum gegeben; Anderes bleibt auf ihrem Standpunkte ganz unerklärt, oder es werden Erklärungen gegeben, wie ſie in der neueren Philoſophie liegen, und welche alle Grundlagen des bibliſchen Chriſtenthums zerſtören.

Kehren wir, nachdem wir dieſe Reflexionen vorausgenommen, theils des tieferen Verſtändniſſes halber, theils um weiter unten den Vortrag nicht mehr unterbrechen zu müſſen, wieder zur Erklärung zurück.

V. 18. *Ἀποκαλύπτεται γὰρ ὀργὴ Θεȣ̃ ἀπ' ȣ̓ρανȣ̃ ἐπὶ πᾶσαν ἀσέβειαν καὶ ἀδικίαν ἀνθρώπων, τῶν τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατεχόντων.* Das *γὰρ* kündiget an, daß nun der Grund des V. 17. folge. Als eine Rettungsanſtalt für den, ſo glaubt, wird das Evangelium hingeſtellt und empfohlen. Es fragt ſich: Warum Rettung, und welches der Zuſtand der Menſchheit außer ihm? Hier die Antwort und damit die Begründung: „Denn es enthüllt ſich Gottes Zorn über jegliche Gottloſigkeit und Ungerechtigkeit von Menſchen, derer, welche die Wahrheit in Ungerechtigkeit niederhalten". *ὀργὴ Θεȣ̃* (חָרָה אַפִּי), das göttliche Mißfallen am Böſen, und als Folge davon, die Reaction der Gerechtigkeit gegen daſſelbe, die Strafe. Man hat nach dem Organ dieſer „Enthüllung" gefragt, und darauf unter Anderem auch geantwortet: das Gewiſſen, da ja Paulus auch den Heiden eine Ahnung ihrer Schuld und der göttlichen Strafgerechtigkeit beilege (Tholuck). Allein unmittelbar vorher wird vom Evangelium geſagt, daß es enthülle; ſchon um des Zuſammenhanges willen müßte daher eher auch hier an das Evangelium, und der Sinn ſo gedacht werden: Das Evangelium offenbart die Gerechtigkeit aus dem Glauben; denn es offenbart, daß Gottes Zorn über alles Böſe unausbleiblich komme. So Hieronymus. Aber es iſt nicht einmal dieſes nothwendig. *ἀποκαλύπτειν* in dieſer Wort- und Sachverbindung iſt dem Paulus ſtehender Ausdruck, um das Erſcheinen des letzten und furchtbaren Gerichtstages, des dies irae *κατ' ἐξοχήν*, damit zu bezeichnen. Den Beweis bietet ſchon das Nächſtfolgende. II, 5. *ἐν ἡμέρᾳ ὀργῆς καὶ ἀποκαλύψεως δικαιοκρισίας*

τȣ̃ Θεȣ̃. II. Theſſ. 1, 7 f. ἐν τῇ ἀποκαλύψει τȣ̃ κυρίȣ .... ἀπ' ȣ̓ρανȣ̃, womit zu vergleichen I. Theſſ. 4, 16. αὐτὸς ὁ κύριος ... καταβήσεται ἀπ' ȣ̓ρανȣ̃ vgl. Mtth. 24, 30. I. Cor. 3, 13. Ähnlich Paulus auf dem Areopag Apſtg. 17, 31. — Über dieſen ſpeciellen Sprachgebrauch von ὀργὴ τ. Θ. außer den Evangelien z. B. Mtth. 3, 7. ꝛc. Eph. 5, 6. Col. 3, 6. I. Theſſ. 1, 10. ꝛc. ꝛc. In dieſer Auffaſſung geht Alles ungezwungen; es braucht grammatiſch nichts ſupplirt zu werden: die Erſcheinung dieſes Strafgerichtes geht vom Himmel aus zur Erde nieder. Das ἀποκαλύπτεται aber behält ſeine Bedeutung — „enthüllen", weil die zur Zeit noch zurückhaltende göttliche Strafgerechtigkeit, jetzt oft Gegenſtand ungläubigen Spottes II. Petr. 3, 4., einſt in ihrer furchtbaren Majeſtät aus der Umhüllung des Himmels hervortritt [a]). Aber auch der andere Satz: als gebe erſt das Evangelium den neuen Aufſchluß über künftige Beſtrafung der Böſen, — wird durch die nachfolgende Deduction des Apoſtels entkräftet, wo Paulus, wie wir ſehen werden, die Idee von einer dem Böſen mit Strafe vergeltenden Gerechtigkeit ſo wenig als neu und dem Evangelium eigenthümlich hinſtellt, daß er ſie vielmehr bei den Heiden vorausſetzt, und ſeinem Beweisverfahren recht eigentlich zu Grunde legt. „Das göttliche Strafgericht bricht los über alle Miſſethäter", — dieſe Behauptung ſtellt er voran, die Entwickelung des Beweiſes folgt [b]). Mittels **ihrer eigenen** Principien will Paulus die

---

a) Tholuck z. d. St. findet ὀργὴ τ. Θ. ſehr „maleriſch" ausgedrückt, und iſt nicht abgeneigt, „um das Moment des **Maleriſchen** noch mehr hervortreten zu laſſen, dabei mit **Pelagius** und **Zegerus** an Blitz, Ungewitter, Hagel (!)" zu denken; zieht aber am Ende doch vor, den Begriff mit Olshauſen noch mehr in's Breite und Gedankenloſe zu verallgemeinern. Parallelen aber aus dem Apoſtel dafür anzuführen, hat er unterlaſſen.

b) Juſtinus d. M. führt aus Sophocles an, de Monarch. c. 3.:

Ἔσται γὰρ κεῖνος αἰώνων χρόνος
Ὅταν πυρὸς γέμοντα θησαυρὸν σχάσῃ
Χρυσωπὸς αἰθὴρ· ἡ δὲ βοσκηθεῖσα φλὸξ
Ἅπαντα τὰ ἐπίγεια καὶ μετάρσια
Φλέξει μανεῖσ', ὅταν ἐκλίπῃ τὸ πᾶν,
Φρȣ̃δος μὲν ἔσται κυμάτων ἅπας βυθὸς,

Heiden zur Anerkennung treiben, daß im Evangelium noch die einzige Rettung für den Menſchen übrig ſei. Ähnlich Chryſoſtomus. — *ἐπὶ πᾶσαν ἀσέβειαν καὶ ἀδικίαν ἀνθρώπων κτε.* Abermals abstracta pro concretis wie V. 17. *ἀσέβεια* und *ἀδικία* unterſcheiden ſich darin, daß jenes Mangel an Gottesfurcht, oder Gottloſigkeit bedeutet, dieſes die übrigen Sünden umfaßt. Doch iſt, wie das ſogleich Folgende zeigt, dieſe Unterſcheidung nicht genau eingehalten, und *ἀδικία* erſcheint im weiteſten Sinne als realer Gegenſatz von *δικαιοσύνη*, als Inbegriff geſetzwidriger Geſinnungen und Handlungen. *τὴν ἀλήθειαν* — vorzugsweiſe religiöſe Wahrheit, als richtige Gotterkenntniß, welche zugleich Maaßſtab und Motiv für die Sittlichkeit liefert. Den Zuſatz Dei in der Vulgata, obwohl an ſich richtig, kennen weder die griechiſchen Codices, noch ſelbſt alle Lateiner. Die Wahrheit im bezeichneten Sinne war nach Paulus im Heidenthume nicht ſchlechthin fremd. Aber ihre freie, leuchtende Entfaltung ward unterdrückt. *κατέχειν*, inne haben, faſſen, um etwas feſt zu halten, gefangen halten, vgl. VII, 6. Luc. 4, 42. Nicht ohne Grund conſtruirt übrigens der Apoſtel ſo: *ἀνθρώπων, τῶν τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατεχόντων.* Der die genauere Beſtimmung einführende Artikel iſt ſchwer betont. Er will ſagen: Gottes Zorn komme über dieſe, in wie ferne oder weil ſie durch (*ἐν* = ב) die Überwucht des ſündereichen Lebens die vorhandene wohlbekannte Wahrheit zurückdrängen, Geſinnung und Wandel deren geſtaltendem Einfluß entziehen. Indem er aber ſagt: *κατεχόντων ἐν ἀδικ.*, hat er wie die Freithätigkeit, ſo das Schuldbare ſolchen Verhaltens zumal ausgeſprochen. — Daran iſt übrigens wohl nicht zu denken, daß damit jene Philoſophen ſpeciell gemeint ſeien, welche, wie Plato und Seneca, ihre beſſeren Einſichten nicht mitzutheilen wagten.

Γῆ δενδρέων ἔρημος, οὐδ' ἀὴρ ἔτι
Πτερωτὰ φῦλα βαστάσει πυρούμενος,
Καὶ γὰρ καθ' ἅδην δύο τρίβους νομίζομεν,
Μίαν δικαίων, χ' ἑτέραν ἀδίκων ὁδόν.

Und aus Philemon:

Μηδὲν πλανηθῇς, ἔστι κἀν ᾅδου κρίσις,
Ἥνπερ ποιήσει Θεὸς ὁ πάντων δεσπότης,
Οὗ τοὔνομα φοβερὸν, οὐδ' ἂν ὀνομάσαιμ' ἐγώ.

V. 19—20. *Διότι τὸ γνωστὸν τȣ̃ Θεȣ̃ φανερόν ἐστιν ἐν αὐτοῖς· ὁ γὰρ Θεὸς αὐτοῖς ἐφανέρωσε*, — liefert den Nachweis zu dem eben Geſagten, daß die Wahrheit (Gotteserkenntniß) den Heiden nicht ſchlechthin fremd und abhanden war V. 19., ja nicht einmal ſeyn **konnte**; und daß, wenn die factiſche Wirklichkeit eine andere Erſcheinung darbietet, dieſes Folge ſchwerer Verſchuldung ſei V. 20. — *διότι* = *διὰ τȣ̃το, ὅτι* leitet die Darlegung des Grundes ein. *τὸ γνωστὸν τ. Θ.*, die Vulgata: quod notum est Dei, mit vollkommenem Recht. Denn nur in der Bedeutung notus (nicht cognoscibilis, wie Eſtius annehmen möchte) kömmt *γνωστός* im N. T. beſonders häufig in der Apoſtelgeſchichte vor. Vgl. 15, 18.: *γνωστὰ ἀπ᾽ αἰῶνός ἐστι τῷ Θεῷ πάντα τὰ ἔργα αὐτȣ̃.* cf. 1, 19.; 4, 16. ꝛc. Es iſt hienach *τὸ γνωστὸν τ. Θ.* das, was von Gott allgemein erkannt wird, darum bekannt oder kündig iſt. Sein Gegenſatz iſt *κρυπτὸν* Luc. 12, 2. In wie ferne Paulus oft von Geheimniſſen ſpricht, welche der erkennenden Vernunft nicht zu Tage liegen, welche in Gott beſchloſſen und verborgen (*ἀποκεκρυμμένα*, XI, 33 ff. Eph. 3, 9. Col. 1, 26. I. Cor. 2, 7.), erſt durch gnädige Revelation zur menſchlichen Kunde kommen durch Predigt und Glauben: ſo konnte dieſer beſonders vermittelten Erkenntniß gegenüber das, was bei und unter Allen vom göttlichen Weſen aufgedeckt daliegt, in *τὸ γνωστόν* zuſammengefaßt werden. Es iſt aber dieſe Behauptung, daß gewiſſe Seiten der Gottheit zu Jedermanns Kunde entfaltet ſeien, kein willkührliches Poſtulat, ſondern thatſächlich begründet: *ὁ γὰρ Θεὸς αὐτοῖς ἐφανέρωσε.* Der erſte Satz von der Allkündigkeit des Weſens Gottes wird geſtützt durch einen zweiten: Gott habe es ihnen faſt bis zu einer gewiſſen Handgreiflichkeit bloß gelegt, ſo nahe nemlich, daß es ihnen nicht einmal entgehen kann. Daß und wie aber Gott evidente Offenbarung ſeiner gegeben, begründet weiter

V. 20. *τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτȣ̃ ἀπὸ κτίσεως κόσμȣ τοῖς ποιήμασι νοȣ́μενα καθορᾶται κτε. τὰ ἀόρατα* iſt Nomin. abs. „Denn was ſein dem ſinnlichen Auge freilich Unſichtbares anlangt, ſo wird" .... Der Sinn: Obwohl ſein eigentliches Weſen, weil geiſtig, dem Sinne des Auges unſichtbar iſt, ſo iſt es darum doch nichts weniger als unbekannt. Es ſpiegelt ſich in den großen Werken der Weltſchöpfung, und dringt mittels des äußeren Sinnes

(καθορᾶται) dem Geiſte zur Wahrnehmung auf, und ſo zum klaren Bewußtſeyn des Menſchen vor. ἀπὸ bedeutet nicht, wie Olshauſen mit Tholuck will, „ſeit", und κτίσις nicht creatio, ſo, daß der Gedanke wäre: „ſeit der Welterſchaffung wird" ꝛc.; ſondern jenes bedeutet „an" oder „durch" (vgl. Mtth. 7, 16. 20. ἀπὸ τῶν καρπῶν ἐπιγνώσεσθε αὐτούς), dieſes aber „Schöpfungswerk", wie die Vulgata richtig gibt creatura mundi, und es Paulus immer, im Ganzen eilf Mal gebraucht. τοῖς ποιήμασι iſt Dativ. instrum. Es ſind die einzelnen Werke des Univerſums, die an ſich und in ihrer Harmonie zum Ganzen, in Schönheit, Ordnung ꝛc. von dem Weſen des Schöpfers zeugen. Vgl. über dieſe Selbſtbezeugung Gottes die Worte des Apoſtels Apſtg. 14, 16. Noch ſind νοούμενα und καθορᾶται zu betrachten, jenes die Thätigkeit des dialectiſchen Gedankens, dieſes die des leiblichen Sinnes bezeichnend. Es liegt aber ein ungemeines Oxymoron in dem Satze: τὰ ἀόρατα ... νοούμενα ... καθορᾶται, das Unſichtbare werde geſehen, indem es durch die Schöpfungswerke zum Gedanken erhoben werde. Und doch verhält ſich's nicht anders. Das, wodurch Gott die Erkenntniß ſeines inneren und unſichtbaren Weſens dem Menſchen vermittelt, ſind die Werke der Schöpfung. Der Geſichtsſinn bringt, was er von ihnen wahrnimmt, zum denkenden Geiſt (νοῦς). Wie das Auge deren Formen, Verhältniſſe, ineinander greifende Beziehungen ꝛc., ſo nimmt der Geiſt daran wahr, was über allem Dem ſteht, ſie bedingt und überherrſcht: ἥ τε ἀΐδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θειότης, — die Allmacht, welche ihnen Seyn, den Wandelbaren Beſtehen gibt, ſie ordnet; und welche, weil ſie dem durch ſie Gewordenen ſchon dem Begriffe nach vorangeht, darum als „ewig" gefaßt werden muß. θειότης iſt der Inbegriff der übrigen göttlichen Vollkommenheiten, welche in ihren Wirkungen ſich abbilden und manifeſtiren, als Weisheit, Güte ꝛc. So die Schöpfung betrachtet, kann geſagt werden, es trete durch Vermittlung des geiſtigen Sinnes (des Denkens) Gottes Macht ꝛc. in die Wahrnehmung ſelbſt des leiblichen Sinnes herein (ἡ δύναμις ... καθορᾶται). So real die äußere Welt dem Auge ſich aufnöthiget, ſo real die darin ausgedrückte Idee des göttlichen Weſens dem denkenden Geiſte. Denkend die Welt anſchauen, und das darin ein- und abgebildete Gottesweſen

erſchauen und erkennen, iſt Eines. Aber eben darum, weil die hier niedergelegte Offenbarung Gottes ſo an unſern leiblichen Sinn, und durch dieſen an die denkende Vernunft in der Art ſich herandrängt, daß wir ihr nicht einmal ausweichen können, und es darum unmöglich iſt, Gott nicht zu erkennen, den die ganze Natur laut von einem Ende bis zum andern predigt (Pſ. 18, 1 ff.): ſo fällt mit dem Mangel an Erkennbarkeit und des Bekanntſeyns Gottes jede Entſchuldigung auf Seite des Menſchen weg: *εἰς τὸ εἶναι αὐτοὺς ἀναπολογήτους* a), — darf wohl kaum, wie Chryſoſtomus ſchon bemerkt, finaliter, ſondern muß, wie oft = *ὥστε* als Folge gefaßt werden (cf. II, 1.). Es reſultirt nemlich hieraus, daß die abnormen Erſcheinungen unter den Heiden auf dem Gebiete des Sittlichen wie des Religiöſen, wovon im Folgenden die Rede ſeyn wird, nicht mit Nichtanderswiſſen oder Nichtwiſſenkönnen entſchuldiget zu werden vermögen. Wie monſtrös ſie auch ſeien, ſie ſind Product freier Abkehr des Menſchen von der ſich ihm offenbarenden Wahrheit, und bleiben an ſich und in allen ihren Folgen mit Schuld behaftet b).

V. 21—23. folgt, geſtützt auf den Grund des eben Angeführten, der weitere Nachweis zu V. 18., daß und wie die Heiden die ihnen, wie gezeigt, bekannte religiöſe Wahrheit durch Schuld unterdrückt und eingebüßt haben.

V. 21. *Διότι γνόντες τὸν Θεὸν οὐχ ὡς Θεὸν ἐδόξασαν, ἢ*

---

a) Tertullian. Apolog. c. 17.: Quod colimus nos, Deus unus est, qui totam molem istam cum omni instrumento elementorum, corporum, spirituum, verbo quo jussit, ratione qua disposuit, virtute, qua potuit, de nihilo expressit in ornamentum majestatis suae, unde et graeci nomen mundo *κόσμον* accommodaverunt. Invisibilis est, etsi videtur; incomprehensibilis est, etsi per gratiam repraesentetur, inaestimabilis est, etsi humanis sensibus aestimetur: ideo verus et tantus est .... Hoc est, quod Deum aestimari facit, dum aestimari non capit. Ita eum vis magnitudinis et notum hominibus objicit et ignotum. Et haec est summa delicti nolentium recognoscere, quem ignorare non possunt.

b) Einige in neuerer Zeit über das Verhältniß der Vernunfterkenntniß zum Glauben erhobene Streitigkeiten finden hier ihre bibliſche Löſung.

εὐχαρίστησαν· ἀλλ' ἐματαιώθησαν ἐν τοῖς διαλογισμοῖς αὐτῶν, καὶ ἐσκοτίσθη ἡ ἀσύνετος αὐτῶν καρδία. Das διότι ſchließt zwar zunächſt an εἰς τὸ — ἀναπολ. an, ſo aber, daß ſich damit zugleich das zweite Glied der progreſſiven Beweisführung von V. 18. ankündiget. Vgl. V. 19. Gottes-Bewußtſeyn, ſo viel ſteht aus V. 19—20. feſt, hatten ſie urſprünglich; denn Gott hat ſich ihnen bekannt gemacht. Daß und wie aber die erkannte Wahrheit ſich in ihnen verdunkelte und in der Verdunkelung unterging, kann von Schuld nicht freigeſprochen werden, und eben darum auch nicht die weiteren daraus ſich entwickelnden moraliſchen Folgen. γνόντες τ. Θ. Das Participium kann wegen der Unbeſtimmtheit des Aoriſts die Bedeutung des Präſens haben, ſomit gleichzeitig mit ἐδόξασαν genommen ſeyn, oder aber als Vergangenheit, ſo, daß beide Handlungen der Zeit nach auseinander fielen: darum, „weil ſie, nachdem ſie Gott erkannt hatten, ihn nicht verherrlichten als ſolchen". Der Unterſchied iſt nicht ſehr bedeutend; doch dürfte die letztere Auffaſſung den Vorzug verdienen. Höchſt merkwürdig nun aber iſt die Erklärung des Apoſtels von dem Entſtehen, der ſucceſſiven Entwickelung und Geſtaltung des Heidenthums in ſeiner religiöſen und ethiſchen Seite vom erſten Keime an durch ſeine einzelnen Momente hindurch bis in ſeine ſchreckenhafteſte Erſcheinung. Den erſten Anſatz bildete Vernachläßigung der göttlichen Wahrheit im Leben, oder Losziehung des practiſchen Lebens von der im Bewußtſeyn vorhandenen Gotterkenntniß durch Verabſäumung des Gott gebührenden Cultes. — Von der in der Erkenntniß vorliegenden Wahrheit ließen ſie nemlich ihren Willen nicht berühren, durch deren Inhalt ihre Geſinnung gegen Gott nicht beſtimmen und befruchten, um nach Maaßgabe der erkannten Beziehung Gottes, als des allmächtigen Schöpfers, liebevollen Fürſorgers ꝛc. zu ihnen, hinwiederum die dadurch bedingte und beſtimmte Gegenbeziehung ihrer zu ihm, in lebendiger Empfindung und im Werke zu bethätigen. „Sie verherrlichten Gott nicht als Gott, noch dankten ſie". δοξάζω von δόξα, wie dieſes von δοκέω, eine gute Meinung haben, — in der Bedeutung von Ehre erzeigen, umfaßt die Summe der Willensacte, inneren und äußeren, womit der Menſch nach Vorhalt der klaren Wahrheitserkenntniß, Gott jene

Huldigung weiht, in feierlicher Anbetung, im freudigen Gehorſam, welche ihm vermöge ſeines Weſens an ſich und ſeiner freien Beziehung zu uns gebührt. Daſſelbe gilt von *εὐχαριστεῖν*, welches zunächſt der Ab- und Ausdruck der Erkenntniß iſt, daß, was wir ſind und haben, ein unverdientes Geſchenk ſeiner Liebe ſei; — eine Überzeugung, die ſich in fortwährendem tiefgefühlten Dankgebete auszuleben hat. Beide zuſammen umfaſſen den ganzen, aus innerer Anerkennung ſich erzeugenden, dieſer adäquaten göttlichen Cult. Wie dieſer in der Natur des Menſchen begründet, und in der Beſtimmung ſeines Daſeyns weſentlich mit einbedungen iſt, ſo degenerirt er in demſelben Grade und Maaße, als er dahinter zurückbleibt, und verfehlt in ſo weit den Zweck ſeines Daſeyns, als er verſäumt, die erkannte Wahrheit in ſein Leben umzuſetzen, und Gott die ihm als ſolchen zukommende Verherrlichung zu erzeigen. Daher datirt der erſte Schritt zum religiöſen und ſittlichen Sturze der Menſchheit im Heidenthume. Die Gotteserkenntniß nicht lebendig geübt, im Culte nicht ausgeprägt und feierlich begangen, ſondern auf den ſterilen Gedanken in Müſſigkeit beſchränkt und zurückverbannt, ſank endlich auch zunehmend im Bewußtſeyn unter. *ἀλλ' ἐματαιώθησαν ἐν τοῖς διαλογισμοῖς αὐτῶν.* Der nun eintretende Zuſtand der Entleerung und Verfinſterung wird ſcharf gezeichnet. *μάταιος* iſt. Alles, was der Objectivität, der Realität ermangelt, die es anſpricht, daher inhalts- oder gehaltslos, leer, nichtig, wovon das Verbum *ματαιοῦσθαι* nur hier vorkömmt. *διαλογισμός* iſt das formale Denken als willkührliche Begriffsbildung nach den Categorien des Verſtandes, in dem N. T. zudem gemeiniglich im ſchlimmen Sinne, im Gegenſatze zu jenen Vorſtellungen, welche die objective Wahrheit im Bewußtſeyn erzeugt. Der hier beſchriebene geiſtige Proceß begreift ſich ohne Mühe. War die reale Wahrheit als Gotteserkenntniß aus der einen Hälfte des Geiſtes, — dem Willen, damit alſo auch aus dem ganzen Umkreis thaterfüllten Lebens hinausgedrängt oder doch unwirkſam gemacht, ſo erbleichte ſie nothwendig auch in der anderen Sphäre, — der Intelligenz, ward, weil der Unmittelbarkeit im Leben beraubt, nun ſelbſt in ihrer Objectivität in Frage geſtellt, und ſofort dem bloß begrifflichen (critiſchen) Denken überantwortet. Dieſes aber fuhr in conſequenter Weiſe fort, ſo viel noch von der Wahrheit übrig

war, willkührlich zu verbilden, und ließ ſie endlich in ihrem Gegentheile ſchimpflich untergehen. Auf dieſem Wege der Wahrheit nun auch in ihrem Denken ledig geworden, wie vorher im Willen und im Leben, wurden ſie nun ſelbſt nichtig. Treffend zeichnet Paulus das nun folgende Herumtappen des Verſtandes nach dem verlorenen Gott, Apſtg. 17, 27 ff. *καὶ ἐσκοτίσθη ἡ ἀσύνετος αὐτῶν καρδία*, die weitere Folge dieſes Wechſels. Die bibliſche Bedeutung von *καρδία* können wir nicht unerörtert laſſen. Im A. u. N. T. wird *καρδία* bald als Sitz der Erkenntniß, bald als Centrum der Willenskräfte bezeichnet, wie aus der beigefügten Epithetis zu erſehen iſt. So Eſtius: Cor in scripturis figurate, sed usitatissime, nunc intellectum, nunc voluntatem significat. Voluntatem, quoties correctum, pravum, molle etc. vocatur. Intellectum vero seu mentem, quoties docile, sapiens, ... obtenebratum etc. dicitur, ut hoc loco. Hier wird es nemlich durch *ἀσύνετος* als Erkenntnißvermögen hinlänglich beſtimmt; wie denn überhaupt die heilige Schrift die Gedankenbildung nicht in's Gehirn, ſondern in das Herz verlegt. Vgl. Mtth. 15, 19. Luc. 2, 35.; 9, 47. Daher Hieronymus zu Mtth. 15, 19. bemerkt: Ergo animae principale non secundum Platonem in cerebro, sed juxta Christum in corde est. Auch Tertullian entſcheidet die Frage: An sit aliquis summus in anima gradus vitalis et sapientalis, quod *ἡγεμονικὸν* appellant, i. e. principale? bejahend dahin, daß dieſes im Herzen zu ſuchen ſei: in eo thesauro corporis haberi, ad quem Deus respicit. De Anim. c. 15. De Resurr. carn. c. 15. Ganz zu unſerer Stelle paßt, wenn Paulus Eph. 1, 18. das Herz als den Sitz der durch den Glauben neu geſchenkten Gotteserkenntniß bezeichnet, und den Gläubigen wünſcht *πεφωτισμένους τοὺς ὀφθαλμοὺς τῆς καρδίας*, während er Eph. 4, 17—19. die heidniſchen Zuſtände ſich in ähnlicher Weiſe, wie hier, aus einander entwickeln läßt. In das Herz, als die einigende Mitte der Erkenntniß- und der Willenskräfte, wird der Intellectus, *σύνεσις* geſetzt Mtth. 13, 15., das Erfaſſen und Verſtehen der Wahrheit; — deſſen Gegentheil Stumpfſinn Eph. 5, 17. *ἄφρων* = *ἀσύνετος*. Schwächung der Erkenntnißkräfte bis zur Ohnmacht folgte jener Zerrüttung, und damit Obmacht der über ſie hereinbrechenden Verfinſterung. Kaum liegt eine Bezeichnung des

göttlichen Weſens unſerer Vorſtellung ſo nahe als dieſe: „Gott iſt Licht", wie er es auch iſt. War alſo Gott in beſchriebenem Vorgange zuerſt aus dem thätigen Willen, dann auch aus der Unmittelbarkeit des Bewußtſeyns hinausgeſchoben, und einem leeren Gedankenſpiel überantwortet, ſo wurde das Herz von zunehmender Finſterniß umnachtet. Niemand kann verkennen, daß die hier gegebene Ideenentwickelung mit dem, was Joh. 1, 4 f. ſagt, auffallend zuſammenſtimme.

V. 22. *φάσκοντες εἶναι σοφοὶ, ἐμωράνθησαν.* Dieß die Charakteriſtik der heidniſchen, und man darf beiſetzen, aller ſogenannten Weltweisheit vom Standpunkte der Offenbarung aus. Der Apoſtel bedient ſich des Frequentativum *φάσκειν*, um das Ruhmredige dieſer Weltweiſen überhaupt, und Das insbeſondere auszudrücken, was in dem ſtolzen Titel *σοφός* liegt, den ſie ſich bis auf Pythagoras beilegten, welcher ihn mit dem etwas beſcheideneren von *φιλόσοφος* vertauſchte. Nachdem Gott als unendliche und unerfaßliche Größe aus der Unmittelbarkeit der Erkenntniß entlaſſen, über ihrem eitlen Denken verflüchtiget und entfallen war, dünkten ſie, nachdem ſie den rechten Maaßſtab verloren, ſich groß in den eigenen Gedankengebilden, welche ſie an die Stelle der eingebüßten wahrhaften Gottesidee und aller daraus emanirenden Wahrheit ſetzten. Der Apoſtel ſagt: *ἐμωράνθησαν*, was die Schalheit oder Thorheit bezeichnet, in der das Wiſſen der nun anhebenden Weltweisheit ſich ausgeboren. Der Apoſtel, welcher überhaupt gerne an geſchichtlichen Erſcheinungen die inneren Vorgänge und die Natur der neuen Beſtrebungen auffaſſen und betrachten lehrt, erinnert, mit Umgehung jeder anderen Discuſſion, an die mythologiſchen Verbildungen, in welche die Eine Gottesidee unter den Händen dieſer Weltweisheit verzerrt, und bis zur Unkenntlichkeit ſchmachvoll verunſtaltet worden iſt.

V. 23. *καὶ ἤλλαξαν τὴν δόξαν τοῦ ἀφθάρτου Θεοῦ ἐν ὁμοιώματι εἰκόνος φθαρτοῦ ἀνθρώπου καὶ πετεινῶν, καὶ τετραπόδων καὶ ἑρπετῶν.* Der nächſte Fortſchritt, den das entgöttlichte Denken als eigentliche Welt-Weisheit auf ſeiner Entwickelungsbahn machte, ſtellt ſich uns geſchichtlich dar in der Um- oder Verbildung, — wir behalten den ſachgetreuen Ausdruck bei, weil er dem pauliniſchen ganz nahe kömmt, — des erhabenen Gottes

in einen elenden Abgott. Die gewählten Worte ſind wohl aus Pſ. 105, 20. entlehnt, wo von den idololatriſchen Israeliten geſagt wird: Et mutaverunt gloriam suam in similitudinem vituli comedentis foenum. vgl. Jerem. 2, 11. — δόξα = כָּבוֹד entſpricht hier unſerem Begriffe „Majeſtät", worin Alles zuſammengefaßt iſt, was Gott hoch über alles Erſchaffene erhebt, und um deſſen willen ihm ausſchlüßliche Anbetung von aller Creatur gebührt. ἀλλάττειν, anders machen, verwechſeln, Etwas gegen ein Anderes eintauſchen, inſinuirt in anſchaulicher Weiſe die Umgeſtaltung, welcher die in der Erkenntniß unterſinkende Gottesidee unterworfen wurde. Der in ſeinem Weſen Unendliche, Unerfaßbare, in ſeiner Majeſtät Unausſprechliche war in dem verdunkelten Herzen bis auf ein Minimum herabgeſunken, den man in dieſer Phaſe des entleerten Bewußtſeyns in dem Bilde eines verweslichen Menſchen, oder in dem von geflügelten, und vierfüßigen und kriechenden Thieren ſich repräſentirte. Dieſer ſelbſtgemachte Abgott, — Götze, war der adäquate Aus- und Abdruck jenes Gottes, welcher nach eingeriſſener Bethörung noch übrig geblieben war. Hi sunt dii tui Israel, qui te eduxerunt de terra Aegypti, riefen die Israeliten, als ſie das goldene Kalb erblickten. Exod. 22, 4. In ihm ſtellt ſich die Größe des Falles in dem Abfall des Menſchen von der primitiven Erkenntniß, in welcher Gott ihm geleuchtet, und zugleich abbildlich das Maaß wie der Thorheit, ſo der Verfinſterung des Herzens dar. So weit das zweite Entwickelungsmoment im Heidenthume auf dem Gebiete des Religiöſen.

Hier wird gewöhnlich die Frage eingeflochten, ob denn wirklich das Götzenbild mit Gott verwechſelt, und angebetet, oder ob der wahre Gott darunter nur vorgeſtellt wurde. Neuere haben Letzteres vielfach behauptet. Bezüglich der erſteren Zeit des entſtehenden Heidenthums könnte dieſes vielleicht mit Einſchränkung, nemlich in ſo weit zugeſtanden werden, als die urſprüngliche, in zunehmendem Schwinden begriffene Gottesidee wie in einem letzten Reſte ſich fixirt habe, aber eben nicht mehr die reine, ſondern die corrupte [a]). Aber für die folgende Zeit, namentlich des ägyptiſchen,

---

a) Bei Juſtin, de Monarch. c. 2., Clemens von Alex., Euſebius von Cäſ., findet ſich das Citat aus Sophocles:

phöniciſchen und griechiſchen Götterculteſ muß jene Anſicht entſchieden in Abrede geſtellt werden. So bald die urſprüngliche Gottesidee ſo weit in Fernſicht unterging, daß die Einheit nicht mehr feſtgehalten, ſondern in eine Vielheit von Vorſtellungen aufgelöst und zerſplittert wurde, deren jede in einer beſonderen Perſönlichkeit mit beſonderer Geſchichte, beſonderen Attributen, einer beſonderen Darſtellung in abgöttiſchen Bildern ſich erfreute, da war mit dem Bewußtſeyn der Einheit der urſprüngliche Gott vollends in den Hintergrund getreten, und unbedenklich wurde das Bild für die Sache genommen. So unausſprechlich thöricht es auch erſcheint, ſo wahr iſt es, daß der Götze als Gott angebetet wurde. Die chriſtlichen Apologeten der erſten drei Jahrhunderte, welche nicht allein das Alles im Leben mit angeſehen, ſondern vor ihrer Bekehrung ſelbſt mitgemacht hatten, ſind unverwerfliche Zeugen hierüber. Sie beſprechen dieſen Gegenſtand als etwas Notoriſches in ihren Schriften an die Heiden [a]). Behauptet iſt damit nicht, daß die Gottesidee vollkommen bei den Heiden aus-

---

Εἷς ταῖς ἀληθείαισιν, εἷς ἔστιν Θεὸς
Ὃς οὐρανόν τ᾽ ἔτευξε, καὶ γαῖαν μακρὰν,
Πόντου τε χαροπὸν οἶδμα, κἀνέμων βίας.
Θνητοὶ δὲ πολλοὶ καρδίαν πλανώμενοι
Ἱδρυσάμεθα πημάτων παραψυχὰς
Θεῶν ἀγάλματ᾽ ἐκ λίθων, ἢ χαλκέων,
Ἢ χρυσοτεύκτων, ἢ ἐλεφαντίνων τύπους·
Θυσίας τε τούτοις καὶ καλὰς πανηγύρεις
Τεύχοντες, οὕτως εὐσεβεῖν νομίζομεν.

a) Epistol. ad Diognet. c. 2. wird dem Heiden Diognet vorgeſtellt: *Ἴδε μὴ μόνον τοῖς ὀφθαλμοῖς, ἀλλὰ καὶ τῇ φρονήσει, τίνος ὑποστάσεως ἢ τινος εἴδους τυγχάνουσιν, οὓς ἐρεῖτε καὶ νομίζετε θεούς. Οὐχ ὁ μέν τις λίθος ἐστὶν ὅμοιος τῷ πατουμένῳ; ὁ δέ ἐστι χαλκὸς, οὐ κρείσσων τῶν εἰς τὴν χρῆσιν ἡμῶν κεχαλκευμένων σκευῶν; ὁ δὲ ξύλον, ἤδη καὶ σεσηπός; ὁ δὲ ἄργυρος κ. τ. λ. . . . . οὐ ταῦτα πάλιν τὰ νῦν ὑφ᾽ ὑμῶν προσκυνούμενα, δύναιτ᾽ ἂν ὑπὸ ἀνθρώπων σκεύη ὅμοια γίνεσθαι τοῖς λοιποῖς; οὐ κωφὰ πάντα; οὐ τυφλὰ, οὐκ ἄψυχα; . . . . ταῦτα θεοὺς καλεῖτε, τούτοις δουλεύετε, τούτοις προσκυνεῖτε. . . . . διὰ τοῦτο μισεῖτε χριστιανοὺς, ὅτι τούτους οὐχ ἡγοῦνται θεούς. κ. τ. λ.* — Tertull. Apolog. c. 12. — Theophil. Ant. ad Autol. c. II. 2.

getilgt worden ſei. Sie iſt in unſerm Weſen ſo feſt und tief gewurzelt, daß ſie nur mit dem Weſen des Menſchen ſelbſt vernichtet werden könnte. Sie iſt eine Mitgift der Seele, und unverwüſtlich wie deren Weſen. Alles, was wir ſind, zeugt von ihm. Sie machte ſich auch in Mitte der entſetzlichſten Corruption, wie Tertullian ſo ſchön exponirt, in höchſt merkwürdiger Weiſe Luft im gewöhnlichen Leben. Das hinderte aber jenen grellen Widerſpruch nicht, in welchem der ab- und vielgöttiſche Cult damit ſteht. Als Äußerungen dieſes unvertilgbaren Gottesbewußtſeyns können wir ferner hunderte von Ausſprüchen anſehen, welche ſich ſelbſt bei den griechiſchen Dichtern finden, und von den Vätern zu apologetiſchen Zwecken fleißig geſammelt worden ſind. Wie wenig dieſe aber damit gefruchtet, wiſſen wir. Ähnliches kann auch in Anſehung der Philoſophen geſagt werden [a]). Die Beſſeren unter ihnen erkannten die Abſurdität des Götzencultes längſt an; einige, wie Socrates, Heraclit, wagten es ſogar, an eine Reſtauration der religiöſen Erkenntniß unter dem Volke zu denken. Wie es ihnen gelungen und gelohnt worden ſei, iſt hinlänglich bekannt. Die folgenden, wie Plato, Seneca, erkannten die moraliſche Unmöglichkeit, ihre beſſere Erkenntniß von Gott unter dem Volke einzuführen, und mußten ſich ſelbſt bequemen, in Formeln zu ſprechen, welche aus den herrſchenden Vorſtellungen entlehnt waren, oder doch daran hinſtreiften. Die ſpäteren Verſuche der Neuplatoniker ſtanden zu ſehr unter dem Einfluſſe des Chriſtenthums, als daß ſie hierher gerechnet werden dürften. Es gehörte mit zum verſchuldeten Fluche des Abfalls, daß trotz der zerſtreuten Splitter des primitiven Gottesbewußtſeyns, dennoch Gelehrte wie Ungelehrte unter der Laſt des Einſturzes begraben gehalten wurden, in welchen das abgöttiſche Heidenthum in ſich zuſammengebrochen war. Befremden darf übrigens nicht, wenn Paulus hier die Abgötterei aus anderen Urſachen herzuleiten ſcheint, als die ſpäteren Apologeten, welche ſie mit dämoniſchen Einflüſſen in Verbindung bringen. Es braucht nur das erwogen zu werden, daß es hierorts nicht ſo ſehr eine Unterſuchung gilt, wie das Heidenthum entſtanden ſei und ſich geſtaltet habe, als vielmehr zu zeigen, daß die Heiden

---

a) Athenagor. Legat. pro Christianis c. 18.

durch eigene ſchwere Verſchuldung zu ihrem Culte gelangt ſeien. Es wird daher nur dieſe Eine Seite, die menſchliche, in Betrachtung gezogen. Was er ſonſt noch dabei mitwirkend gedacht habe, gehört nicht in den Plan; er hat darüber jedoch wenigſtens Andeutungen I. Cor. 10, 19—21. niedergelegt [a]).

Mit V. 23. iſt der Nachweis zu V. 18. eigentlich geſchloſſen. Die Betrachtung wendet ſich nun auf die Durchbildung des Abfalls von der Wahrheit im Gebiete des Sittlichen, und zeigt, wie der religiöſe Verfall durch einen ſittlichen geſtraft worden ſei.

V. 24. *Διὸ καὶ παρέδωκεν αὐτὺς ὁ Θεὸς ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῶν καρδιῶν αὐτῶν εἰς ἀκαθαρσίαν τῦ ἀτιμάζεσθαι τὰ σώματα αὐτῶν ἐν ἑαυτοῖς.* Der Apoſtel befleißigt ſich hier ganz vorzüglich, die Zeichen der Sachverbindung auszuſetzen. *διὸ* hebt den Cauſalnexus hervor, welcher das *παρέδωκεν* von Seite Gottes mit dem vorhin beſchriebenen Verhalten der Menſchen vermittelt. *παρέδωκεν ὁ Θ.* Der Begriff einer bloßen Zulaſſung, welche nur nicht aufhält, was von ſelbſt geſchieht, erſchöpft den Sinn nicht, wenn damit gemeint iſt, als hätte Gott dem Zufall überlaſſen, ob die zur Abgötterei herabgeſunkenen Menſchen auch in ausſchweifende Wolluſt gerathen würden, oder nicht. Vielmehr iſt es göttliche Weltordnung, daß es ſo geſchehe; es iſt

---

a) Übrigens ſind die vom Apoſtel V. 20 f. niedergelegten Gedanken ſo allgemeiner Natur, daß ſie auf alle Verhältniſſe verwandter Art ihre volle Beziehung finden. Die Proteſtanten beklagen gegenwärtig den Untergang des chriſtlichen Glaubens und die Auflöſung alles chriſtlich-kirchlichen Lebens unter ihnen, ohne daß Jemand Rath zu ſchaffen wüßte. Die Haupturſache dieſer Zertrümmerung und Verwiſchung alles eigenthümlich Chriſtlichen an ihrem Kirchenweſen liegt in dem Umſturze oder in der Siſtirung alles wahrhaft lebendigen Cultes, wozu die durch Einſeitigkeit und falſchen Spiritualismus mißleiteten Reformatoren den kräftigſten Impuls gegeben haben. Der Wiederaufnahme aber ſtehen die beſonderen proteſtantiſchen Dogmen und Principien hinderlich im Wege, und die volle Auflöſung iſt darum unvermeidlich. Bei dieſer Stelle des Apoſtels könnten ſie in ſich gehen, und ſich erinnern, daß ſie doctrinell und practiſch mit dem Chriſtus des Evangeliums nicht viel anders umgegangen ſind, als Jene, von denen Paulus ſpricht, mit der Idee Gottes. Dort wie hier der nemliche Verlauf, und das Ende, — Mythe!

Strafe der Sünde. Wenn indeß hienach von einem bloßen Zulaſſen ſelbſt dem Wortlaute nach nicht die Rede ſeyn kann, ſo folgt daraus eben ſo wenig, daß Gott Urheber des Böſen ſei, wie die Calviniſten dieſe Stelle interpretirten. Denn, wie ſchon διὸ ſattſam zeigt, ſo geht gerade aus dieſer Stelle hervor, daß der unſittliche Sinn der Heiden kein abſolut verhängter, ſondern, wie aus dem Bisherigen erhellt, durch ihr freies Verhalten gegen Gott verſchuldet ſei. Die Congruenz dieſer Strafe zur Schuld wird noch weiter einleuchten. Auch V. 27. wird geſagt, die Selbſtſchändung ihrer Leiber ſei „Lohn“ (ἀντιμισθία) ihrer Abkehr von der Wahrheit, — was nöthiget, in παρέδωκε den Begriff ſtrafender Vergeltung aufzunehmen. Doch darf dieſer auch nicht über Gebühr geſchärft werden. Eph. 4, 18. heißt es von den Heiden: οἵτινες ἀπηλγηκότες ἑαυτοὺς παρέδωκαν τῇ ἀσελγείᾳ εἰς ἐργασίαν ἀκαθαρσίας πάσης ἐν πλεονεξίᾳ. Beides trifft darin zuſammen, — des Menſchen freie That, und Gottes Strafe. Zwiſchen beiden liegt ein Mittelbegriff, — „des Überlaſſens an . . .“, oder „Einen ſich überlaſſen zu . . .“, womit der geſtraft zu werden pflegt, der guten Rath verachtet. So gebraucht Paulus Apſtg. 14, 15. ſelbſt den Ausdruck ἐᾶν in gleichem Zuſammenhange, und Chryſoſtomus z. d. St.: τὸ δὲ παρέδωκεν ἐνταῦθα „εἴασεν“ ἐστιν. Theodoret: τὸ παρέδωκεν ἀντὶ τοῦ „συνεχώρησε“ τέθεικε. Beſonders klar Pſ. 80, 12 f.: Et non audivit populus meus vocem meam et Israel non intendit mihi. Et dimisi eos secundum desideria cordis eorum, ibunt in adinventionibus suis. Si populus meus audisset me etc. Dieſelbe Idee Deut. 32, 20.: Abscondam faciem meam ab eis, et considerabo novissima eorum; generatio enim perversa est et infidelis. — Cf. August. contr. Julian. V. 3. de Nat. et Grat. c. 22. Und L. I. c. 18. contr. epist. II. Pelag.: Nec ex Dei potentia vel in malum vel in bonum invitum aliquem cogi; sed Deo deserente pro meritis ire in malum, et Deo adjuvante sine meritis converti ad bonum. Das verfinſterte Herz hängt den ſündhaften Genüſſen nach, die es allein noch kennt. Jud. 10. Die Unbändigkeit des Hanges wächſt mit jedem Verſuch der Befriedigung, und erreicht ein Ziel, wo die widerſtrebende Leidenſchaft die bewahrende Gnade überbietet. Hört nun Gott auf, Solche

an ſich zu halten, ſo ſtürzen ſie, um Theodoret's Bild zu gebrauchen, einem losgeriſſenen Kahne gleich in die Strömung wilden Sündenlebens fort. — *ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις — ἀκαθαρσίαν.* Die Conſtruction fordert, *παρέδωκε* mit *εἰς ἀκαθαρσίαν* zu verbinden, wie aus V. 26. 28. erſichtlich iſt. *ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις κτε.* Andeutung über den Zuſtand, welcher mit der Entweichung des göttlichen Erkenntnißlichtes im Innern ſich entwickelte. Der religiöſe Abfall trieb ſeinerſeits in's Leben über, und erzeugte hier den enormen Sittenverfall im Heidenthume. In dem Maaß und Grad, als Gott im Bewußtſeyn unterſank, und ſein Bild in ein ungeſtaltes Zerrbild eines Götzen zuſammenſchwand, wachten von unten her die Leidenſchaften und Begierden auf, und ſtürzten ſich, nachdem mit der Erkenntniß auch die Furcht Gottes zurückgetreten, zügellos auf die ſinnlichen Genüſſe. Seit ihnen der Überirdiſche entſchwunden war, und ſie Gott nur in der Natur noch ſuchten und verehrten, erſchien dieſe um ſo reizender, und allein noch reich, um den von ſeinen Begierden eroberten Menſchen zu vergnügen. Darum und dann, als ihr gottvergeſſenes Herz von ſchwelgeriſcher Genußſucht eingenommen war, ließ Gott auch ſeinerſeits ſie los, und zufahren in unreine Luſt, welche ſie, verdientermaſſen, bis zu ſelbſtſchänderiſchen Dingen trieb. *ἀκαθαρσία,* nächſter Gegenſtand der *ἐπιθυμίαι,* iſt hier im engeren Sinne die geſchlechtliche Wolluſt, die nach einem in allen Sprachen wiederkehrenden Gebrauch als an ſich unrein und verunreinigend bezeichnet wird. Dabei drückt aber *ἀκαθαρσία* mehr den Habitus, als Actus aus. Gal. 5, 19. Col. 3, 5. I. Theſſ. 2, 3. ꝛc. Zu Grunde liegt dieſer generellen Bezeichnung die ſittliche Idee der Virginität, als worin der Geiſt das Leibliche ſich aſſimilirt und in idealer Weiſe in ſich durchbildet. Von hier aus angeſehen, erſcheint die Wolluſtſünde mit dem ſpeciellen Nebenbegriffe einer Verunreinigung oder Befleckung des menſchlichen Weſens. I. Cor. 6, 18. Im tiefſten Grade der Geſchlechtsausſchweifung, wovon im Folgenden, haben wir den eigentlichen Contrapunkt von der ſittlichen Idealität der Menſchheit zu erkennen, welche letztere nach Mtth. 22, 30. in engelreiner Virginität beſteht. Wie in dieſem, mit der Auferſtehung anhebenden Zuſtande, die höchſte Glorification des Menſchen kraft der Überwucht des Geiſtes mit Siſtirung alles

Geſchlechtsweſens gefeiert wird: ſo erblickt die heilige Schrift in deſſen ſündhafter und widernatürlicher Entfeſſelung die tiefſte Entehrung und Schmach der Menſchheit. τοῦ ἀτιμάζεσθαι τὰ σώματα αὐτῶν ἐν ἑαυτοῖς. Den Genitiv τοῦ läßt man, beſſer als von παρέδωκε, abhängen von ἀκαθαρσία, im Sinne von „Erfolg". Vgl. VII, 3. So liegt es auch V. 26. in παρέδωκε .... εἰς πάθη ἀτιμίας. Die unmittelbarſte Folge, als Gott ſie in ihren Gelüſten und Leidenſchaften dahin fahren ließ, war, daß ſie nicht etwa bloß in thieriſche Wolluſt verſanken, ſondern mit Beſeitigung des von der Natur gewieſenen Weges ihre Leiber und ihr Geſchlecht dazu mißbrauchten, wechſelſeitig ſich zu ſchänden. ἀτιμάζεσθαι kann, wenn man nicht αὐτῶν leſen will, was wegen ἑαυτοῖς nicht wohl angeht, nur paſſiv genommen und zu nehmen ſeyn. ἐν ἑαυτοῖς erklärt ſich V. 27. durch ἐν ἀλλήλοις. Der Zuſammenhang von Grund und Erſcheinung iſt hier inzwiſchen mehr angedeutet; das Ausführlichere folgt V. 26 f. So viel tritt aber hier ſchon hervor, daß die In-Ehrenhaltung der Creatur bedingt ſei durch die thätige Verehrung gegen Gott; daß die Unterlaſſung der Gott gebührenden Verehrung und Anbetung am furchtbarſten ſich am Menſchen, — durch endliche Selbſtentehrung räche. So ſehr iſt die Würde und wahre Würdigung des Menſchen an die Verherrlichung geknüpft, welche er ſeinerſeits Gott dem Schöpfer zollt! Indeß: Homo, cum in honore esset, non intellexit; comparatus est jumentis insipientibus et similis factus est illis. Pſ. 48, 13.

V. 25—27. Paulus kann ſich von dem eben aufgefaßten Gegenſtande nicht ſo bald trennen, den Zuſammenhang des tiefſten ſittlichen Verfalls mit der Verunſtaltung der wahren Gottesidee im Götzendienſte nicht ſogleich außer Augen laſſen. In geſchärfter Entgegenſetzung hebt er die religiöſe wie die moraliſche Entartung mit ihrem äußerſten Ende hervor, um ſo die Verſchuldung vor das heidniſche Bewußtſeyn in möglichſt voller Größe und Geſtalt zu bringen. Nochmal wird darauf hingewieſen, wie der ſchuld- und ſchmachvolle Abfall von Gott durch einen nicht minder ſchmachvollen Abfall von der Natur ſich rächte. Οἵτινες μετήλλαξαν τὴν ἀλήθειαν τοῦ Θεοῦ ἐν τῷ ψεύδει, καὶ ἐσεβάσθησαν καὶ ἐλάτρευσαν τῇ κτίσει παρὰ τὸν κτίσαντα, ὅς ἐστιν εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας.

ἀμήν. Die Gegenbeziehung von οἵτινες und διὰ τοῦτο V. 26. darf nicht überſehen werden. οἵτινες ſchließt auch ſonſt öfter, wie es überhaupt auf ein bereits näher bezeichnetes Subject zurückweiſt, den Nebenbegriff einer Urſächlichkeit in ſich, wie unſer „ſintemal, indem, nachdem — ſo"; z. B. VI, 2. οἵτινες ἀπεθάνομεν τῇ ἁμαρτίᾳ, πῶς ἔτι κ. τ. λ. vgl. II. Cor. 8, 10. Gal. 5, 4. Mtth. 7, 15. So zieht auch hier das verſtärkte Relativum in verſtärkter Bedeutung das bereits Bekannte herab, und dient zur Motivirung des Folgenden. τὴν ἀλήθειαν τ. Θ. könnte an ſich zwar von der wahren Gotteserkenntniß ſtehen, welche die Heiden in nichtiger Mythenbildung untergehen ließen. Doch wird es wohl beſſer Abstractum pro concreto, Θεὸς ὁ ἀληθινός genommen, welchem man heidniſcher Seits, den erlogenen Gott, den Abgott ſubſtituirt hat. Der Sprachgebrauch iſt nicht entgegen. שֶׁקֶר = ψεῦδος bedeutet Jeſ. 44, 20. Jerem. 3, 10.; 13, 25. ſo viel als „Götze". Eine Parallele bietet zum Ganzen I. Theſſ. 1, 9.: πῶς ἐπεστρέψατε πρὸς τὸν Θεὸν ἀπὸ τῶν εἰδώλων δουλεύειν Θεῷ ζῶντι καὶ ἀληθινῷ, und Gal. 4, 8., wo er ebenſo gegenſätzlich die heidniſchen Gottheiten μὴ φύσει ὄντες θεοί nennt. Vgl. I. Cor. 8, 4. — So nimmt es auch ſchon Theodoret. Wie übrigens in μετήλλαξαν der Begriff des Subſtituirens liege, des Nehmens des Einen für ein Anderes, geht am deutlichſten hervor aus Jerem. 2, 11., wo Gott ſich beklagt, Israel habe an Verkehrtheit alle heidniſchen Nationen weit überboten. Keine von dieſen habe je ſeine Gottheiten ausgetauſcht, (הֵימִיר) —, und doch ſeien dieſe nicht einmal Gottheiten; Israel dagegen habe ſeine Glorie vertauſcht gegen einen nichtsnützigen Götzen, und (V. 27.) zum Holze geſprochen: „Mein Vater biſt du" u. ſ. w. So gewinnt an Bedeutung, was folgt: καὶ ἐσεβάσθησαν καὶ ἐλάτρευσαν τῇ κτίσει παρὰ τὸν κτίσαντα. Die Präpoſition παρὰ c. Acc. entſpricht zwar häufig dem מִן, im comparativen Sinne, reicht aber hier nicht aus, weil geſagt wird, ſie hätten die göttliche Weſenheit gegen etwas Nichtgöttliches vertauſcht; woraus folgt, daß παρὰ den Sinn habe relicto creatore, wie Cyprian, Testim. I. 10., oder praeterito creatore, wie Hilarius de Trinit. XII. c. 3. überſetzt, alſo den Sinn der Ausſchließung. Nicht neben oder unter den Idolen ward Gott

Bayerische Staatsbibliothek München

mitverehrt; ſondern mit Umgehung und Zurückſetzung deſſelben wurde die ihm gebührende Anbetung und feierliche Huldigung im Culte auf Thiere oder auf Gebilde aus Holz ꝛc. übertragen. Vgl. Jerem. 2, 27. Das Herz des Apoſtels iſt mächtig ergriffen. Er drückt das Widerſtreben der eigenen Empfindung wider ſolchen Greuel, wie dieſes noch den Orientalen, beſonders den Muhamedanern in ſolchen Fällen geläufig iſt, mit einer Doxologie aus, womit er gleichſam Gott die ihm geraubte Ehre ſeinerſeits feierlich zurückerſtattet. Sie finden ſich auch ſonſt oft. XI, 36. Gal. 1, 15. Eph. 3, 21. ꝛc.

V. 26. *Διὰ τȣ̃το παρέδωκεν αὐτȣ̀ς ὁ Θεὸς εἰς πάθη ἀτιμίας. αἵτε γὰρ θήλειαι αὐτῶν μετήλλαξαν τὴν φυσικὴν χρῆσιν εἰς τὴν παρὰ φύσιν.* Die Wechſelbeziehung zwiſchen Idololatrie und Unzucht ſtellt ſchon das A. T. in dieſem Lichte dar. Nicht nur wird Abgötterei überhaupt unter den Begriff von Hurerei geſtellt, ſondern Sap. 14, 12. geradezu ausgeſprochen: Initium fornicationis est exquisitio idolorum, et adinventio illorum corruptio vitae est. Das Verwerfliche der Unzucht, wenigſtens in ihrer geſteigerten Ausartung in Unnatur, erkannten wohl alle Heiden an. Das Eigenthümliche der pauliniſchen Darſtellung aber iſt, daß er darin nicht bloß eine nothwendige Folge der Gottesvergeſſenheit erblicken lehrt, ſondern, was noch mehr iſt, ein empfindliches und hartes Strafverhängniß von Seiten des verlaſſenen und entehrten Gottes. Er nennt dieſes Laſter in ſeinen Species *πάθη*, weil ihre Befriedigung der Natur ſelbſt Leiden ſchafft, und hebt das Moment der Schändung daran hervor, indem es die Natur als ſchimpfliches Mittel des Mißbrauchs wider ſich ſelber kehrt. So wandelte ſich der Gott erzeigte Schimpf (*μετήλλαξαν τ. ἀλ. τ. Θ.*) in Selbſtbeſchimpfung der eigenen Natur (*μετήλλαξαν τ. φυσ. χρῆσιν*). Ließ nun das Schamgefühl gegen letzteren Frevel das Herz nicht unempfindlich bleiben, ſo mußten ſie auch den Frevel gegen Gott, den Grund davon, mitanerkennen und mitempfinden. — Über die unter den Heiden herrſchende Unzucht ſelbſt, und zwar in dieſen naturwidrigen Erſcheinungen, ſtehen neben den kurzgefaßten Andeutungen des Apoſtels die eigenen Angaben der Zeitgenoſſen. Was die Weiber anlangt, die wohl darum vorangeſtellt werden, weil die Natur ſie ſchon zu größerer

Bayerische Staatsbibliothek

Züchtigkeit anleitet und verpflichtet, ſo waren vor Alters beſonders die griechiſchen, und darunter wieder vorzugsweiſe die auf Lesbos (*τριβάδες*, wie Sappho), in dieſem Laſter weit berüchtigt [a]).

V. 27. *Ὁμοίως τε καὶ οἱ ἄῤῥενες ἀφέντες τὴν φυσικὴν χρῆσιν τῆς θηλείας, ἐξεκαύθησαν ἐν τῇ ὀρέξει αὐτῶν εἰς ἀλλήλους, ἄρσενες ἐν ἄρσεσι τὴν ἀσχημοσύνην κατεργαζόμενοι.* Die Vulgata lieſt ſtatt *τέ* mit der Peſchito und vielen Kirchenvätern *δέ*, was critiſch und dem Contexte nach vorzüglicher ſcheint. — Unter dem männlichen Geſchlechte war das Laſter der Päderaſtie noch allgemeiner, am meiſten unter den Griechen, von welchen es die Römer lernten. Der Umfang und der Grad dieſes Verderbniſſes überſteigt faſt das Glaubliche. Von Seite der Geſetze geſchah nichts dagegen. Lycurgus ſoll zwar, wenn wir Xenophon glauben, de Republ. Lacedaem. II. 14., etwas dagegen in ſeine Geſetzgebung aufgenommen haben; Folge aber hatte es jeden Falls keine. Solon reſervirte, indem er den Sklaven verbot, *ξηραλοιφεῖν καὶ παιδεραστεῖν*, dieſes Laſter als ein Privilegium dem freien Stande. Selbſt auf großen Charakteren, wie Socrates, Plato, laſtet der Vorwurf oder doch der Verdacht. Eine Vorſtellung von der Allgemeinheit wie von der Öffentlichkeit deſſelben gibt uns Juſtin Apol. I. 27., wenn er den Heiden vorwirft: Wie man ſonſt Heerden von Schaafen, Rindern u. ſ. w. gehalten, ſo jetzt Inſtitute ſolcher Knaben, *οὕτω καὶ νῦν εἰς τὸ αἰσχρῶς μόνον· καὶ ὁμοίως θηλειῶν καὶ ἀνδρογύνων καὶ ἀῤῥητοποιῶν κατὰ πᾶν ἔθνος ἐπὶ τούτου τοῦ ἄγους ἕστηκε* [b]). — Eigenthümlich iſt abermals der Geſichtspunkt, unter welchen der Apoſtel dieſe Erſcheinung bringt. — *τὴν ἀντιμισθίαν, ἣν ἔδει, τῆς πλάνης*

a) Martial. Epigr. L. I. ep. 90. ad Bassam; ep. 58. Lib. VII. 66. 69. Lucian. Dial. V. in Meretr. — Athen. Deipnosoph. L. XIII. — Seneca, ep. 95. — ep. 59.: Libidine vero ne maribus quidem cedunt, pati natae; dii illas, deaeque male perdant, adeo perversae commentae genus impudicitiae viros ineunt. — Über *παρὰ φύσιν* bemerkt übrigens Auguſtinus: Naturalem usum eum intelligi volens, qui fit in membris ad hoc creatis, ut per ea possit ad generandum sexus uterque misceri.

b) Clem. Al. Paedag. III. 3. p. 264 sq. — Hieronym. in Jesai. VI. 6. —

κ. τ. λ. Sie iſt ihm nicht bloß natürliche Entwickelung der religiöſen Verirrung in den Götzendienſt (πλάνη, פֶּשַׁע Pſ. 33, 10. Abfall, näher Abfall zum Götzendienſt Pſ. 126, 2. wie hier), ſondern mehr noch, — „Straflohn" für dieſelbe, den ſie nach göttlicher Weltordnung verwirkt hatten, und der darum ſo empfindlich war, weil ſie durch den Mißbrauch des eigenen und gleichen Geſchlechtes ihn wechſelſeitig aneinander exequirten, wie Theodoret die Stelle gloſſirt: τιμωρία γὰρ ἐσχάτη τούτου τοῦ πάϑους ἡ ἀτιμία. ἃ γὰρ οὐδεὶς αὐτοὺς τῶν πολεμίων ἐπειράσϑη διαϑεῖναί ποτε, ταῦτα μετὰ πάσης ἀσπάζονται προϑυμίας· καὶ ἣν οὐδεὶς ἂν αὐτῶν δικαστὴς κατεψηφίσατο τιμωρίαν, ταύτην αὐτοὶ καϑ' ἑαυτῶν ἐπισπῶνται.

V. 28. Καὶ καϑὼς οὐκ ἐδοκίμασαν, τὸν Θεὸν ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ Θεὸς εἰς ἀδόκιμον νοῦν, ποιεῖν τὰ μὴ καϑήκοντα. Zum dritten Mal hält Paulus die Nachwirkungen vor, welche der Untergang der wahren Gottesverehrung im unmittelbaren Gefolge hatte. Auf καϑὼς, welches eine Paralleliſirung der Wechſelwirkung zwiſchen religiöſem und ſittlichem Abfall ankündiget, folgt, wie V, 12., kein οὕτως, weil es ſich von ſelbſt hiezu verſteht. δοκιμάζειν, eigentlich prüfen, um das Ächte herauszufinden Luc. 14, 19., und das Gefundene zu behalten I. Theſſ. 5, 21., daher auch genehm halten, bildet mit εἰς νοῦν ἀδόκιμον ein Wortſpiel. Letzteres erſcheint im N. T. nur in paſſiver Form, „was nicht gut geheißen werden, keinen Beifall für ſich anſprechen kann". I. Cor. 9, 27. II. Cor. 13, 5 f., wo ἀδόκιμος entgegenſteht τὸ καλὸν ποιεῖν. — Wie ſie zuerſt Gott gethan, ſo vergalt Gott ihnen. Wie ſie an Gott ihrerſeits nicht Gefallen haben mochten, ſo gab auch Gott in gerechter Reaction ſie einer Geſinnung preis, welche, unaufgelegt zu allem Guten (vgl. Tit. 1, 16.), jeder Art von Verworfenheit ſich zugethan machte. Man könnte daher die Paronomaſie geben: „Wie ſie Gott verworfen .... ſo überließ ſie Gott in verworfenen Sinn". Die Wahl des Ausdrucks verdient Beachtung. Das einfache γινώσκειν (vgl. V. 21.) reichte für die vorliegende Idee nicht aus. ἐπίγνωσις hat eine intenſivere Bedeutung. Wie יָדַע iſt es ein Erkennen, welches die innere Zuſtimmung miteinbegreift, ein

Anerkennen. Vgl. 32. τὸ δικαίωμα τ. Θεȣ̃ ἐπιγνόντες. III, 20. διὰ νόμȣ ἐπίγνωσις ἁμαρτίας; womit zuſammenhängt, wenn Paulus der freien Selbſtbeſtimmung Schuld gibt, daß Mangels an Bethätigung die Erkenntniß ſo ſchmählich den Heiden zu Verluſte ging. Der Sinn iſt aus dem Vorangegangenen mehr als hinlänglich klar. Die bloße Erkenntniß vermag ſich auf Dauer nicht zu halten ohne Anerkennung im Gemüthe, dieſe aber nicht zu beſtehen, wenn ſie ſich nicht einen adäquaten Ausdruck ſucht und ſchafft im Culte. Weil ſie Gott nicht als ſolchen anerkennen und verehren mochten, das gab den erſten Anſatz zu jener religiöſen und ethiſchen Umgeſtaltung. So lange Gott das Bewußtſeyn noch lebhaft afficirte, blieb auch das ſittliche Gefühl noch wach und empfänglich für's Gute. So bald er davon ausgeſchieden, ſo gab es bald keine Species von Ungebühr (μὴ καθήκοντα) mehr, welche der ungeſchlachte Sinn nicht ausgeheckt hätte.

V. 29. Zu dem folgenden Sittengemälde, welches die heidniſchen Zuſtände zeichnet, muß abermals erinnert werden, daß 1) Paulus dieſe ſämmtlichen Laſter in ihren Ab- und Unterarten von Einer Quelle herleitet, ſie als Verzweigungen Eines und deſſelben Stammes, der erſten Abfallsſünde betrachten lehrt; 2) daß ſie, die Ausgeburten des „verworfenen Sinnes", mittelbar einer ſelbſtthätigen Entſcheidung (ȣ̓κ ἐδοκίμασαν) zugeſchrieben, mithin unter den Begriff von Schuld gefaßt werden und mit der Abgötterei innerlich zuſammenhangen; 3) daß die moraliſche Entartung in ihrem ganzen Umfange als göttliches Strafverhängniß bezeichnet werde, womit die religiöſe Abtrünnigkeit ſich rächte. So ſehr iſt Unſittlichkeit Schmach der Menſchheit, daß ſie die Eigenſchaft einer Strafe annimmt, womit Gott die Verachtung Seiner lohnt! — πεπληρωμένȣς πάσῃ ἀδικίᾳ. Dieſes hier wie V. 18. ganz allgemein das weite Gebiet von dem, was mit dem Geſetze der Gerechtigkeit im Widerſpruche ſteht, und wovon die Unterarten folgen. Es iſt nichts Böſes denkbar, was den Heiden fremd geblieben, und dabei nicht vereinzelt, ſondern Alles in vollem Maaße. πορνείᾳ, findet ſich in mehreren Handſchriften nicht, auch nicht in ABC; die Vulgata hat das Wort zwar, aber transponirt mit dem folgenden πονηρίᾳ. Sonſt bedeutet πορνεία Unzucht im weiteſten Umfange, ſo weit ſie noch an die Natur ſich hält; was

darüber hinaus liegt, nennt Paulus ἀκαθαρσία oder πάθος. Der Unterſchied zwiſchen πονηρία und κακία läßt ſich hart angeben, außer daß erſteres mehr studium nocendi bedeutet (darum auch Epitheton des Teufels); dieſes aber von der Verderbtheit des Herzens ſteht, die zum Böſen als ſolchem hinneigt, Bosheit im engern Sinne. Gewöhnlich aber ſind beide ſynonym. — πλεονεξία, weiter als avaritia, eigentlich Sucht, viel zu beſitzen, wie ſie Luc. 12, 15. definirt wird, gehört zu denjenigen Laſtern, welche mit der Abgötterei in nächſter Verwandtſchaft ſtehen, weil ſie ſelbſt ſchon eine Art Naturvergötterung implicirt; daher in der heiligen Schrift ganz vorzüglich und in allen Formen verpönt wird. Sie zieht die Ausſchließung vom Reiche Gottes nach ſich. I. Cor. 6, 10. I. Tim. 6, 10. — μεστοὺς φθόνου, φόνου wieder der Aſſonanz halber zuſammengeſtellt, aber auch ſonſt naturverwandt I. Joh. 3, 12. 15. und ſelbſt geſchichtlich: Per invidiam diaboli mors intravit in mundum. Sap. 2, 24. — Mit φθόνος wird ἔρις, Streitſucht, auch ſonſt gerne verbunden, weil im beſtändigen Gefolge davon I. Tim. 6, 4. Phil. 1, 15. δόλος, die Argliſt im weiteren Sinne, jede Verdeckung der eigenen Geſinnung und Abſicht zu fremdem Schaden oder ſelbſtſüchtigem Vortheil. κακοήθεια, die Vulgata malignitas, nach Ariſtoteles τὸ ἐπὶ τὸ χεῖρον ὑπολαμβάνειν τὰ πάντα, wobei der Menſch bei Andern überall Schlechtes ſieht und ahnt und ſucht; ſonſt auch morositas. — Damit iſt der Übergang gemacht zu den weiteren Ausartungen dieſer verwerflichen Geſinnung.

V. 30. ψιθυριστής, der, welcher in ſeiner κακοηθείᾳ heimlich anſchwärzt, verdächtiget; κατάλαλος, daſſelbe, was detractor, welcher dem Andern durch Aufdeckung oder Andichtung von Fehlern ꝛc. Achtung, Vertrauen u. ſ. w. entzieht. θεοστυγής, Deo exosus, θεοστύγης, qui Deum odit. Nach Fritſche ſoll es nur in erſterer Bedeutung vorkommen. So nahm es auch die Vulgata: Deo odibiles. Cyprian: Deo abhorrentes, wie es auch einige griechiſche Scholien interpretiren; auch Suidas. Der Zuſammenhang, worin bloß von der menſchlichen Handlungsweiſe die Rede, in wie ferne ſie Gott mißfällt, fordert dieſe letztere Erklärung. Es wären hierher etwa Solche zu rechnen, welche, beſonders nach Unglücksfällen, Haß gegen Gott faſſen, die Providenz beſtreiten u. ſ. w.

Theodoret: θεοστυγεῖς, τὲς ἀπεχθῶς περὶ τὸν Θεὸν διακειμένες. Wollte man es paſſiv nehmen, ſo drückt es wohl jenen Grad von Verderbtheit der Geſinnung aus, in der der Menſch Gott Gegenſtand des Haſſes wird; wozu der Gegenſatz εὐδοκία Luc. 2, 14. 52. Clemens von Rom, welcher I. Cor. c. 35. unſere Stelle citirt, neigt ſich eher zur letzten Bedeutung. Er ſchreibt: ἀποῤῥίψαντες ἀφ' ἑαυτῶν πᾶσαν ἀδικίαν .... καταλαλίας, θεοστυγίαν, ὑπερηφανίαν .... ταῦτα γὰρ οἱ πράσσοντες στυγητοὶ τῷ Θεῷ ὑπάρχεσιν κ. τ. λ. — ὑβριστής, wer Andere mit übermüthigem Hohn behandelt, auch Religionsſpötter. ὑπερεφάνης, der, welcher um ſeines Standes, Reichthums ꝛc. willen über Andere ſich erhebt und beſſer dünkt. ἀλαζών, nach Chryſoſtomus eine Steigerung, der in Mitte ſeines wüſten Treibens ſich groß macht; nach Theodoret, was wir nennen Windbeutelei. ἐφευρέτης κακῶν, der nicht bloß das Schlechte treibt, was vorhanden iſt, ſondern ſogar erfindungsreich ſich zeigt, um Neues zu produciren. γονεῦσι ἀπειθῆς. Ungehorſam gegen die Eltern wird allenthalben als Grundzug ſittlicher Entartung hervorgehoben. II. Tim. 3, 2.

V. 31. ἀσύνετος, wie V. 21., das in Bezug auf das Religiöſe, was ἀδόκιμος auf das Sittliche, ein allgemeiner Begriff, womit die Unfähigkeit bezeichnet wird, göttliche Dinge zu erfaſſen und zu begreifen, Herabgekommenheit der Erkenntnißkräfte. ἀσύνθετος, wegen des Gleichklangs dem vorigen beigeſellt, der, welcher gemachte Bündniſſe bricht; ἄσπονδος, wer zu keiner Verſtändigung oder Vereinigung geneigt, unverſöhnlich iſt. ἀνελεήμων, wer an fremden Leiden keinen thätigen Antheil nimmt, nicht mitleidig iſt. — An eine beſtimmte Ordnung iſt dabei nirgends gedacht; es wäre auch dem Zwecke damit nicht gedient geweſen, der nur einen Abriß von einem regelloſen Zuſtande geben will. Wer nicht in Allem, fand doch in dem Einen oder dem Andern ſich mitgetroffen.

V. 32. faßt das Reſultat in eine Schlußbetrachtung zuſammen, die zugleich den fruchtbaren Gedanken zu einer neuen Ideenentwickelung liefert. Οἵτινες τὸ δικαίωμα τε Θεε ἐπιγνόντες, ὅτι οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες ἄξιοι θανάτε εἰσὶν, ε μόνον αὐτὰ ποιεσιν, ἀλλὰ καὶ συνευδοκεσι τοῖς πράσσεσι. In der ganz gleichen Conſtruction wie V. 25. umfaßt οἵτινες abermals, was bisher von den Heiden erörtert worden iſt. Der Sinn: „Dabei ſind

ſie von der Art, daß ſie anerkennen .... thun aber dennoch nicht bloß daſſelbe" u. ſ. w. δικαίωμα = חֹק, welches die Anweiſung gibt, was Recht und Unrecht, was Pflicht, und was zu unterlaſſen iſt. Der Maaßſtab hierfür war den Heiden nicht fremd; ſie kannten ihn nicht bloß, ſondern erkannten ihn auch objectiv damit an, daß auch nach ihren Begriffen Laſter und Unſitten der Art mit Todesſtrafe belegt werden ſollten. In dieſem Verwerfungsurtheile drückt ſich aus das Vorhandenſeyn eines in die Natur geſchriebenen Sittengeſetzes, welches nicht bloß beſtimmt, was zu thun, was nicht zu thun ſei; ſondern ſelbſt auch eine Art Sittengericht vorſtellt, welches dem Zuwiderhandelnden Strafe, ſomit alſo jenem Geſetze eine unbedingte Unverletzlichkeit zuerkennt, weil es die Übertretung gerochen wiſſen will. Aber eben das bricht den Stab über Alle und Jeden. Denn es zeigt ſich, daß eben die, welche alſo urtheilen, und dem beſagten Geſetze an ſich ihre volle Zuſtimmung ſchenken, gleichwohl daſſelbe thun, was ſie an Anderen tadeln und ſtrafwürdig finden; und nicht bloß dieſes (ἀλλὰ καὶ), ſondern ſogar, trotz dem, daß ihr beſſeres Wiſſen und Gewiſſen ſolche Handlungen und Geſinnungen verabſcheut, denen, die zuwider handeln, Beifall und innere Zuneigung ſchenken. Da offenbart ſich der Widerſpruch zwiſchen der Erkenntniß und dem Gewiſſen als ſittlicher Norm; dann zwiſchen dem (verderbten) Willen und dem Gewiſſen als ſittlichem Urtheil in ſeiner ganzen nackten Größe. Nicht nur zieht es den Willen zu dem hin, was er, wie er erkennt, nicht ſoll, nicht darf; ſondern ſeine Geſinnung hält ſogar für ſich genehm, was ſein Gewiſſen als etwas in ſich Verwerfliches anzuerkennen nöthiget. Die Erkenntniß der Schuld kann hienach keinem Zweifel unterliegen [a]).

---

a) Die Vulgata hat hier die Variante: Qui cum justitiam Dei cognovissent, non intellexerunt, quoniam qui talia agunt, digni sunt morte, et non solum qui ea faciunt, sed etiam, qui consentiunt facientibus. Die erſte Spur davon findet ſich Clem. Rom. I. Cor. c. 35., welcher lieſt: ȣ̓ μόνον δὲ οἱ πράσσοντες αὐτά, ἀλλὰ καὶ οἱ συνευδοκȣ̃ντες αὐτοῖς. Auch Iſidorus Peluſ. epp. IV. 60. gedenkt dieſer Leſeart betreffend die zweite Hälfte. Sie findet ſich ſonſt nur bei Lateinern, Cyprian, Ambroſius ꝛc. Die wenigen griech. Codd., welche ſie ausdrücken, leſen unterſchiedlich: ȣ̓ συνῆκαν, ȣ̓κ ἐνόησαν, ȣ̓κ ἔγνωσαν.

Hiemit iſt Paulus bezüglich des V. 18. aufgeſtellten Gedankens bei dem Ende ſeines Beweisverfahrens, zugleich aber bei der Entwickelung einer neuen Gedankenreihe angelangt. Er hat den V. 18. hingeworfenen Satz nachgewieſen, 1) daß die Menſchen (Heiden) uranfänglich die göttliche Wahrheit wirklich **hatten**; 2) daß ſie nur mit eigener und ſchwerer Verſchuldung ſie verloren; 3) daß ſie mit deren ſchuldvollem Verluſte, wieder nur in Folge der Selbſtbeſtimmung, in ſo ſtrafbares Sittenverderbniß von ſolcher Ausdehnung ſich verirrt haben. In allem Dem offenbart ſich ihre Schuld und Strafwürdigkeit. Allein, — und das iſt der neue Gedanke, — auch ſo, in dem nun eingetretenen Verfall der Erkenntniß und in Mitte der religiöſen Unwiſſenheit hat ihre ſittliche Zurechnungsfähigkeit nicht aufgehört, iſt ſomit auch der Strafbarkeit ihres Handelns keine Grenze geſteckt. Denn noch wacht das Gewiſſen als practiſches Urtheil darüber, was Recht und Unrecht, was Gut und Bös, was ſeyn, was nicht ſeyn ſoll, was Lob, was Strafe verdient, wie ſie dieſes thatſächlich zu erkennen geben, wenn ſie über das Recht oder Unrecht in der Handlungsweiſe Anderer abſprechen. So iſt denn nach allem religiöſen und ſittlichen Verfalle noch ein objectiver Maaßſtab Aller in Allen zurückgeblieben und vorhanden; mit ihm das Bewußtſeyn der Freiheit als Selbſtbeſtimmung, und darum auch der Verantwortlichkeit für die eigenen Handlungen, ſomit auch die Anerkennung der Gerechtigkeit, wenn Gott, deſſen Geſetze übertreten werden, über den unverbeſſerlichen Sünder ſein Strafgericht verhängt.

B. liest: *οὐ μόνον αὐτὰ ποιοῦντες, ἀλλὰ καὶ συνευδοκοῦντες*. Daß hier Correcturen Statt gefunden, iſt nicht zu verkennen. Millius will zwar die Ächtheit obiger clementiniſchen Leſeart vertheidigen; ſie iſt aber offenbar nur ein Gedächtnißcitat. Vermuthlich löste man, nach B. zu ſchließen, *ποιοῦσι* und *συνευδοκοῦσι* in's Participium auf, um es als nähere Subjectsbeſtimmung zu *ὅτι οἱ — εἰσι* anzuſchließen. Der Sinn war dadurch nicht viel geſtört, aber zu *ἐπιγνόντες* fehlte nun das Verbum finitum, das man nicht ganz glücklich durch *οὐκ ἐνόησαν* oder dgl. ergänzte. Das eingeſchobene **et** ändert im Weſentlichen nichts mehr, bekräftiget nur unſere Anſicht, wornach die Annahme eines Solöcismus (Erasmus, Fritſche), oder eines Gloſſem (Tholuck) von ſelbſt wegfällt. Daß T. rec. hier im Rechte ſei, beſtätiget die Übereinſtimmung der Mehrheit der gr. Codd., der gr. Väter und der Verſionen.

Capitel II.

Negative Begründung der evangeliſchen Heils-lehre gegen die Juden.

V. 1—29.

Von dem Cap. I, 32. gewonnenen Reſultat macht Paulus für den gleichen Zweck folgenreiche Anwendung auf die Juden, ſo aber, daß er bei ihnen mit dem beginnt, womit er bei den Heiden abgeſchloſſen. Die Natur der beſonderen Verhältniſſe machte ihm dieſes Verfahren möglich. Doch legt er ſeinen Plan nicht gleich im Anfang bloß, ſondern gibt mit der ihm eigenen Tactik der Entwickelung eine Wendung, welche ihm die Klarheit und Bündigkeit, wie den Erfolg ſeines Beweisverfahrens fördert und ſichert. Zuerſt beutet er den aus der vorigen Unterſuchung abgezogenen Schlußgedanken für ſeinen Zweck allſeitigſt aus, ſichert ihn gegen Einwendungen, und gibt ihm ſofort eine möglichſt allgemeine Form und Geltung, ſo, daß deſſen endliche Anwendung auf die Juden vollkommen zuläßig und gerechtfertiget erſcheint. Nach dieſer planmäßigen Vorkehrung ſtellt er zuletzt die Juden unter den neugewonnenen Geſichtspunkt, um zu zeigen, daß ſie vor dem allgemeinen göttlichen Forum dem gleichen Geſetze und Urtheile unterliegen, ohne daß ihnen der äußere Beſitz des moſaiſchen Geſetzes irgend eine Bevorzugung gewähren könnte.

Der Ideengang iſt, näher betrachtet, dieſer: Der Maaßſtab des Rechten und Guten iſt objectiv für Alle gleichverbindend, darum auch die vergeltende Gerechtigkeit Gottes die nemliche für Alle. Jude oder Heide macht keinen Unterſchied. Mit oder ohne äußeres Geſetz, — wer immer Sünder iſt, geht zu Grunde; nur wer es hält, iſt gerecht. Es haben aber auch die Heiden ein ſolches, und ſtehen hienach dem Richter. V. 1—16. Hat der Jude ein klareres Geſetz, hält es aber nicht, ſo iſt er mit Nichten privilegirt, ſondern ſteht dem Heiden gleich. Daſſelbe gilt auch von der

Beſchneidung, dem Zeichen der Bundesgerechtigkeit. Denn Alles kömmt auf das Innere an, nicht auf bedeutungsloſe Äußerlichkeiten. V. 17—29.

V. 1. *Διὸ ἀναπολόγητος εἶ, ὦ ἄνθρωπε, πᾶς ὁ κρίνων. ἐν ᾧ γὰρ κρίνεις τὸν ἕτερον, σεαυτὸν κατακρίνεις. τὰ γὰρ αὐτὰ πράσσεις ὁ κρίνων.* Das *διὸ* kündiget eine Schlußfolgerung aus dem Vorigen an, und zwar in cauſaler Form. Es fragt ſich aber um den logiſchen Zuſammenhang. Die bisherige Argumentation traf bloß die Heiden; was berechtiget ihn nun, was er von einem Theile nachgewieſen, ohne Weiteres auf die Geſammtheit überzutragen? Die Verbindung iſt dieſe: Der Apoſtel hatte die Heiden, welche alle Geſtalten ſittlicher Entartung und Verwerflichkeit darboten, als Typus der gefallenen Menſchheit überhaupt vorangeſtellt, damit jeder Andere, der Abſtufungen ſeien auch noch ſo viele, darin ſich wieder erkennen, und er, Paulus, ſie Alle darunter ſubſumiren könnte. Was nun, folgert er, vom Heiden gilt (daß er ſchuldig und ſtrafbar ſei), das gilt in ſeiner Weiſe von jedem Menſchen, der gleich dem Heiden ein Sittengeſetz anerkennt. So bald er nemlich ein Urtheil über das Thun eines Anderen fällt, ſo drückt er damit unleugbar und factiſch aus, daß er ein gebietendes und verbietendes Geſetz kenne, und, in wie ferne er es auf den Anderen practiſch anwendet, es als geltende Norm anerkenne. In jeder Application deſſelben auf einen gegebenen Fall (*κρίνειν*) wird dieſe Anerkennung zur Thatſache. Allein eben darin iſt die Selbſtverurtheilung des Richtenden mitenthalten. Denn das nemliche verpflichtende Geſetz, wornach Einer jeden Andern außer ſich richtet, hat eben darum verbindliche Kraft für Alle, mithin auch für den Richtenden, der es ja thatſächlich affirmirt; und auf deſſen eigenes Thun zurückgewendet, ſtellt es dieſen — bei gleicher oder ähnlicher Handlungsweiſe, — als gleich ſchuldig mit den Anderen dar, die er nach dem nemlichen Maaß bemeſſen. In jedem Aburtheilen fremden Thuns iſt Selbſtverurtheilung mitenthalten.

Dem Anſchein nach ſpricht der Apoſtel immer noch vom Heiden, aber bereits hat er den Juden im Auge. Er ſucht ihm nur dieſe Conceſſionen als allgemein geltende Sätze abzugewinnen, um ſie gleich darauf auf ihn ſelbſt zurückzuwenden, und ſeine Vorur-

theile, in denen er ſich vor dem Heiden bevorzugt wähnte, mit Erfolg anzugreifen und zu zerſtören. Das *διὸ* iſt alſo vollkommen gerechtfertiget, und die Subſumtion vom Beſonderen auf das Allgemeine wohl begründet. *ἀναπολόγητος*, der, welcher gegen das über ihn ausgeſprochene „Schuldig" des Richters nichts mehr einwenden, der, convictus et confessus, dem Verdammungsurtheil ſich nicht mehr entziehen kann. *ὦ ἄνθρωπε, πᾶς ὁ κρ.* gibt dem Satze die möglichſt allgemeine Form und Ausdehnung. Was vom Heiden gilt (I, 32.), daß er nemlich ſtrafbar iſt, wenn er das Nemliche thut, was er an einem Anderen als ſtrafbar bezeichnet, das gilt allgemein von Jedermann, der richtet, wer er auch immer ſeyn möge, — den Juden nicht ausgenommen. Im Übrigen unterſcheidet Paulus hier, wie nicht überall, zwiſchen *κρίνειν* und *κατακρίνειν*. Vgl. Luc. 6, 37. *κρίνειν* und *καταδικάζειν*, Gegenſatz davon *ἀπολύειν*. Der Begriff des erſteren iſt weiter; es ſagt nicht mehr, als über Jemandes Handlung abſprechen, ob recht oder unrecht, ob löblich oder ſtrafbar. Der des zweiten iſt oben I, 32. ſchon gegeben: *ἐπιγνόντες, ὅτι οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες, ἄξιοι θανάτȣ εἰσίν*, — es bedeutet hienach, ihn ſchuldig erklären, auf Strafe erkennen. Beide werden hier getrennt. Zu dem nemlich, was hier dargethan werden ſoll, bedarf es des letzteren, des Verurtheilens, nicht. Es genügt ſchon das bloße Urtheilen, Richten. Schon in dieſem gibt Jeder ſich die Verurtheilung. Die Begründung ergibt ſich von ſelbſt. Denn: *ἐν ᾧ γὰρ κρίνεις τὸν ἕτερον, σεαυτὸν κατακρίνεις.* Das *ἐν ᾧ* kann doppelt gefaßt werden: „in welchem Stücke", oder als Zeitmoment, „während dem", wie Luc. 5, 34. Die erſtere Auffaſſung hat Chryſoſtomus, unter den Neueren Olshauſen. Uns ſcheint die andere beſſer. Paulus will ſagen: Urtheil und Selbſtverurtheilung fallen in Einen Act, in Einen Moment zuſammen. Während man über den Andern ſich ausſpricht, hat man das Verwerfungsurtheil über ſich ſelbſt mit ausgeſprochen. Damit ſtimmt im Ganzen auch Eſtius überein, der es erklärt: hoc ipso, quod. Der Grund leuchtet von ſelbſt ein: *τὰ γὰρ αὐτὰ πράσσεις ὁ κρίνων*, — weil (was hier in Betreff des Juden vorausgenommen, weiter unten aber erwieſen wird) der, ſo richtet, mit dem, welchen er richtet, gleichförmige Handlungen hat; woraus folgt, daß das Urtheil über

dieſen zugleich das Verwerfungsurtheil über ſich ſelber mit-iſt. Auf ähnlichem Grunde iſt die Argumentation Jeſu Mtth. 7, 3 f. gehalten. Das τὰ αὐτὰ könnte man in einem weiteren Sinn von Abſtufungen der Sünden einer und derſelben Species verſtehen; der Apoſtel konnte nemlich dieſe Form des Ausdrucks gewählt haben, um durch Schärfung des Gegenſatzes den Effect zu erhöhen, ohne zu urgiren, daß der Richtende z. B. des Todtſchlages ſchuldig ſeyn müſſe, den er an einem Andern ſtrafbar findet; indem tödtlicher Haß, auch ohne That, dieſem gleichgeſtellt wird. Doch können wir auch beim Worte bleiben, wenn wir, was nach dem Zuſammenhange nicht geleugnet werden kann, annehmen, daß unter dem *ὁ κρίνων* dem Verfaſſer der Jude im Gedanken vorgeſchwebt habe. Denn dieſem gilt zuletzt die ganze Argumentation. Von dieſem nun behauptet er das *τὰ αὐτὰ* im engeren Sinne, V. 21 f. „Du predigeſt, nicht zu ſtehlen, und ſtiehlſt? Du ſagſt, man ſolle nicht ehebrechen, und brichſt die Ehe? Du verabſcheueſt die Götzen, und treibſt Tempelraub?" ꝛc. Es iſt kaum zu verkennen, daß V. 21—23. nur eine Anwendung von dem *τὰ γὰρ αὐτὰ* ꝛc. ſeien, und daß ſomit auch letzteres aus jenem erklärt werden müſſe. Im Übrigen hält ſich Paulus auch hier immer im Allgemeinen, wo er Juden und Heiden vor den gemeinſamen Richterſtuhl des Geſetzes ſtellt. Nur auf das Reſultat geht er los: „Der Jude iſt im Allgemeinen um nichts weniger ſchuldig und ſtrafbar als der Heide". Die ängſtliche Unterſuchung, wie ſie z. B. Olshauſen hier angeſtellt, ob und in wie ferne die Juden nicht um etwas beſſer, und von gewiſſen heidniſchen Laſtern doch mehr frei geblieben ſeien, gehört gar nicht hieher und verwirrt nur den Sinn. Daß es Unterſchiede zwiſchen beiden gegeben habe, wie in materieller ſo in formeller Beziehung, ſoll nicht in Abrede geſtellt werden; aber hierorts darauf Rückſicht zu nehmen, lag nicht im Plane der Beweisführung. Legt man auf die Waagſchale des Juden ſeine umfaſſendere Kenntniß des gottgegebenen Geſetzes, die göttlichen Inſtitutionen zur Aufrechterhaltung der Religioſität und Sittlichkeit u. A., ſo dürfte es kaum zweifelhaft ſeyn, auf welche Seite das Übergewicht ſich neige.

V. 2—3. ſtehen mit V. 1. in engſter Verbindung. *Οἴδαμεν δὲ, ὅτι τὸ κρίμα τοῦ Θεοῦ ἐστι κατὰ ἀλήθειαν ἐπὶ τοὺς τὰ τοιαῦτα*

πράσσοντας. Zu dem Satze: Jeder Richtende verurtheilt ſich ſelbſt, ſtellt er das Folgende als Unterſatz, und gründet darauf die Unausweichlichkeit des verwirkten Gerichtes. Οἴδαμεν δέ. Das δέ, wofür die Vulgata und Chryſoſtomus enim, ſteht illative, um den allgemeinen Satz einzuführen, welcher der Concluſion V. 3. unterbreitet wird. Dieſen bildet die allgemeine Überzeugung von der Unpartheilichkeit des Gerichtes Gottes über alle Übertreter ohne Unterſchied. κρῖμα, unterſchieden von κρίσις, dem Act, das ausgeſprochene Urtheil, welches auf Strafe erkennt, und, wie auch der Menſch ſich über ſich ſelbſt täuſchen, irrthümlich ſeinen Zuſtand auffaſſen möge, auf Seite Gottes immer nach der ſtrengen Wahrheit bemeſſen iſt. κατὰ ἀλήθειαν iſt daſſelbe, was unten δικαιοκρισία, und negativ ausgedrückt V. 11. ȣ̓ γάρ ἐστι προσωποληψία παρὰ τ. Θεῷ beſagt. Gottes unbeſtechliches Urtheil entſpricht mit vollkommen genauer Abwägung dem ſittlichen Verdienſt der Handlungen. So viel ſteht feſt. Wenn nun aber jeder, der richtet, ſchuldig iſt, und Gottes vergeltendes Gericht ſtreng unpartheiiſch iſt: was folgt?: Keiner, der urtheilt (anerkennt, was Recht und Unrecht iſt), wird alſo dem göttlichen Strafgerichte entfliehen. Das wäre der erwartete und natürliche Schluß geweſen. Allein hingeriſſen von der Lebendigkeit der Vorſtellung, bricht Paulus plötzlich ab, gibt ihm eine andere Form, und verwandelt den Grundgedanken in eine affirmative Frage mit negativem Sinne.

V. 3. Λογίζῃ δέ τȣ̃το, ὦ ἄνθρωπε, ὁ κρίνων τȣ̀ς τὰ τοιαῦτα πράσσοντας καὶ ποιῶν αὐτά, ὅτι σὺ ἐκφεύξῃ τὸ κρῖμα τȣ̃ Θεȣ̃; Dieſes λογίζῃ δέ ſteht im ſchneidendſten Contraſte zu οἴδαμεν δέ, die einſeitige haltloſe Privatanſicht, welche für ſich eine Ausnahme anſprechen möchte, zur ausnahmsloſen Giltigkeit des allgemeinen Grundſatzes von der Unpartheilichkeit des göttlichen Gerichtes über Alle, welche durch gleiche Übertretungen gleiche Vergeltung ſich begründet haben. Der ſchwere Nachdruck liegt auf σύ. Iſt jener Schluß beiderſeits in der Natur der Sache und dem göttlichen Weſen begründet, und ſo unumſtößlich, wie dieſes ſelbſt unwandelbar, ſo kann Niemand ſo thöricht ſeyn, ſich zu verſprechen, daß er, und nur er, ſtraflos durchkommen werde,

während die Übrigen, und nach ſeinem Urtheile mit Recht, von Gottes Strafgericht ereilt werden [a]).

V. 4. *Ἢ τοῦ πλούτου τῆς χρηστότητος αὐτοῦ, καὶ τῆς ἀνοχῆς, καὶ τῆς μακροθυμίας καταφρονεῖς, ἀγνοῶν, ὅτι τὸ χρηστὸν τοῦ Θεοῦ εἰς μετανοίαν σε ἄγει;* Dieſer Vers iſt dem vorigen coordinirt, und bringt eine andere Täuſchung zur Sprache, womit der thörichte Sünder ſich trägt, und warum er ſäumt, durch Bekehrung dem Arme des Richters zuvorzukommen. Dieſe Täuſchung entſpringt aus der Erſcheinung, daß das Böſe bisher unbeſtraft bleibt, woraus gefolgert wird, daß es wohl gar nicht geahndet werde. Die Verzögerung der Strafe nimmt der Sünder leicht für Strafloſigkeit, und daraus Anlaß, auf ſeinen Wegen zu beharren. Der Apoſtel führt ſeine Leſer, um ſie zu enttäuſchen, von einer äußerlichen und beſchränkten Betrachtung der Dinge zu einer inneren und ewigen über, indem er die bisherige Ungeſtraftheit als einen Beweis der göttlichen Güte und Langmuth betrachten lehrt, womit Gott dem Sünder eine Friſt zur Beſſerung gewährt, und ihn einlädt, ſeinem verwerfenden Zorngericht ſich noch rechtzeitig zu entwinden. Was ihn in ſeine Verkehrtheit einwiegt, iſt, was ihn nach Gottes Abſicht treiben ſoll, ſeinem Sündenſchlafe ſich zu entraffen. Dieſe ſo große Liebe (*πλοῦτος*), welche dem Sünder die Strafe noch immer aufſchiebt, wird betrachtet als *χρηστότης* = *τὸ χρηστόν*, Milde und freundliche Huld (ihr Gegenſatz *σκληρότης* V. 5. oder *ἀποτομία*, welche den Fehlenden von ſich ſtößt, XI, 22.,) ſonſt auch *φιλανθρωπία* Tit. 3, 4., welche will, daß Alle zur Erkenntniß der Wahrheit und zum Heile gelangen. I. Tim. 2, 4. Sie zeigt ſich in der Bereitwilligkeit, Alles zu verzeihen. *ἀνοχή*, dieſelbe Liebe, in wie ferne ſie den Sünder überträgt, ohne ihn ſogleich nach Verdienſt zu ſtrafen. Dieſer Gedanke kehrt in der pauliniſchen Apologie des Evangeliums gerne wieder,

---

a) Chryſoſtomus z. d. St.: *Τὸ σὸν οὐκ ἐξέφυγες κρῖμα, καὶ τὸ τοῦ Θεοῦ διαφεύξῃ; καὶ τίς ἂν τοῦτο εἴποι; κατοίγε σὺ σαυτὸν ἔκρινας· ἀλλ' ἐπειδὴ τοσαύτη ἦν ἡ περιουσία τοῦ δικαστηρίου, καὶ οὐδὲ σαυτοῦ φείσασθαι ἠδυνήθης, πῶς ὁ Θεὸς ὁ ἀναμάρτητος, μεθ' ὑπερβολῆς δίκαιος, οὐ πολλῷ μᾶλλον τοῦτο ποιήσει; ἀλλὰ σὺ μὲν σαυτοῦ κατέγνως, ὁ δὲ Θεὸς ἀποδέξεται καὶ ἐπαινέσει; καὶ πῶς ἂν ἔχοι τοῦτο λόγον; κτε.*

III, 26. Apſtg. 17, 30. *μακροθυμία*, in wie ferne Gott dem zaudernden Sünder die Möglichkeit der Bekehrung und damit den Ausweg friſtet, der Beſtrafung zu entrinnen. „Gott will nicht den Tod des Sünders, ſondern daß er ſich bekehre und lebe". Origenes faßt den Unterſchied von *ἀνοχή* und *μακροθυμία* ſo: Quod qui infirmitate magis, quam proposito derelinquunt, sustentari dicuntur; qui vero pertinaci mente velut exsultant in delictis suis, ferri patienter dicendi sunt. Vgl. Mtth. 17, 16. Der Sinn iſt: „Wenn alſo nicht die thörichte Präſumtion dich irreführen kann, daß Gott an dir ſich untreu werden und ſtraflos dich ausgehen laſſen werde: was kann oder darf dich noch hinhalten? Etwa daß bis jetzt die Strafe ausgeblieben iſt? Es wäre aber grober und verderblicher Mißverſtand, was rein die Huld dir gewährt, ſo unverdient gewährt, für Schwäche anzuſehen, und was dir zur einzig möglichen Rettung angeboten wird, gleichgiltig zu verachten" [a]).

V. 5. *Κατὰ δὲ τὴν σκληρότητά σε καὶ ἀμετανόητον καρδίαν θησαυρίζεις σεαυτῷ ὀργὴν ἐν ἡμέρᾳ ὀργῆς καὶ ἀποκαλύψεως δικαιοκρισίας τȣ͂ Θεȣ͂.* Der Apoſtel widmet ſeinem einmal aufgenommenen Gedanken von der allgemeinen Verſchuldung und Strafwürdigkeit die umfaſſendſte Betrachtung, weil der III, 21. auszuſprechende Satz: „nur im Evangelio iſt Heil", — ganz darauf beruht. Nachdem er das Schuldbewußtſeyn angeregt, erinnert er an die verdiente Strafe; ſtellt vor, wie ſie unausbleiblich ſei, und, wenn Gott ſchonend ſie bisher zurückgehalten, nur um ſo ſchwerer treffen werde, als zur gehäuften Schuld der Übertretung noch das Maaß der dem Sünder milde ſich nahenden und lange nachſichtigen Gnade in Anſchlag kömmt. *κατὰ δὲ τὴν σκληρότητά σε*, das reine Widerſpiel von der göttlichen *χρηστότης*, die in's Sünderherz ſich einſchmiegen will, um es zur Gegenliebe zu erweichen, und nur durch die Überwucht der innen herrſchenden Sünde vom Herzen zurückgedrängt und ausgeſchieden wird. Indem

---

a) Chryſoſtomus: *Τὴν χρηστότητα ὁ Θεὸς ἐπιδείκνυται, ἵνα ἀπαλλαγῆς ἁμαρτημάτων, ȣ̓χ ἵνα προσθῆς. ἂν τοίνυν μὴ τȣ͂το ποιῇς, φοβερωτέρα ἡ δίκη. διὸ μάλιστα ἁμαρτάνειν ȣ̓ χρῆ, ἐπειδὴ μακρόθυμος ὁ Θεὸς, ȣ̓δὲ τὴν εὐεργεσίαν ὑπόθεσιν ἀγνωμοσύνης ποιεῖσθαι.*

dieſes aber der erleuchtenden und anregenden Gnade ſich abſperrt, verhärtet es ſich zur unbeugſamen Starrheit, welche endlich allen Eindrücken widerſteht. Origenes z. d. St.: Cor durum in scripturis dici videtur, cum mens humana velut cera frigore iniquitatis obstricta signaculum imaginis divinae non recipit. Wir haben vorläufig dieſe Stelle uns zu merken, wenn wir zu IX, 18. gelangen: ὃν δὲ θέλει, σκληρύνει. Hier gibt Paulus dem Menſchen, welcher den Einwirkungen Gottes das Herz verſperrt, die „Härte" Schuld; und verhehlt ihm nicht, daß dieſes ſein Verhalten ſeine Strafbarkeit nur ſteigern könne. Wenn es daher dort IX, 18. anders ſcheint, ſo muß unſere Stelle die ausgleichende Vermittelung bieten. — κατὰ kann heißen: „in Folge"; aber beſſer: „in Gemäßheit", was Beides, Folge und Maaßgabe, zuſammenfaßt. Dem mißbrauchten πλοῦτος τ. χρηστ. entſpricht die verhältnißmäßige Anhäufung der Strafe (ὀργή). Vgl. hierüber Mtth. 11, 20—24. θησαυρίζειν, אצר, Vorräthe anhäufen, gibt ein Bild von dem Anwachſen der Schuld und Strafwürdigkeit, je nach Proportion der unbenützt gelaſſenen oder abgeſtoßenen Gnade. Als Behältniß oder Raum, worin die Wehen des Unbußfertigen ſich anhäufen, wird bezeichnet: ἐν ἡμέρᾳ ὀργῆς (ἐν nicht für εἰς, vgl. Mtth. 6, 20. θησαυρίζειν ἐν οὐρανῷ). Der Tag, wo Gott, nachdem er ſo lange gedroht, nach der Strenge der Gerechtigkeit das verdiente Wehe auf die unverbeſſerlichen Sünder werfen, und damit die ſo lange umhüllte, vielfach verkannte, ausgleichende Vergeltung vor aller Welt an's Licht bringen wird. Dieſer, der Gerichtstag, heißt darum ſchon im A. B.: יום זַעַם Ezech. 22, 24. יום אַף Soph. 3, 2 f. oder יום נוֹרָא.

Die prophetiſchen Beſchreibungen dieſes Tages Amos 5, 18—20., Joel 2, 1—5., Sophon. 1, 7. 14—18., Jeſ. 13, 9. 13. Wir haben hier die beſte Rechtfertigung von unſerer I, 18. gegebenen Erklärung. Der Gedankenzuſammenhang iſt nun licht. Er hat, was er dort behauptet, daß die Menſchen die Wahrheit in Ungerechtigkeit unterdrücken, bisher nachgewieſen, und eben damit auch das Andere, ἀποκαλύπτεται γὰρ ὀργὴ Θεοῦ, begründet, welches dort erwähnte Zorngericht er hier ausdrücklich auf das Ende der Zeiten hin verlegt. καὶ ἀποκαλύψεως δικαιοκρισίας τ. Θ. Vor

δικαιοκρ. iſt in D, Chryſoſtomus, Baſilius ꝛc. ꝛc. καὶ eingeſchaltet. Wir folgen aber beſſer der Vulgata, welche auch die Majorität der griech. Codd. auf ihrer Seite hat. Der überaus große Gedanke von dem endlichen Hervortreten der eben ſo ſtrengen als allumfaſſenden Vergeltung von Seite Gottes füllt jetzt die Seele des Apoſtels, und wird von ihm eine Reihe von Verſen hindurch entwickelt. Die folgenden Sätze ſind, wie höchſt klar und einfach gehalten, ſo zugleich von höchſter Wichtigkeit für die Interpretation des Brieſes, eine wahre Leuchte durch alle Dunkelheiten, welche manche Erklärungen darüber verbreitet haben. Alles, was dieſen irgend widerſpricht, muß zuverſichtlich, als falſches Interpretament, ſchon zum Voraus verworfen werden. „Gott richtet am künftigen Gerichtstage jeglichen Menſchen nach ſeinen Werken", — mit dieſem Satz, in dieſer Allgemeinheit und Beſtimmtheit ausgeſprochen, hat der Apoſtel die Freiheit des Menſchen, deſſen Fähigkeit wie zum Mißverdienſt ſo zum Verdienſt, und was Alles darin implicirt liegt, zumal anerkannt und feſtgeſtellt.

In dieſer Beziehung iſt darum V. 6. von großer Bedeutung, wenn die zu offenbarende Gerechtigkeit Gottes im kommenden Gerichte dahin beſtimmt wird: ὃς ἀποδώσει ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ. Es wird hier, was Neuere ſo oft am pauliniſchen Lehrbegriff und mit beſonderer Beziehung auf den Römerbrief geleugnet haben, mit klaren Worten vom Apoſtel verſichert: Gott richtet Jeden nach ſeinen Werken; — oder, wie er daſſelbe II. Cor. 5, 10. ausdrückt: τοὺς πάντας ἡμᾶς φανερωθῆναι δεῖ ἔμπροσθεν τοῦ βήματος τοῦ Χριστοῦ, ἵνα κομίσηται ἕκαστος τὰ διὰ τοῦ σώματος πρὸς ἃ ἔπραξεν, εἴτε ἀγαθὸν εἴτε κακόν. Den Grund wie den Maaßſtab der Vergeltung liefern die ἔργα, der Inbegriff des geſammten ſittlichen Wirkens, des inneren und äußeren, die ἔργα ἀγαθὰ V. 9. Gott wohlgefällige Handlungsweiſe, welche belohnt, ἔργα κακὰ V. 8. die böſe, welche beſtraft wird. Verſchieden von beiden ſind ἔργα νόμου, welche zwar äußerlich mit dem Geſetz übereinſtimmen, aber mangels inneren Gehaltes nicht rechtfertigen, wovon ſpäter. Und dieſer Maaßſtab wird angelegt bei Jedem, wer er immer ſei, nicht bei den Heiden bloß, nicht bloß bei den Juden, ſondern auch bei den Chriſten; denn Ein Tag verſammelt

Alle vor Chriſti Richterſtuhl, und die *δικαιοκρισία* hat Einen Maaßſtab für Alle, XIV, 10. II. Cor. 5, 10. Origenes, nachdem er den hierher bezüglichen Irrthum der Häretiker berichtiget, merkt hierzu an: Secundo in loco aedificentur fideles, ne putent sibi, hoc solum sufficere posse, quod credunt; sed sciant, justum judicium Dei reddere unicuique secundum opera sua. Chryſoſtomus: *δείκνυσι, ὅτι οὐ χρὴ τῇ πίστει θαῤῥεῖν μόνον· καὶ γὰρ καὶ πράξεων ἐστι τὸ δικαστήριον ἐκεῖνο ἐξεταστικόν.*

V. 7—8. Die ſpecielle Anwendung des allgemeinen Grundſatzes von der Vergeltung auf die Geſammtheit der zu richtenden Menſchheit. Sie ſcheidet ſich oder wird geſchieden in zwei Hälften. Den Scheidungsgrund bieten für Alle und Einzelne die ſittliche Natur der Verdienſte. Nach ihnen richtet ſich das doppelte Urtheil: *τοῖς μὲν καθ' ὑπομονὴν ἔργου ἀγαθοῦ δόξαν καὶ τιμὴν καὶ ἀφθαρσίαν ζητοῦσι, ζωὴν αἰώνιον· τοῖς δὲ ἐξ ἐριθείας, καὶ ἀπειθοῦσι μὲν τῇ ἀληθείᾳ, πειθομένοις δὲ τῇ ἀδικίᾳ θυμὸς καὶ ὀργή.* Deutlich beſchreibt Paulus, erſtlich, womit, und zweitens unter welchen Bedingungen das ſittliche Beſtreben gekrönt wird. Die Exegeten theilen ſich V. 7. in der grammatiſchen Verbindung der Worte. Entweder wird *ἀποδώσει* verbunden mit *ζωὴν αἰων.* und das Übrige als Dativus subj. genommen, Wem; — oder mit *δοξάν καὶ τιμὴν ἀφθ.* als Gegenſtand, womit denen, die ewiges Leben in gutem Wandel ausdauernd ſuchen, vergolten wird. Letztere Auffaſſung, die von den Lateinern vielfach vorgezogen wird, auch von Eſtius, hat unter den Griechen nur Öcumenius. Die übrigen, Origenes, Chryſoſtomus, Theodoret, Theophylact, treten der erſteren bei. Für ſie iſt auch die Peſchito und Vulgata, und unter den Neueren Juſtinian und Cornelius a Lap. Auch wir ziehen dieſe der erſteren vor, in welcher das angenommene Hyperbaton mindeſtens die Leichtigkeit des Gedankenfluſſes ſtört. Was die Worte im Einzelnen anlangt, ſo liegt in *τοῖς καθ' ὑπομ. κτε.* eine Umſchreibung von ſittlicher Beſchaffenheit derer, denen dort mit ewigem Leben gelohnt werden wird. *οἱ καθ' ὑπομονὴν ἐργ. ἀγ.* nach einem bekannten Gräcismus, ſtatt *οἱ ὑπομείναντες ἐν ἔργῳ ἀγ.* Der Apoſtel zieht nur andeutungsweiſe hier herein, was er ſpäter über chriſtliche Tugend weiter entwickeln will, VIII, 18 ff. Nicht wer zeitweiſe oder ein und das andere Gute voll-

8 *

bracht, darf der Belohnung ſich getröſten, ſondern wer unter dem Druck von Leiden bis an's Ende ſeine Anhänglichkeit an Gott bewähret. Von dieſer *ὑπομονή* ſpricht der Apoſtel im Verlaufe unſeres Briefes noch oft mit begeiſternder Empfindung V, 3 ff. VIII, 17 ff. Und Hebr. 10, 36. *ὑπομονῆς ἔχετε χρείαν, ἵνα τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ ποιήσαντες, κομίσητε τὴν ἐπαγγελίαν.* Vgl. Mtth. 10, 22. Luc. 21, 19. Wenn aber dieſes Bedingung und Mittel, — ſo das Folgende *δόξαν — ζητοῦσι*, das Ziel, welches, um auszudauern, von den Strebenden im Auge behalten wird, wie Hebr. 12, 1. *δι' ὑπομονῆς τρέχωμεν τὸν προκείμενον ἡμῖν ἀγῶνα, ἀφορῶντες εἰς τὸν τῆς πίστεως ἀρχηγόν κτε.* Eben ſo VIII, 25. von der hier in Rede ſtehenden Verherrlichung ſprechend, *δι' ὑπομονῆς ἀπεκδεχόμεθα.* Die drei Subſtantiva drücken die himmliſche Zuſtändlichkeit im künftigen Leben aus, jegliches mit einem bewußten Gegenſatz zu der Lage der Gerechten im Dieſſeits. So iſt *δόξα* der Lichtglanz, den die Gottheit von ſich ausſtrahlt, Luc. 9, 32. (die Beſchreibung davon Mtth. 17, 2.), und welcher von Chriſtus dereinſt den Seinigen communicirt wird: *τότε οἱ δίκαιοι ἐκλάμψουσιν, ὡς ὁ ἥλιος, ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ πατρὸς αὐτῶν.* Mtth. 13, 43. vgl. II. Cor. 3, 18.: *ἡμεῖς πάντες ἀνακεκαλυμμένῳ προσώπῳ τὴν δόξαν κυρίου κατοπτριζόμενοι, τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν, καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος.* Verwandt und häufig damit verbunden iſt *τιμή*, die Auszeichnung, die Jemandem von Anderen zuerkannt und erwieſen wird, entſprechend dem כָּבוֹד וְהָדָר Pſ. 8, 6. vgl. I. Petr. 1, 7. Sie iſt die Folge von der Enthüllung der verliehenen Glorie vor der Welt. VIII, 18., die dadurch genöthiget wird, die ehedem von ihr Verachteten zu verehren. So Sap. 5, 3 f. Das dritte Moment *ἀφθαρσία* drückt negativ die Zuſtändlichkeit aus, in welche nach Überwindung des Todes und aller Verweslichkeit von jenem Tage an die Gerechten bleibend übergehen werden, die ſelige Unſterblichkeit in der Auferſtehung. Näheres I. Cor. 15, 42 ff. Alle dieſe Glückſeligkeit begreift die *ζωή αἰων.* in ſich, welche dort beginnt, wo die Auferſtehung den Schluß aller zeitlichen Wechſelfälle macht, und die dauernde Belohnung für kurzdauerndes Leiden bildet I. Petr. 1, 4—6. — Es kann endlich die Bemerkung nicht unterdrückt

werden, daß Paulus ein vorgängiges klar bewußtes Suchen nach einer ſo geſtalteten, dem Dulder verheißenen Glückſeligkeit den Gerechten, die er im Auge hat, unterlegt. Kann er dabei vorchriſtliche Heiden, beſſerer Geſinnung, im Gedanken gehabt haben? Wir erinnern dieſes darum, weil Proteſtanten, welche ſonſt über das ἑκάστῳ ἀποδώσει κατὰ κ. τ. λ. leicht hinüberſchlüpfen, hier unterſuchen, wie und in welchem Sinne Paulus an dieſem Orte den gerechthandelnden Heiden ewiges Leben am Gerichtstag in Ausſicht ſtelle, da doch dieſes nur dem Glauben verheißen ſei? Die darüber geführten Unterſuchungen mit ihren Reſultaten, welche alle, beiläufig geſagt, außerhalb des hier entwickelten Ideenkreiſes liegen und zu bleiben haben, ſind recht geeignet, den ganzen Sinn zu verwirren, und dabei die Klippe in der Stille zu umſchiffen, an welcher die proteſtantiſche Rechtfertigungslehre hier ſchon zerſchellt. Ihnen zu Folge hätte Paulus darüber ſich geäußert, welcherlei Heiden am Gerichtstage würden ſelig werden. Aber ein Gedanke der Art liegt ſeinem Plane ganz fern. Nur im Allgemeinen ſpricht er ſich dahin aus: 1) alle Menſchen werden gerichtet; 2) Allen und Jedem werde nach Verdienſt vergolten werden, ohne Unterſchied, er möge von Nation ein Jude oder Heide ſeyn; 3) nur die, deren Sinn und Leben er eben beſchrieben, werden dort mit ewigem Leben gekrönt; die Übrigen aber, welche nach entgegengeſetzter Richtung ſtreben, ohne Rückſicht, ob ſie ein äußeres oder bloß inneres Geſetz gehabt, der Beſtrafung überantwortet werden. Iſt hiemit der endliche Ausgang gezeigt, bei dem einſt Alle anlangen, um ihre Entſcheidung für immer ſo oder ſo vom Weltrichter hinzunehmen, ſo iſt damit in Aller Bruſt der Wunſch angeregt, dereinſt bei der erſteren Claſſe erfunden zu werden, ſomit auch beim Heiden wie beim Juden die Frage: Was haben wir alſo zu thun, um des gezeigten glückſeligen Looſes mit theilhaft zu werden? Die Antwort darauf behält ſich der Apoſtel auf III, 21 ff. bevor. Ja weit entfernt, den Gedanken hier herein zu bringen, ob, wer und wie man im Heidenthume am Gerichtstage ſelig werden könne, richtet er ſein ganzes Streben dahin, zu zeigen, daß außer dem Einen, von ihm bald näher zu bezeichnenden, hier nur angedeuteten Heilsweg ein Entfliehen vor der göttlichen Strafe Niemanden möglich ſei, und

Heiden wie Juden ewiges Leben nur ernten, wenn ſie in der beſchriebenen Weiſe, welche eben die chriſtliche iſt, zu jenem Ziele ſteuern. Zu dieſer Auffaſſung des Ideenzuſammenhanges hätte, wie ſchon bemerkt, das ganz eigenthümliche: τοῖς καθ' ὑπομονὴν ἔργου ἀγ. — ἀφθαρσίαν ζητοῦσι führen ſollen, womit nur der eigenthümlich chriſtliche Lebensweg beſchrieben wird. Vgl. V, 1—5. VIII, 17—39., womit außerdem noch VI, 22. II. Theſſ. 1, 5—10. verglichen werden mag. Ebendaſſelbe ergibt ſich, wie ſich bald zeigen wird, weiter aus V. 8. — Allerdings hätte den Proteſtanten bei weniger Sinnesverwirrung die Frage näher gelegen: wenn nur „der Ausdauer in guten Werken" am künftigen Gerichtstage mit ewigem Leben vergolten wird, — wie harmonirt das mit dem Lehrſyſteme, welches einen Rechtfertigungsglauben ohne Werke ſtatuirt, in keinem Falle dieſelben für erforderlich zur Erlangung der Seligkeit erklärt? Nach unſerer Stelle würde nichts übrigen, als wider ein ſolches Gericht zu proteſtiren, und auf ein Separatgericht anzutragen, wo ſie Gott ohne δικαιοκρισία, nicht nach dieſem für Alle gleichheitlichen Maaßſtabe, ſondern nach dem beſondern, von ihnen producirten, eines werkloſen Glaubens zu richten, reſp. zu juſtificiren haben wird. Statt aber auf dieſe viel nähere, und, wie wir meinen, intereſſantere Unterſuchung ſich einzulaſſen, haben die Commentatoren den Geſichtspunkt verdreht, und eine im Ganzen ſterile Frage vorgeſchoben. — Die Richtigkeit der von uns gegebenen Erklärung ſoll, hoffen wir, aus der Betrachtung von V. 8. noch evidenter einleuchten. τοῖς δὲ ἐξ ἐριθείας κτε. Die grammatiſche Bedeutung dieſes Wortes hat Schwierigkeiten. Manche leiten es, wie ſelbſt Theodoret, von ἔρις, Andere aber, und mit beſſerem Grunde, von ἐριθεύειν her. Urſprünglich bedeutet es Arbeit um Lohn, überhaupt beſoldete Arbeit. Von den Partheiwerbungen der Amtscandidaten hat es im Sprachgebrauch die Bedeutung von „Partheiſucht", „Factionsgeiſt" bekommen, in welcher es vorzüglich bei Ariſtoteles vorkömmt. Damit ſtimmt im Ganzen auch Origenes überein: Dum hi, qui apud semetipsos prudentes sunt, et in conspectu suo sapientes, quidquid libuerit, pro lege defendunt. Nicht viel verſchieden davon Chryſoſtomus, der dafür φιλονεικία ſetzt. In dieſem Sinne von partheiſüchtigem Treiben ſteht es offenbar Phil. 1, 16.

Jac. 3, 14. 16 f., und charakteriſirt eben ſo treffend als kurz die beſondere Geiſtesrichtung, wovon hier die Rede iſt. Die Wendung οἱ ἐξ ἐριθείας, wie οἱ ἐκ τῆς ἀληθείας, ἐκ τοῦ πονηροῦ bei Johannes, oder υἱοὶ ἀπειθείας Col. 3, 6., und parallel dem οἱ καθ' ὑπομονήν, deutet auf den tiefſten Grund der Verſchuldung, und in ſo ferne auch der gerechten Beſtrafung Jener hin, welche an jenem Tage von der göttlichen Rache getroffen werden. Ihr ſtrafbarer Wandel iſt nemlich Folge freien Widerſtrebens gegen die vorgehaltene Wahrheit, wie dieſes entſpringt aus unbeugſamer Selbſtſucht, die vermöge jenes ſo verwerflichen Principes des blinden Negirens und Proteſtirens ſich weigert, ſich in ſeiner falſchen Selbſtheit auf- und an die Wahrheit hinzugeben. Dieſe ἐρίθεια, welche der Wahrheit nicht die Ehre geben oder laſſen mag, ſondern proteſtirend ſich um ſich ſelber dreht, beſtimmte die Juden allenthalben, ſich dem Evangelium zu widerſetzen. Apſtg. 13, 45 f.; 18, 12. Gal. 4, 7.; 6, 12 f. I. Theſſ. 2, 14 ff. Sie hat Paulus hier ohne Zweifel zunächſt im Auge. Vgl. den ähnlichen Vorwurf wider dieſe I. Theſſ. 1, 8. — Die folgenden weiteren Beſtimmungen καὶ ἀπειθοῦσι τῇ ἀληθείᾳ, πειθομένοις δὲ τῇ ἀδικίᾳ ſind damit zum Theil ſchon erklärt. Es zeigt ſich nemlich ſogleich, daß ἀπειθεῖν, Gegenſatz von ὑπακούειν und πείθεσθαι, Folge ſei von ἐρίθεια, welche die Wahrheit nicht an ſich herankommen, noch von dem Willen Beſitz nehmen und ihn in dieſelbe eingehen läßt. Wo dieſer aber ſich nicht der Wahrheit beugt, ihr Anerkennung und Folge verweigert, gibt der Menſch an deren Gegentheil, — ἀδικία, die Eingebungen der Sünde, in fügſamer Willigkeit ſich hin. νόμος τῆς σαρκός nennt er weiter unten dieſes Princip. Mit anderen Worten ſagt Joh. 3, 19 f. daſſelbe. Überall iſt, wie man ſieht, auf die freie Selbſtbeſtimmung großes Gewicht gelegt, um die Gerechtigkeit in der ſtrafenden Vergeltung hervorzuheben. Gefragt kann noch werden, was man unter ἀλήθεια ſich zu denken habe, — ob die natürliche Gottes-Erkenntniß I, 18. oder religiöſe Erkenntniß überhaupt, ohne eine nähere Beſtimmung des Urſprunges oder Inhaltes. Die, welche meinen, Paulus ſpreche hier von Verhältniſſen der Menſchen außerhalb der Offenbarung, nehmen ſie in der einen oder der anderen dieſer Bedeutungen. Wir können keiner dieſer Anſichten beitreten. Es

paſſen hiezu die Nebenbeſtimmungen von ἐρίθεια, ἀπειθεῖν, πείθεσθαι ſchlechterdings nicht, welche ihrem Begriffe nach nur auf eine durch poſitive Verkündigung von Außen her entgegen gehaltene Wahrheit ſich beziehen können. Genauer erwogen, kann es keine andere Wahrheit ſeyn, als die des Evangeliums. So wird dieſes überhaupt gerne bezeichnet Gal. 3, 1.; 5, 7. ꝛc. Als entſcheidend kann gelten I. Theſſ. 1, 6—10. Hier tröſtet Paulus die hart bedrängten Gläubigen mit der Ausſicht auf frohe Vergeltung von Seiten des vom Himmel kommenden Richters Jeſus Chriſtus, dantis vindictam iis, qui non noverunt Deum et qui non obediunt evangelio Domini nostri Jesu Christi, qui poenas dabunt in interitu aeternas a facie Domini. So nimmt es auch Origenes, Eſtius; und ſelbſt Tholuck iſt nicht dagegen, der, wie es ſcheint, die Conſequenzen dieſer Auffaſſung nicht durchſchaut hat. So kommen wir, zum Theil ſelbſt von der Grammatik geleitet, bei dem wieder an, was wir zu V. 7. bemerkt haben, daß Paulus keinen anderen als den chriſtlichen Heilsweg im Gedanken habe, was, wie gezeigt, für die Interpretation dieſes und des Folgenden von höchſt einflußreicher Bedeutung iſt. — Über den Gegenſatz von ἀλήθεια und ἀδικία vgl. zu I, 18. Wie jene, durch den Glauben aufgenommen, Leben erzeugend und geſtaltend wirkt, ſo gerirt ſich auch dieſe als ſeelenbeherrſchendes Princip. Davon VI, 12. 16. 19. VII, 14. 23. Noch muß aber auf die Entgegenſetzung von οἱ καθ' ὑπομονὴν ἔργου ἀγ. und οἱ ἐξ ἐριθείας, καὶ ἀπειθοῦς τ. ἀληθ. κ. τ. λ. aufmerkſam gemacht werden: dem Glauben, welcher unerſchütterlich und ununterbrochen die Wahrheit in guten Werken auslebt, und der ſündegeborne Streitſucht, welche von der Wahrheit nur Kenntniß nimmt, um ſie zu negiren und zu beſtreiten, geſchweige denn ſie in's Leben umzuſetzen. — θυμὸς καὶ ὀργή. Allerdings erwartet man den Accuſativ. Aber der Gedanke gewinnt in dieſer ungehofften Wendung viel an Lebhaftigkeit. Mehr noch erblickt Origenes darin. Nach ihm wäre die Conſtruction keine Anomalie, ſondern vom Apoſtel abſichtlich darum gewählt, weil ἀποδώσει nicht gleich auf beide Weiſen der Vergeltung paſſe. Gott vergelte nemlich wohl die guten Werke, die er mit will und wirkt, mit ewigem Leben, das er auch ſeinem Eigenen mittheilt; aber nicht vergelte er im

nemlichen Sinne die böſen Werke, die er nicht gewollt, mit Zorn. Dieſer ſei eine Gott abgedrungene Reaction gegen das Böſe, wie nicht minder unabwendbare Folge deſſelben. Ein genauerer Unterſchied zwiſchen *θυμὸς* und *ὀργή* läßt ſich übrigens nicht feſtſetzen, außer daß erſteres, — excandescentia überſetzt es Cicero, — die aus Mißfallen entſpringende Gemüthsempörung ſei, welche ſich zur Rache neigt; *ὀργή* hingegen deren thatſächliche Offenbarung, die das Wehe verurſacht, womit die Rache an dem Beſtraften ſich Genüge thut. Beide, *θυμὸς καὶ ὀργή*, ſtehen metonymiſch causa pro effectu, nemlich die Summe der Wehen, welche die göttliche Rache jenes Tages auf die Sünder wälzt, und wovon ſogleich ein Näheres. Verwandte Begriffe ſind: *διδόναι ἐκδίκησιν, δίκην τίνειν, ὄλεθρον αἰώνιον* I. Theſſ. 1, 8. 9., als worin das Moment der „Rache", was hier beſonders in Betracht kömmt, mitaufgenommen und ausgedrückt iſt. In dieſem Wechſel der Redefigur liegt wohl auch die einfachſte Erklärung, warum die Conſtruction von *ἀποδώσει* verlaſſen wurde.

V. 9—11. *Θλίψις καὶ στενοχωρία ἐπὶ πᾶσαν ψυχὴν ἀνθρώπȣ τȣ̃ κατεργαζομένȣ τὸ κακὸν, Ἰȣδαίȣ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνος. δόξα δὲ καὶ τιμὴ καὶ εἰρήνη παντὶ τῷ ἐργαζομένῳ τὸ ἀγαθὸν Ἰȣδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι· ȣ̓ γάρ ἐστι προσωποληψία παρὰ τῷ Θεῷ.* Enthält keine neuen Gedanken, ſondern nur die ſpecielle Anwendung der V. 7—8. ausgeſprochenen allgemeinen Regel auf Juden und Heiden. Eine Fortentwickelung des Gegebenen liegt nur in ſo ferne darin, als der Grundſatz der Gleichſtellung vor dem einſtigen Gerichte und gleichheitlicher Vergeltung nach Verdienſt, nun offen auf die Juden mitbezogen, und damit das Beweisverfahren gegen ſie angebahnt wird. V. 9. folgen die Wirkungen der ira divina, die poſitiven Strafen der Ungerechtigkeit. *θλίψις καὶ στενοχωρία* = צָרָה וְצוּקָה Jeſ. 30, 6., jenes mehr die materielle Pein und Marter, II. Theſſ. 1, 6. 7., der Gegenſatz davon Ruhe und Erquickung, *ἄνεσις, ἀνάπαυσις, ἀνάψυξις* Apſtg. 3, 19. vgl. Mtth. 8, 12., das andere das Seelenwehe, welches das Innere beklemmt und mit der Qual der Verzweiflung foltert. Der Unterſchied tritt hervor II. Cor. 4, 8. *θλιβόμενοι, ἀλλ' ȣ̓ στενοχωρȣ́μενοι*, womit Paulus ſagen will, an ſchmerzlichen Be-

drängniſſen von Außen habe es nicht gefehlt, aber Beklommenheit des Herzens habe er nicht empfunden. Gegenüber ſteht δόξα, τιμή, εἰρήνη, wovon die beiden erſten (vgl. V. 7.) das Glorreiche des Seligkeitszuſtandes nach Außen, das dritte aber das Glückſeligkeitsgefühl im Innern, zuſammen den Vollgenuß des ſeligen Lebens ausdrücken. — ἐπὶ πᾶσαν ψυχὴν ἀνθρ. = כָּל־נֶפֶשׁ, für „Jedermann", ein Hebraismus, der noch ſchärfer als das folgende πᾶς ὁ — die unterſchiedsloſe Gleichſtellung Aller hervorhebt, vgl. XIII, 1. Zu κατεργαζομένȣ τὸ κακ. und ἐργαζ. τὸ ἀγαθ. macht Eſtius die Anmerkung: Nec dixit: in omnem animam hominis injusti, sed operantis malum .... quia retributio sive in bonum, sive in malum, proprie respicit opera, tamquam merita quaedam, non autem habitus, ut quibus propria ratio meriti non convenit. Der hier gemachte Unterſchied zwiſchen κατεργάζεσθαι und ἐργάζεσθαι findet ſich zwar in ſofern bei Paulus oft eingehalten, als jenes den Nebenbegriff des Mißbräuchlichen, Nichtſeynſollens, mit in ſich ſchließt, VII, 8. 13. ꝛc., aber bei weitem nicht überall, vgl. XV, 18. Phil. 2, 12. — Die Gleichſtellung durch ἐπὶ πᾶσαν κτε. ſcheint zwar wieder aufgehoben oder doch modificirt durch ἰȣδαίῳ τε πρῶτον καὶ ἕλληνι. Doch iſt's nur Schein. Denn, wie Paulus III, 2. ſich darüber erklärt, ſo iſt der Vorrang des Juden bei der Vergeltung lediglich gegründet in deſſen näherer Beziehung zur Offenbarung und zur Verheißung. Eſtius: Judaei primum et Graeci, id est, tam Judaei quam gentilis; primum tamen et praecipue Judaei, cum propter insignes illius populi apud Deum praerogativas, tum quia prius oblata ei fuit gratia evangelii: ut hoc pacto, qui potior fuit in beneficiis, principalior sit in poenis. — Es fällt aber jede nationale Begünſtigung hinweg: ȣ γάρ ἐστι προσωποληψία κ. τ. λ., nach dem Hebräiſchen נָשָׂא פָנִים Pſ. 81, 2., (bei den Profanen πρόσωπον, was dem Auge entgegengehalten wird, die Larve), vom Richter geſagt, welcher durch das Geſicht, d. i. das Äußere, als, Reichthum, Stand, Würde einer Perſon ſich beſtimmen oder beſtechen läßt, ſie wider Recht und Pflicht, mit Zurückſetzung der Anderen, auszuzeichnen oder zu begünſtigen. Eph. 6, 9. Jac. 2, 1 f. 9 f. Bei Mtth. 22, 16. ȣ γὰρ βλέπεις

εἰς πρόςωπον ἀνθρώπȣ. Daher προςωποληψία, ein Urtheilen, dem ſtatt des objectiven Rechtes äußere Rückſichten auf die Perſönlichkeiten der Partheien unterlegt werden, Partheilichkeit. Bei Claſſikern kömmt das Wort προςωποληψία nicht vor, aber der Begriff fehlte darum nicht. Der ſymboliſche Ausdruck war die Juſtitia mit verbundenen Augen. Die Areopagiten hielten in älterer Zeit ihre Sitzungen in einem dunklen Saale. — Eigenthümlich iſt die hier aufgeſtellte Anſicht des Origenes, welcher hier drei Claſſen unterſcheiden will: 1) chriſtlich Gerechte V. 7.; 2) Ungerechte, die verworfen werden; 3) Solche, welche im Unglauben leben, aber doch einen legal gerechten Wandel führen; welchen letzteren, meint er, zwar nicht das Himmelreich als Belohnung, weil ſie des Glaubens und der Taufe entbehrten, aber doch gloria, honor et pax werde zugetheilt werden. Dieſe Anſicht kennt aber weder die Bibel, noch die Regula fidei. Beide wiſſen nur von zwei Claſſen und Beſtimmungsorten, die βασιλεία τῶν ȣ̓ρανῶν und τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον, in welche die Gerichteten eingewieſen werden. Vgl. Mtth. 25, 46. — Nicht weit davon iſt auch Chryſoſtomus Anſicht über V. 10., wo er unter den Hellenen die vorchriſtlichen Heiden verſteht, als: Melchiſedech, Hiob ꝛc. ἕλληνας τȣ̀ς θεοσεβȣ̃ντας, τȣ̀ς τῷ φυσικῷ πειθομένȣς νόμῳ, τȣ̀ς πλὴν τῶν ἰȣδαικῶν παρατηρήσεων πάντα πρὸς τὴν εὐσέβειαν συντελȣ̃ντα διατηρȣ̃ντας, um ſo die Gleichſtellung in der Vergeltung über die Zeit der Erſcheinung des Evangeliums hinaufzurücken, und den fraglichen Satz damit noch feſter zu begründen. Aber dieſe Beſchränkung iſt weder durch den Zuſammenhang motivirt, noch in der Sache begründet. Paulus umfaßt, wie Juſtinian mit Recht bemerkt, die geſammte, die vor- und nachchriſtliche Menſchheit, und beſchäftiget ſich einzig mit der Durchführung des Grundſatzes: Bloß die Verdienſte geben den Maaßſtab im Gerichte Gottes, den Einen für Alle und Einzele — Juden und Heiden.

V. 12—16. Dieſe Behauptung bedurfte noch der Begründung. Was den Heiden vom Juden ſchied und letzteren auszeichnete, war das Geſetz, welches ihnen Gott verliehen. So ſchien alſo der Mangel gleichmäßiger Norm eine Gleichſtellung im Gerichte unſtatthaft, und ſomit eine bevorzugende Unterſcheidung nothwendig zu machen. Paulus beſeitiget dieſen ſcheinbaren Gegengrund; und

von der Weiſe, wie, und dem Erfolg, womit ihm dieß gelingt, nimmt er zugleich Anlaß, dem Ziele ſeiner Beweisführung gegen die Juden ſich zu nähern, indem er mit dem gewonnenen Reſultat ihre Anſprüche vollends niederſchlägt.

V. 12. *Ὅσοι γὰρ ἀνόμως ἥμαρτον, ἀνόμως καὶ ἀπολοῦνται· καὶ ὅσοι ἐν νόμῳ ἥμαρτον, διὰ νόμου κριθήσονται.* Das *γὰρ* leitet die Gedankenabfolge fort, und die Begründung ein, daß Gott keine Partheilichkeit in der Vergeltung kennt, weder zu Gunſten des Heiden, noch des Juden. Erſterem fromme nicht der Mangel, Letzterem nicht der Beſitz des äußeren Geſetzes; Jene ſind nicht von Strafe frei, weil ſie keines; Letztere darum noch nicht gerecht, weil ſie deſſen Kenntniß haben. *νόμος*, hier, wie V. 14. 15. deutlich zeigt, das von Gott verliehene, geſchriebene moſaiſche (Sitten-) Geſetz, in deſſen Beſitz die Juden ihre große Prärogative ſetzten (vgl. III, 1 f.). Die Negation *ἀνόμως* (nicht *παρανόμως*) Ermanglung deſſelben auf Seite der Heiden 1. Cor. 9, 20 f. wird, wie *ὁ ὑπὸ νόμον* = *ἔννομος* dem *ἄνομος* entgegengeſtellt. Die, welche, außerhalb ſeines Kreiſes ſtehend, gethan haben, was Sünde und verboten iſt, werden auch, ohne des Geſetzes Anklage und Richtmaaß, ihrer Miſſethaten gemäß verurtheilt und geſtraft. Chryſoſtomus richtig: *ἀνόμως, τουτέστι χωρὶς τῆς ἐξ ἐκείνου κατακρίσεως, ἀπὸ τῶν τῆς φύσεως λογισμῶν καταδικάζεται μόνων.* Statt *ἀπολοῦνται*, der kraft richterlichen Spruches erfolgenden Strafe (*κόλασις αἰώνιος* Mtth. 25, 46.) iſt bezüglich der Juden das mildere Antecedens gewählt, *κριθήσονται.* Die Natur der Sache ſchien es ſo zu fordern. Die Stellung unter und die außer dem Geſetze iſt eine verſchiedene; darum auf die Letzteren der Ausdruck *κρίνεσθαι* nicht in der Weiſe anwendbar, wie bei den Juden, welche durch daſſelbe Geſetz ihr Urtheil empfangen, welches ihnen als religiöſe Leuchte gedient hatte. Im Übrigen iſt *κρίνεσθαι* in dem N. T. ſehr häufig gleichbedeutend mit *καταδικάζεσθαι*, hier um ſo mehr, als *δικαιωθήσονται* gegenüber, und die nähere Beſtimmung *διὰ* (nicht *κατὰ*) daneben ſteht. So iſt Gottes Gericht unpartheilich. Was den Heiden von dem Juden unterſcheidet, fällt Angeſichts ſeiner Gerechtigkeit hinweg: in ſo ferne Beide Sünder ſind, werden Beide verurtheilt. Jenen macht nicht der Nichtbeſitz, dieſen nicht der Beſitz des Geſetzes von der Strafe

frei, welche dieſes dem Übertreter zuerkennt. Beide Sätze bedurften aber noch der Beleuchtung, weniger der letztere; mehr der andere, daß trotz des Mangels eines äußeren Geſetzes die Verdammung den ſündigenden Heiden treffe. Dieſes folgt V. 14—16., während vorher noch dargethan wird, warum der ſündigende Jude durch das Geſetz verdammt werde.

V. 13. Οὐ γὰρ οἱ ἀκροαταὶ τοῦ νόμου δίκαιοι παρὰ τῷ Θεῷ, ἀλλ' οἱ ποιηταὶ τοῦ νόμου δικαιωθήσονται. Iſt alſo, wie geſagt, die nachträgliche Begründung zum zweiten Hemiſtich von V. 12. Dieſen Satz, ſo wie V. 14. 15. in Klammern zu ſchalten, und V. 12. κριθήσονται mit ἐν ἡμέρᾳ V. 16. unmittelbar zu verbinden, wie Juſtinian thut, beruht auf einſeitiger Auffaſſung des Sinnes, und iſt in ſprachlicher, wie in logiſcher Beziehung unhaltbar. ἀκροαταί heißen die Juden, weil ihnen an den Sabbathen das Geſetz vorgeleſen und ſo zu ihrer Kenntniß gebracht wurde, daher auch ſ. v. a. Kenner des Geſetzes. Bei den Griechen wird ἀκούοντες oder ἀκροαταί auch von Leſern gebraucht. Polybius Hist. I. 13. 6.; IX. 1. 2. Der Gegenſatz zu ποιητής τ. ν. iſt dadurch geſchärfter. παρὰ τῷ Θεῷ nimmt ohne Zweifel Rückſicht auf die Selbſterhebung der Juden, welche im ſtolzen Bewußtſeyn ihrer von Gott verliehenen Religionskenntniß vor Anderen auf Gerechtigkeit Anſpruch machten, V. 17 ff. Der Apoſtel zerſtreut dieſen Schein: „nicht die das Geſetz wiſſen, und in ſo ferne ſie es kennen, ſtehen als gerecht, und darum als gerecht in den Augen Gottes da (παρὰ = ἐνώπιον III, 20.), ſondern die, welche es erfüllen, und die es wiſſen und erfüllen, werden gerechtfertiget vor ihm ſeyn". Der Ausdruck iſt nemlich darum ſo beſonders gewählt, weil er unten V. 26 f. den Schluß darauf baut, daß der Nichtjude (der Nichthörer des Geſetzes) mit dem Juden gar wohl denkbar Verhältniß wechſeln könne. — Die einzige noch übrige Dunkelheit liegt darin, daß Paulus hier ſagt: „die Vollbringer des Geſetzes werden gerechtfertiget werden", während es III, 20. heißt: „aus Geſetzeswerken werde Niemand gerechtfertiget Angeſichts Gottes". Die Verſtändigung liegt, ſo weit hier vorgegriffen werden darf, in der Doppelbedeutung von δικαιοῦν. Dieſes heißt nemlich bald gerecht-machen, recht-fertigen, justi-ficare im eigentlichen Sinne, d. h. Einen, der nicht gerecht, Sünder

iſt, umſchaffen in's Gegentheil, — einen Sünde-loſen mit heiliger und gottgefälliger Geſinnung. So III, 24. *δικαιȣ́μενοι δωρεὰν τῇ αὐτȣ͂ χάριτι.* IV, 5.: *ἐπὶ τὸν (Θεὸν) δικαιȣ͂ντα τὸν ἀσεβῆ.* Gal. 3, 8.: *ἐκ πίστεως δικαιοῖ τὰ ἔθνη ὁ Θεός.* Die andere Bedeutung iſt: für gerecht anerkennen, erklären; von Handlungen: billigen, gutheißen, loben. Wird z. B. Jemand unſchuldig angeklagt, und nach gepflogener Unterſuchung ſeine Unſchuld befunden, ſo heißt der Act, wodurch dieſe ſeine Unſchuld ausgeſprochen und verkündet wird, *δικαίωσις.* Es wird hiedurch nur als gerecht declarirt, was es iſt, und wenn es auch anders ſchien, nie anders w a r. So ſteht es häufigſt im A. T. Hiob 9, 2. Scio, quod non justificatur homo compositus Deo. Prov. 17, 15. Qui j u s t i f i c a t impium, et qui c o n d e m n a t justum, abominabilis est uterque apud Deum. Mtth. 12, 37. Ex verbis tuis j u s t i f i c a b e r i s, et ex verbis tuis condemnaberis. vgl. Luc. 10, 29. I. Cor. 4, 3 f. Pſ. 50, 6. In dieſer Bedeutung hat es explicite oder implicite, wie die Beiſpiele zeigen, *καταδικάζειν* zum Gegenſatz. Hier nicht anders, und zwar nicht bloß wegen Rückbeziehung auf *κριθήσονται* V. 12., ſondern auch, weil es an jenem Tage bloß noch um die richterliche Declaration ſich handelt, geſtützt auf den Grund der vorliegenden Verdienſte oder des Gegentheils. Es iſt daſſelbe, was I. Cor. 4, 5. *καὶ τότε ὁ ἔπαινος γενήσεται ἑκάστῳ ἀπὸ τȣ͂ Θεȣ͂* (vgl. V. 29.). Beide, *ἔπαινος* und *δικαίωσις*, ſind daſſelbe. Im Übrigen ſteht der Satz mit III, 20. nicht im Widerſpruch. Er iſt nur ſehr allgemein. Unter welchen Vorausſetzungen eine Geſetzeserfüllung, d. i. Gerechtigkeit, werde möglich ſeyn, welche Gottes Beifall hat, das iſt eine andere Frage. Hier hat er es nur mit der Aufſtellung der Principien zu thun, nach denen wird gerichtet werden.

V. 14—16. Dieſer Vers bindet zwar zunächſt an das erſte Hemiſtich von V. 12., aber auch an das unmittelbar Vorhergehende *ἀλλ' οἱ ποιηταὶ κ. τ. λ.* in ſo ferne an, als dargethan werden ſoll, daß auch den Heiden Geſetzeserfüllung Pflicht, und widrigenfalls ihre Verdammniß trotz des Mangels eines äußeren Geſetzes zu Recht begründet ſei. Der Grund iſt nemlich dieſer: *ὅταν γὰρ ἔθνη τὰ μὴ νόμον ἔχοντα, φύσει τὰ τȣ͂ νόμȣ ποιῇ, ȣ̂τοι νόμον μὴ ἔχοντες, ἑαυτοῖς εἰσι νόμος· οἵτινες ἐνδείκνυνται τὸ ἔργον*

τȣ̃ νόμȣ γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν, συμμαρτυρȣ́σης αὐτῶν τῆς συνειδήσεως, καὶ μεταξὺ ἀλλήλων τῶν λογισμῶν κατηγορȣ́ντων, ἢ καὶ ἀπολογȣμένων, ἐν ἡμέρᾳ, ὅτε κρινεῖ ὁ Θεὸς τὰ κρυπτὰ τῶν ἀνθρώπων, κατὰ τὸ εὐαγγελιόν μȣ, διὰ Ἰησȣ̃ Χριστȣ̃. Dieſe Stelle hat ſchon unendliche Schwierigkeiten gemacht, und eine große Zahl von Auslegungen hervorgebracht. Ὅταν γὰρ ἔθνη .... φύσει τὰ τȣ̃ νόμȣ ποιῇ, hat ſchon Pelagius benützt, um darauf ſeinen häretiſchen Satz zu gründen, daß der Menſch auch ohne Gnade das Geſetz erfüllen könne. Allein die Widerlegung dieſer falſchen Anſicht gibt ſchon das erſte Capitel an die Hand, wo Paulus die Heiden als eigener Gerechtigkeit vor Gott entbehrend dargeſtellt und verurtheilt hat. Er kann nun hier nicht das Gegentheil davon ſagen wollen, um ſo weniger, als der ganze Brief die Nothwendigkeit der δικαιοσύνη ἐκ τ. Θ. darzuthun die Abſicht hat, und darum im folgenden Capitel das π ά ν τ ε ς ἥμαρτον unter verſchiedenen Wendungen wiederholt behauptet wird. Auguſtinus de Spir. et lit. c. 26. verſteht dagegen unter ἔθνη Heiden, die ſich zum Chriſtenthume bekehrt, oder durch die Gnade geſtärkt das Geſetz erfüllen. Allein dagegen iſt entſchieden der Contert der Stelle, welche Juden und Heiden zum Gegenſtande hat, denen hiedurch das Bedürfniß des evangeliſchen Gnadenweges nahe gelegt werden ſoll. Zudem werden unter ἔθνη, ſo allein ſtehend, niemals in der Schrift zum Chriſtenthum bekehrte Heiden bezeichnet, zumal νόμον μὴ ἔχοντα offenbar gleichbedeutend mit ἀνόμως V. 12. dieſe Faſſung ausſchließt. Endlich iſt auch entgegen φύσει, dem νόμον ἔχειν correſpondirt. Denn was die vorgeſchlagene Überſetzung φύσει = libenter, sponte betrifft, ſo iſt ſchon nicht Alles, was aus „freiem Antrieb" geſchieht, darum auch gut; und dann kann dieſer Sprachgebrauch mit keiner Parallele belegt werden. Vielmehr bildet φύσει in der Regel bei Paulus einen ſtillen Gegenſatz zu χάριτι. XI, 21. 24. Eph. 2, 3. — Cajetan nahm unſere Stelle ſo: als ſei darin geſagt, daß die Heiden einen T h e i l des Geſetzes erfüllen; — was aber weder durch Zweck noch durch den Zuſammenhang motivirt erſcheint. Verwandt damit iſt die Anſicht Olshauſen's von einer r e l a t i v e n Geſetzeserfüllung Seitens, wenn nicht aller, doch einiger Heiden. Allein die Erklärung iſt ſehr einfach. Mit ὅταν iſt allerdings keine

bloß problematiſche Möglichkeit, ſondern darum eine factiſche Wirklichkeit inſinuirt, weil auf *ὅταν ποιῇ κ. τ. λ.* der gewichtige Schluß *οὗτοι — ἑαυτοῖς εἰσι νόμος* geſtützt wird; aber doch iſt es auch nicht = *ἐπεὶ .... ποιεῖ*, was das zu Sagende als notoriſches Factum hinſtellete. Es iſt eine Vorausſetzung, deren Zugeſtändniß mit Sicherheit erwartet wird. Daß *τὰ τȣ̃ νόμȣ = τὰ δικαιώματα τ. ν.* ſei, erhellt aus V. 26. *ποιῇ* aber iſt zu faſſen als Beſtreben, das, was inhaltlich des Geſetzes zu thun iſt, zu vollbringen, abgeſehen von dem Erfolge, wie es oben V. 4. heißt: *εἰς μετανοίαν ἄγει.* Apſtg. 28, 23.: *πείθων αὐτȣ̀ς*, wo die fragliche Thätigkeit an ſich, unabhängig von ihrem Erfolge, betrachtet wird. So ſchreibt Paulus auch VII, 19., welches überhaupt dem unſrigen vielfach als Commentar dienen kann, dem natürlichen Menſchen den Verſuch zu, das Gute zu üben. Damit erreicht er auch, was er für ſeinen nächſten Zweck bedarf, nemlich das: Wenn Heiden, näher beſtimmt, die, ſo ein geſchriebenes Geſetz nicht haben, anſtreben, was den Übrigen das (poſitive) Geſetz zu thun auferlegt: ſo werden Jene offenbar dazu beſtimmt durch ihre eigene Natur (*φύσει*); iſt aber dieſes richtig (wie es nicht zu leugnen iſt), ſo dient ihnen dieſe ihre Natur ſtatt des Buchſtabens, — ſie ſind ſich ſelbſt Geſetz. So nimmt es auch Tertullian: Si enim judicabit Deus occulta hominum, tam eorum, qui in lege deliquerunt, quam eorum, quia sine lege; qui et hi legem ignorant et natura faciunt, quae sunt legis: utique is Deus judicabit, cujus sunt et lex et ipsa natura, quae legis est instar ignorantibus legem. Contr. Marc. V. 13. Und: Quaeres Dei legem, habens communem istam in publico mundi, in naturalibus tabulis, ad quas et Apostolus solet provocare, ut cum (I. Cor. XI, 14.) in velamine feminae: Nec natura vos, inquit, docet? ut cum ad Romanos: Natura facere, dicens, nationes ea, quae sunt legis: et legem naturalem suggerit et naturam legalem. De Coron. c. 6. [a]).

---

a) Cicero pro Milon. Orat. Est enim haec non scripta, sed nata lex, quam non didicimus, accepimus, legimus, verum ex natura ipsa arripuimus, hausimus, expressimus, ad quam non docti, sed facti, non instituti sed imbuti sumus.

So auch Chryſoſtomus: *φύσει δὲ ὅταν εἴποι, τοῖς ἐκ φύσεως λέγει λογισμοῖς .... διὰ τȣτο γὰρ, φησὶ, εἰσὶ θαυμαστοὶ, ὅτι νόμȣ ȣκ ἐδεήθησαν, καὶ τὰ τȣ νόμȣ πάντα ἐπεδείξαντο, τὰ ἔργα, ȣ τὰ γράμματα ταῖς διανοίαις αὐτῶν ἐγκολάψαντες.*

V. 15. gibt nun eine maleriſche Beſchreibung des menſchlichen Gewiſſens. *οἵτινες*, entſprechend dem lat. quippe qui, (vgl. I, 25.) den letzten Gedanken weiter verfolgend. Wenn ſich dieſes, fährt Paulus fort, dermalen ſchon unleugbar herausſtellt, ſo muß die Anwendung davon auf ſie im Gerichte (V. 12.) nicht weniger außer Zweifel ſeyn, indem hier, was das Innere ſonſt geborgen hat, in aller Klarheit vor dem Bewußtſeyn ſich entfaltet. *ἐνδείκνυσθαι*, aufzeigen, zur gemeinen Kunde, evident darlegen. IX, 17. 22. Eph. 2, 7. Daher II. Cor. 8, 24. *εἰς πρόσωπον ἐκκλησιῶν* vgl. I. Tim. 1, 16. Der Ausdruck iſt bezüglich des in Rede ſtehenden Gegenſtandes im hohen Maaße deſcriptiv zu nennen. *ἔργον τ. ν.* ward oft genommen für *ἔργα τ. νόμȣ*, was nicht nur deßhalb nicht angeht, weil Paulus ſonſt überall die vielfache Zahl ſetzt, ſondern weil überhaupt keine Werke in's Herz geſchrieben ſind, und dieſes der Sinn der Stelle nicht zuläßt. *ἔργα τ. ν.* ſind äußerlich dem Geſetz entſprechende Handlungen. Solche Äußerlichkeit verlangt das Herz nicht; was hier geſchrieben iſt, iſt eben deßhalb innerlich. *ἔργον* an dieſer Stelle iſt ſ. v. a. „Beſtimmung", „Aufgabe", „was geleiſtet werden ſoll", Joh. 6, 35.; 4, 34., wo es parallel mit *τὸ θέλημα* ſteht (vgl. II. Tim. 4, 5. *ἔργον ποίησον εὐαγγελιστȣ*), wie es ſchon Grotius verſtanden hat. Die Function des Geſetzes beſteht nemlich darin, vorzuhalten, was Gut und Böſe, was zu leiſten, was zu unterlaſſen iſt. Annehmbar wegen des Folgenden wäre auch die Bedeutung „Verfahren des Geſetzes". Dieſes verlangt nemlich, wo es Jemanden richtet, Zeugen, — hier das Gewiſſen; Ankläger und Anwalt — das ſind die Gedanken. Doch iſt die erſtere Auffaſſung vorzuziehen. Was die das äußere Sittengeſetz vertretende Natur, oder vielmehr deren Urheber, unaustilgbar, wie man es bei den Heiden ſieht, in die Herzen eingeſchrieben, was auch jetzt wie durch eine Art ſittlichen Inſtinktes ſich im Leben geltend macht; das zeigen dieſe dort, wo alle Täuſchung fällt, offen vor ſich und Allen ausgebreitet, in klarer, leſerlichſter Schrift. Zu dieſem inneren

Pflichtbewußtſeyn tritt ihr volles Selbſtbewußtſeyn der Handlungen, das Gewiſſen (*συμμαρτυρούσης αὐτῶν τῆς συνειδήσεως*), welches ihnen mitbezeugt, ob ſie gemäß oder dawider ſich verhalten. *καὶ μεταξὺ*, ſonſt im räumlichen Sinne Luc. 16, 26. Apſtg. 12, 6., hier von Partheien, wovon die eine anklagt und verurtheilt, die andere freiſpricht. Ähnlich wie Mtth. 18, 15. *μεταξύ σου καὶ αὐτοῦ*, hier *ἀλλήλων*. Die *λογισμοί* (cogitationes, quae fiunt ratiocinando et disceptando, dum adhibito judicio rationis animus examinat aliquid et de eo pronunciat, sitne verum an falsum, bonum an malum, Eſtius) übernehmen nemlich Angeſichts des inneren Geſetzes, Angeſichts des eigenen Gewiſſens, das dem Menſchen über die Beſchaffenheit ſeines ſittlichen Handelns zeugt, die Rolle von Anklägern oder auch von Anwälten einander gegenüber ein, und erkennen, je nach Befund, entweder auf Schuldig oder Nichtſchuldig, verurtheilen oder ſprechen frei.

V. 16. *Ἐν ἡμέρᾳ, ὅτε κρινεῖ ὁ Θεὸς κτε.* iſt mit *ἐνδείκνυνται* zu verbinden, nicht, wie Grotius, Griesbach, Reiche vorſchlagen, mit V. 12., oder, wie Eſtius will, mit V. 13., was die Gedankenabfolge zerreißt und verwirrt, oder vielmehr ſelbſt aus Gedankenverwirrung entſtanden iſt, indem ſie V. 15. als Erläuterung oder Erweiterung von V. 14. betrachten, was mit Nichten der Fall iſt. Parentheſen der Art macht kein Menſch, und ſolche Interpolationen hätte man nicht träumend dem Apoſtel anſinnen ſollen. *ἐν ἡμέρᾳ* mag man entweder mit Hieronymus in Jes. l. XVIII. c. 66. 18. nehmen = *εἰς ἡμέραν*, „das Gewiſſen lobe und tadle jetzt ſchon auf jenen Tag hin", oder beſſer mit Öcumenius und Juſtinian: „v o r z ü g l i c h an dieſem Tag". Es ſchreitet Paulus nemlich mit dem V. 14. gewonnenen Erfahrungsſatz ſogleich zur Anwendung auf ſeinen Hauptzweck, die Gerechtigkeit des göttlichen Urtheiles über die ſündigenden Heiden damit zu erweiſen; — weil dieſe, wie gezeigt, die Natur ſtatt des Geſetzes haben, ſo iſt dieſes innere Geſetz in Vereinigung mit dem Gewiſſen und dem eigenen Urtheile über ſich hinreichend, um zu erkennen, was ihnen von Gott gebühre, Lohn oder Strafe: *καὶ οὐ δεῖται ἑτέρου κατηγόρου ἄνθρωπος ἐπ' ἐκείνου τοῦ δικαστηρίου.* Chryſoſt. Das Präſens *ἐνδείκνυνται* ſteht daher ganz richtig ſowohl in Bezug auf V. 14. *ἑαυτ. εἰσι νόμος*, als auf das folgende *κρινεῖ*, indem

jener innere Proceß im Verhältniß zu dieſem als gegenwärtige Handlung gedacht wird. Damit harmonirt *τὰ κρυπτὰ ἀνθρώπων*, womit erinnert wird, daß dieſe Wirkſamkeit des Geſetzes und Gewiſſens im Innern dort ſich vorzüglich entfalten werde, wo Gott das, was dem fremden Auge, oft auch der eigenen Beobachtung durch unſere Schuld ſich entzieht und in's Dunkel hüllt, — das geheime Treiben der Herzen, hervorziehen und der Selbſtbeſchauung nahe legen wird [vgl. I. Cor. 4, 5.] [a]). Mit dem Zuſatz *κατὰ — διὰ Ἰ. Χρ.* lenkt Paulus, weil er hiemit bezüglich der Heiden endlich abbrechen will, auf I, 17. wieder ein, andeutend, daß er ſeinen Satz mit Rückſicht auf dieſe nachgewieſen, und die Nothwendigkeit der Annahme des Evangeliums ihrerſeits dargethan ſei. Ähnlich III, 19. am Schluß der Argumentation gegen die Juden. Er ſteht mit dieſen Worten, nach einer längeren Deduction, die ſich meiſt durch Vernunft- und Erfahrungsſätze hindurchgewunden, nun mit einem Male ſiegreich auf dem Boden des poſitiven Chriſtenthumes. Die Glieder des Beweiſes bedächtig durchgerechnet, wird man ſie vollkommen bündig, und dieſe Grundzüge der Apologie des Evangeliums gegen das Heidenthum auch Angeſichts der Wiſſenſchaft gerechtfertiget finden. — Er hält nicht inne bei *ὁ Θεός*, ſondern ſetzt, was ein poſitiver Lehrſatz aus dem Umfang des Evangeliums iſt, hinzu *διὰ Ἰ. Χρ.*, damit man um ſo geneigter würde, den als Erlöſer und Mittler anzunehmen III, 24 f., den er bereits als Weltrichter fürchten gelehrt hat. Vgl. über dieſen Lehrſatz Joh. 5, 37 ff. Apſtg.

---

a) Richtig gibt auch Cyrillus von Jeruſ. den Zuſammenhang und Sinn Catech. XV. 25.: *ἐκ τῆς συνειδήσεως σου κρινῇ, μεταξὺ τῶν λογισμῶν κατηγορούντων ἢ καὶ ἀπολογουμένων ἐν ἡμέρᾳ, ὅταν ὁ Θεὸς κρινῇ τὰ κρυπτὰ τῶν ἀνθρώπων. τοῦ κρίτου τὸ φοβερὸν πρόσωπον ἀναγκάζει σε εἰπεῖν τὴν ἀλήθειαν, μᾶλλον δὲ κἂν μὴ εἴπῃς ἐλέγχει.* — Tertullian, de Testim. Animae c. 6.: Merito igitur omnis anima rea et testis est: in tantum et rea erroris, in quantum et testis veritatis. Et stabit ante aulas Dei in die judicii, nihil habens dicere. Deum praedicabas et non requirebas, daemonia abominabaris et illa adorabas, judicium Dei appellabas, nec esse credebas, inferni supplicia praesumebas, et non praecavebas.

10, 42.; 17, 31. ꝛc. Hieronymus, Catal. script. eccl. c. 7. merkt an, Einige ſeien der Meinung, Paulus beziehe ſich, ſo oft er ſage: „mein Evangelium“, auf das des Lucas, welches dieſer unter ſeiner Leitung geſchrieben. Aber ſicherlich ſagt dieſer Ausdruck nichts Anderes, als: „nach der mir aufgetragenen Lehre“, oder „laut des Evangeliums, das mir geoffenbart worden iſt“, vgl. I. Cor. 15, 1. — Tertullian beruft ſich übrigens auf dieſe Stelle dem Marcion gegenüber, daß der im Evangelium verkündete Gott der Richter mit dem Weltſchöpfer Ein und Derſelbe ſei, daß derſelbe, der gnädig iſt, auch zürne, und der uns Verzeihung anbietet, auch ſtrafe, — ein Satz, der ebenſo Luthern und Lutheranern gegenüber herausgeſtellt werden darf, welche über der „Freudenbothſchaft der Gnade im Evangelio“ den ebenſo ſtrengen Weltrichter vergeſſen, und ihrer Glaubenstheorie zu Liebe in den Hintergrund gedrängt haben.

Nachdem ſich Paulus mittels der bisher gewonnenen Reſultate breiten Boden gemacht, kehrt er das letzte Ergebniß der Expoſition mit all ſeinem Schwergewicht offen wider die Juden, und zeigt, daß Alles, was von V. 1—11. rückſichtlich der Heiden iſt feſtgeſtellt worden, nicht bloß gleichmäßig, ſondern a potiori ſie treffen müſſe, je mehr ſie in mancher Beziehung vor den Heiden ausgezeichnet ſeien. Wie der Apoſtel demnach Cap. I. die Heiden durch Hervorheben des ſie beherrſchenden unſittlichen Geiſtes zu widerlegen, und für das Evangelium zu gewinnen ſuchte, ſo hier in ähnlicher Weiſe die Juden. Das Evangelium ruht demnach durchaus auf einer ſittlichen Grundlage, und jede Erklärung unſeres Briefes, welche dieſe rein ſittliche Baſis erſchüttert, oder ſie nicht ſtreng feſthält, muß von vorneherein verworfen werden. Der Apoſtel konnte an Heiden und Juden nicht eine religiöſe Richtung bekämpfen wollen, die er ſelbſt am Ende wieder eingeſchlagen hätte.

V. 17 ff. *Εἰ δὲ σὺ ἰȣδαῖος ἐπονομάζῃ, καὶ ἐπαναπαύσῃ τῷ νόμῳ καὶ καυχᾶσαι ἐν Θεῷ, καὶ γινώσκεις τὸ θέλημα, καὶ δοκιμάζεις τὰ διαφέροντα, κατηχȣ́μενος ἐκ τȣ̃ νόμȣ κ.τ.λ.* Der Zuſammenhang kündiget durch das adverſative *δέ* ſich an. Wenn für den Heiden ſchon das relativ dunkle Naturgeſetz ausreichte, um ihn zu verdammen: wie erſt das poſitive und göttliche bei dem Juden? Mit Abſicht wird, was der Jude voraus zu haben meinte, der

Reihe nach hervorgekehrt, um ihn Angeſichts deſſen ſein Unrecht deſto ſchwerer fühlen zu laſſen. Zu *εἰ δὲ* der Nachſatz V. 21. Das erſte auszeichnende Prädicat: *ἰουδαῖος ἐπον.* So hießen ſeit der Trennung des Reiches die dem herrſchenden Stamme Juda und der davidiſchen Dynaſtie treu gebliebenen Israeliten, und nach der Rückkehr aus dem Exil ging der Name auf alle über [a]), mit dem religiöſen Nebenbegriff von „Monotheiſten". Darin lag auch das Ehrende. Der Name Jude, ſagt Chryſoſtomus, war ehedem ſo geehrt, wie jetzt der Name Chriſt. *ἐπονομάζῃ*, Vulgata richtig cognominaris. Der Apoſtel nimmt hier, wo er, vom Allgemeinen zum Speciellen übergehend, das Subject *σύ* erſt genauer beſtimmt, *ἰουδαῖος* als Zunamen, der dieſes Volk, von dem er ſprechen will, vor den übrigen unterſcheidet. So auch Theodoret. — Fritſche's Witz über die Vulgata z. d. St. iſt eben ſo einfältig, als die Auffaſſung des Sinnes irrthümlich. Im Namen Jude iſt das religiöſe Moment vorherrſchend, und zugleich Alles zuſammengefaßt, was ſie den abgöttiſchen Heiden gegenüber mit Stolz erfüllte. *ἐπαναπαύσῃ τ. ν.* In *ἐπί* liegt wohl kein beſonderer Nebenbegriff, es müßte denn nach *ἐπονομ.* der von „nebſtdem" ſeyn. Der Jude ſtützte ſich mit behaglicher Zuverſicht und Ruhe auf das Geſetz, — quasi in eo posita sit vita aeterna nec quicquam praeterea requireretur, nisi ut praecepta legis quis norit. Juſtin. Vgl. Joh. 5, 39. *καυχᾶσαι ἐν Θ.*, und rühmeſt du dich vorzüglicher Führung und Begnadigung von Seiten Gottes; —

V. 18. *καὶ γινώσκεις τὸ θέλημα.* Die Vulgata fügt hinzu: ejus. Daſſelbe, was oben *ἔργον:* Du erkennſt, was der göttliche Wille dir zu thun oder zu unterlaſſen vorſchreibt. *καὶ δοκιμάζεις τὰ διαφέροντα.* Die Vulgata utiliora, als ob ſie *συμφέροντα* geleſen; *διαφέρον* hat comparative Bedeutung Mtth. 6, 26. Gal. 4, 1. Das, was unter Zweien oder Mehreren das Beſſere, Vorzüglichere, dem göttlichen Willen Gemäße iſt XII, 2. *δοκιμάζειν* ſetzt einen geiſtig erleuchteten Blick voraus, um das Richtige zu treffen, Phil. 1, 10. I. Theſſ. 5, 21., was dem Juden durch die

---

a) Jos. Flav. Antiqq. II. 5.

Inſtruction möglich und erleichtert wurde, welche er von dem göttlichen Geſetze empfing: *κατηχέμενος ἐκ τε̃ νόμε.* —

V. 19. Von dem, was der Jude an ſich hatte, geht er fort zu dem, was dieſer ſich darüber einbildete. *πέποιθάς τε, σεαυτὸν ὁδηγὸν εἶναι τυφλῶν, φῶς τῶν ἐν σκότει*, ſchildert eben ſo ſehr die beſtimmte Zuverſicht des eigenen Bewußtſeyns, die ſie aus dem Beſitze des Geſetzes ſchöpften, als die Geringſchätzung, womit ſie auf die Heiden herabſahen, — beide die größten Hinderniſſe ihrer Bekehrung. Sie hatten das bedenkenloſe Selbſtvertrauen, Heiden, welche nach ihrer Vorſtellung geiſtig erblindet waren, als Handleiter auf dem Weg des Heiles; ihnen, den in der Finſterniß der Unwiſſenheit Sitzenden, als Leuchte oder Leitſterne durch religiöſe Belehrung dienen zu dürfen oder zu können;

V. 20.: *παιδευτὴν ἀφρόνων*, als Erzieher derer, welche ohne Verſtand und Beſonnenheit dahin leben; *διδάσκαλον τῶν νηπίων. νήπιος*, der Unmündige, welcher noch in den erſten Elementen der Erkenntniß unterrichtet werden muß, Gegenſatz von *σοφός* I. Cor. 3, 1. *διδάσκαλος* bezeichnet alſo die Function des Unterrichtens, während *παιδευτής* auf die practiſche Ausbildung und Erziehung für das Leben ſich bezieht, welche auch dem Erwachſenen noch von Nöthen ſeyn kann. — Das Alles getraute ſich der Jude aber zu, *ἔχοντα τὴν μόρφωσιν τῆς γνώσεως καὶ τῆς ἀληθείας ἐν τῷ νόμῳ*, „weil er den getreuen Ausdruck der Erkenntniß und der religiöſen Wahrheit in dem von Gott verliehenen Geſetze vor ſich hatte", und damit alſo eine untrügliche Norm deſſen, was als ewige Wahrheit feſtgehalten, und der Weiſe, wie das ſittliche Handeln eingerichtet werden müſſe. *μόρφωσις* (formandi ratio), Bild, Ab- oder Ausdruck, und zwar im Gegenſatz zum Weſen bloß der Schein II. Tim. 3, 5., oder wahres Bild einer Sache, die wahre Idee, wie hier. Daß die erſtere Bedeutung hier nicht angehe, zeigt der Contert V. 21. qui alium doces etc. Mit Recht Juſtin.: Qui formam accipiunt pro imagine, ut opponitur veritati .... ab Apostoli instituto nimium quantum recedunt.

V. 21 ff. iſt die Apodoſis zu V. 17 f. in Form eines Anakoluths. Paulus hat mit Vorbedacht alle dieſe eigenthümlichen Vorzüge der höheren und umfaſſenderen Erkenntniß anerkannt und der Reihe nach hergezählt, deren die Juden mit ſtolzem

Bewußtſeyn ſich erfreueten, um im grellſten Lichte das Widerſpiel davon in ihrem Handeln zu beleuchten. Ὁ οὖν διδάσκων ἕτερον, σεαυτὸν οὐ διδάσκεις; κτε. Schon Öcumenius bemerkt, daß Einige V. 21 f. frageweiſe nehmen, Andere aber nicht. Zu den letzteren hält ſich auch die Vulgata. Der Sinn iſt derſelbe; nur erhöhet die Frageform den Nachdruck der Anklage, daß ſie ihren Wandel ſtatt zum Wiederſchein, zum Widerſpiel des in Theſi hochgehaltenen Geſetzes machen. Ὁ διδάσκων κ. τ. λ. „Der du Andere lehrſt, was ſie zu thun und zu laſſen haben, weißt, wo es zum Handeln kömmt, nichts von deiner Lehre". Der Apoſtel durchgeht ſofort einzelne Gebote:

V. 22. ὁ λέγων, μὴ μοιχεύειν κ. τ. λ. Nach dem Talmud laſtete der Vorwurf dieſes Verbrechens auf den berühmteſten Rabbinen, R. Akiba, Eleaſar u. A. Im Übrigen ſchließt μοιχεύειν die andere Species, die πορνεία in ſich. — ὁ βδελυσσόμενος τὰ εἴδωλα, ἱεροσυλεῖς. Wie groß der Abſcheu der Juden, beſonders ſeit der babyloniſchen Gefangenſchaft, vor den Götzen (שִׁקּוּץ) wirklich war, iſt bekannt aus der jüdiſchen Geſchichte, z. B. aus den Auftritten unter dem Procurator Pontius Pilatus und ſpäter unter Cajus Caligula. Gleichwohl befleckten ſie ſich mit einem anderen, gleichartigen Verbrechen. ἱεροσυλεῖν bildet auf den erſten Anblick keinen Gegenſatz. Nehmen wir es aber im weiteren Sinne, ſo beſtätiget die Geſchichte, daß die Juden unter verſchiedenen Vorwänden aus dem Heiligthume betrügeriſch ſich bereicherten (Joh. 2, 13 f. Mtth. 15, 3 ff.; 23, 14.), und andere Schändungen des Heiligſten ſich zu Schulden kommen ließen, welche unter dieſen Begriff ſubſumirt werden können.

V. 23—24. wird die Entgegenſetzung der theoretiſchen Religionskenntniß mit der practiſchen Verehrung in höchſter Spitze gefaßt. ὃς ἐν νόμῳ καυχᾶσαι, διὰ τῆς παραβάσεως τοῦ νόμου τὸν Θεὸν ἀτιμάζεις. Mit καυχᾶσθαι, viel mehr als dem bloßen νόμον ἔχειν, iſt nemlich ausgedrückt, daß der Jude des ganzen Werthes dieſes göttlichen Geſchenkes ſich bewußt war, und nicht bloß das, ſondern auch in deſſen Beſitz und Genuß ſich überaus geehrt und beglückt fühlte. Ausdruck hievon vor ſich und Andern war das Rühmen, das er davon unabläßig im Munde hatte, womit aber in grellſter Discrepanz die Übertretungen eben dieſes göttlichen

Geſetzes ſtanden, mit denen er Den entehrte, welcher es gegeben. Der einfache Gegenſatz hätte gelautet: *ὃς ἐν ν. καυχᾶσαι, καὶ τὸν ν. παραβαίνεις.* So aber zieht er das irreligiöſe Moment in der Geſetzesübertretung zumal mit in den Geſichtskreis herein. Nun erſcheint die Anklage ſchwerer, indem ſie Den in derſelben Sache mit der That ſchänden, den ſie mit dem Munde ehren, das entwürdigen, worein ſie ihre Ehre ſetzen. Die Wahrheit dieſer Anklage wird beſtätiget durch das A. T.,

V. 24.: *τὸ γὰρ ὄνομα τῦ Θεῦ δι' ὑμᾶς βλασφημεῖται ἐν τοῖς ἔθνεσι, καθὼς γέγραπται.* Jeſ. 52. 5. Ez. 36, 20. 23., denen leicht noch mehrere beigeſellt werden könnten. Gott beklagt ſich, daß der Israeliten Verbrechen ihn nöthigten, ſie den Heiden zur verdienten Züchtigung zu übergeben, weil dieſe daraus Anlaß nahmen, ihn, — den Gott Israels, als einen ſchwachen, unmächtigen Gott herabzuwürdigen, und anderen Göttern der Nationen gleich zu achten.

V. 25—29. Der Apoſtel rückt nun, nachdem er ſeinen Gegner aus dieſer Stellung geſchlagen, um einen Schritt näher zum Ziel. Die zweite Bruſtwehr bildete des Juden Eigenſchaft als Mitglied des Bundesvolkes, wovon er das Abzeichen an ſeinem Leibe trug. Paulus erkennt die göttliche Inſtitution als ſolche in ihrem unverringerten Werthe an; trennt aber davon den menſchlichen Gebrauch oder Mißbrauch, durch den ſie nutz- und bedeutungslos werden kann.

V. 25. *Περιτομὴ μὲν γὰρ ὠφελεῖ, ἐὰν νόμον πράσσῃς· ἐὰν δὲ παραβάτης νόμυ ᾖς, ἡ περιτομή σε ἀκροβυστία γέγονεν.* Die Beſchneidung war das Ausſönderungszeichen aus dem Heidenthume, und Symbol der Einweihung in das gotterwählte Bundesvolk. Geneſ. 17, 9—14. Sie hieß daher signaculum, vgl. IV, 11. [a]). Die eigentliche Bedeutung davon hebt ſchon Moſes Deut. 10, 16.; 30, 6.

---

a) Jos. Flav. Antiqq. XX. 2. p. 155. (Haverc.) wird ſie ſo bezeichnet. Der Jude Ananias ſagt zum Könige Izates: Licere ei etiam absque circumcisione Deum pie colere, si Judaeorum instituta placeant; in hoc enim magis sitam religionem quam in circumcisione corporis. Ein ſpäterer Jude aber drang doch auf Beſchneidung.

hervor. Schon hier wird circumcisio praeputii = circumcisio cordis, und Liebe Gottes und Beobachtung des Geſetzes damit in Verbindung geſetzt. Eben ſo die Propheten und hier Paulus. Das Bundesabzeichen hat ſeinen Werth da, wo das innerlich vorhanden iſt, was es ſymboliſirt. Widrigenfalls iſt es nicht nur nutzlos, ſondern mehr beſchämend als ehrend. Wo die Sache weggefallen iſt, iſt auch das Zeichen müßig, nichtig, und der beſchnittene Übertreter dem Unbeſchnittenen ſchon in ſo weit gleich geſtellt. Der Nachdruck liegt auf *σοῦ*. Nicht die Beſchneidung an ſich iſt werthlos, ſondern eben *dieſe*. Es widerſpricht ſonach V. 25. nicht Gal. 5, 6. oder I. Cor. 5, 19. *περιτομὴ οὐδέν ἐστι, καὶ ἡ ἀκροβυστία οὐδέν ἐστιν*, oder *ἰσχύει*; denn mehr als vim significandi legt ihr Paulus auch hier nicht bei.

V. 26. *ἐὰν οὖν ἡ ἀκροβυστία τὰ δικαιώματα τοῦ νόμου φυλάσσῃ, οὐχὶ ἡ ἀκροβυστία αὐτοῦ εἰς περιτομὴν λογισθήσεται κ. τ. λ.* Aus dem Zugeſtändniſſe des vorigen Grundſatzes fließt die weitere Wahrheit, daß, wenn, wie gezeigt, die Beſchneidung *einzig* Werth hat in Verbindung mit der Geſetzeserfüllung, mit dieſer ſteht und wegfällt: ſo zählt in natürlicher Conſequenz jeder Unbeſchnittene für einen Beſchnittenen, wenn er die Vorſchriften des Geſetzes erfüllt. Er iſt und hat in That und Wahrheit, was bei dem Andern bloßes Zeichen iſt. *ἀκροβυστία*, metonymiſch für *ἀκροβυστής*, Jeder, welcher die Vorhaut trägt, Nichtjude, mit dem Nebenbegriffe der Gottentfremdung, der activen wie der paſſiven. Der Apoſtel ſtellt bezüglich der Heiden die Beobachtung des Sitten-Geſetzes, wenn auch nicht für die Vergangenheit als Factum, doch in der Gegenwart und Zukunft als denkbar und möglich dar, und damit in Ausſicht, daß die Heiden vor Gott als das wahre Iſrael erſcheinen, indem ſich bei ihnen in Wahrheit findet, was die Circumcisio praeputii bei den Juden als ſeyn ſollend anzeigt. Kürzer drückt er ſich I. Cor. 7, 19. aus: *ἡ περιτομὴ οὐδέν ἐστι, καὶ ἡ ἀκροβυστία οὐδέν ἐστιν, ἀλλὰ τήρησις ἐντολῶν Θεοῦ.* — Von der hier ſo klar gegebenen Begriffsbeſtimmung *λογίζεσθαι εἰς* —, werden wir IV, 9. vollen Gebrauch machen.

V. 27. *καὶ κρινεῖ ἡ ἐκ φύσεως ἀκροβυστία, τὸν νόμον τελοῦσα, σὲ τὸν διὰ γράμματος καὶ περιτομῆς παραβάτην νόμου.* Ein weiterer folgenreicher Schritt in der Beſtreitung der jüdiſchen

Anſprüche. Die Gegenüberſtellung von *ἀκροβυστία* und *περιτομή*, Heiden und Juden, wird hier noch ſchärfer markirt durch die Beſonderheit der religiöſen Verhältniſſe, unter denen beide leben, und die offenbar auf Seite des Juden günſtiger ſtehen. Er hat nemlich *γράμμα* und *περιτομή*, das im Buchſtaben vor ihm liegende Geſetz, welches ihm leitende Richtſchnur zum gerechten Wandel iſt, und das Bundeszeichen, welches ihn von Geburt aus dazu verpflichtet. *διά* kann nicht „mittels", wie VII, 11. 13. occasione legis, oder per legem convictus bedeuten, ſondern nur, wie IV, 11. XIV, 20., unter, ſammt, bei od. dergl., den Vortheil, welchen der Jude in ſeinen religiöſen Mitteln vor dem Heiden, der von Natur und Geburt aus dieſer entbehrt, voraus hat. In ähnlicher Entgegenſetzung *φύσει ἰουδαῖος* Gal. 2, 15. vgl. XI, 21. 24. *ἐκ φύσ.* mit *νόμ. τελ.* in Einheit des Begriffes zu verbinden, wie Olshauſen thut, iſt nach dem ganzen Zuſammenhange unſtatthaft, wo nur anſchaulich gemacht werden ſoll, nicht wie Einer das Geſetz erfülle (etwa aus natürlicher Kraft), ſondern nur, daß jene äußeren Dinge dem Juden in keinem Falle einen Gewinn, wohl aber nach Umſtänden in Nachtheil bringen, wenn er nemlich die auferlegten Pflichten bei allem Dem übertritt, während Einer, welcher derſelben entbehrt, vorſchriftsmäßiger Heiligung ſeines Wandels ſich befleißiget. Wie der Heide dazu kommen könne, gehört der weiteren Entwickelung an. Wir geben den Sinn mit Eſtius Worten: Nonne gentilis, quem tu judicare soles, etsi praeputium habens, cum quo natus est, si legem observet et perficiat, sui comparatione condemnabit te, qui cum literam, i. e. legem in tabulis scriptam habeas et circumcisus sis, atque externa professione Judaeus, tamen huic professioni non respondes, sed legem acceptam praevaricaris? So erklärt es auch Chryſoſtomus.

V. 28—29. Das Ergebniß der bisherigen Betrachtung wird endlich auf die wahre Idee des Judenthums zurückgeführt, und ihm von hieraus Schluß und Bündigkeit gegeben. *Οὐ γὰρ ὁ ἐν τῷ φανερῷ ἰουδαῖός ἐστιν, οὐδὲ ἡ ἐν τῷ φανερῷ ἐν σαρκὶ περιτομή· ἀλλ' ὁ ἐν τῷ κρυπτῷ ἰουδαῖος, καὶ περιτομὴ καρδίας, ἐν πνεύματι, οὐ γράμματι, οὗ ὁ ἔπαινος οὐκ ἐξ ἀνθρώπων, ἀλλ' ἐκ τοῦ Θεοῦ.* Daß oben V. 17. *ἰουδαῖος* im religiöſen Sinne genommen

und zu verſtehen ſei, leuchtet hieraus vollends ein. Es erſchöpft ſich das Weſen des Judenthums, ſagt der Apoſtel, nicht in Äußerlichkeiten, nicht in der fleiſchlichen Abſtammung, nicht in der materiellen Umſchneidung der Vorhaut (ein Judenthum der Art würde er lieber *κατατομή* nennen, Phil. 3, 2.) u. ſ. w., überhaupt in Nichts, was in die Augen fällt (*ἐν φανερῷ*). Sein eigentliches Weſen iſt vielmehr geiſtiger Natur, das als ſolches nicht den Sinnen auffällt. IX, 8. Die wahre Beſchneidung beſteht nicht in der Wegnahme des Fleiſches, ſondern in der Reinigung des Herzens. Dieſe letztere iſt es, welche Gottes Anerkennung und Beifall hat, nicht aber jene. Dieſe ethiſche Auffaſſung findet ſich ſchon bei Moſes Deut. 10, 16.; 30, 6. und bei den Propheten, Jerem. 4, 4. Circumcidimini Domino et auferte praeputia cordium vestrorum viri Judae. *Οὗ ὁ ἔπαινος κ. τ. λ.*, dem Begriffe nach Eines mit *λογισθήσεται εἰς* — und *δικαιωθήσονται* V. 13. iſt per syllepsin auf Beides *ἰȣδαῖος* und *περιτομή* zu beziehen. Indem er aber ſagt: die Beſchneidung, welche im Geiſte, nicht die, welche nach bloßem Buchſtaben und am Leibe vorgenommen wird, ſei die wahre und allein Gott wohlgefällige, ſo iſt damit bereits über den Kreis der gegenwärtigen Unterſuchung hinausgegriffen, und die Frage angeregt, wo dieſe Beſchneidung zu ſuchen oder zu erlangen ſei; eine Frage, deren Erörterung das ſechste und achte Capitel unſeres Briefes gewidmet iſt. Sie iſt nemlich einzig durch das Evangelium vermittelt, und in Chriſtus zu finden. Col. 2, 11. *περιετμήθητε περιτομῇ ἀχειροποιήτῳ ... ἐν τῇ περιτομῇ τȣ̃ Χριστȣ̃.* Phil. 3, 3. *ἡμεῖς γάρ ἐσμεν ἡ περιτομή, οἱ ἐν πνεύματι Θεῷ λατρεύοντες, καὶ καυχώμενοι ἐν Χριστῷ Ἰησȣ̃ καὶ ȣ̉κ ἐν σαρκὶ πεποιθότες.* Hieraus geht zugleich hervor, daß Paulus mit *ἐν πνεύματι* auf den chriſtlichen Heilsweg hindeute, als worin allein jener Idee Erfüllung und Wahrheit gegeben werde; wie denn überhaupt von hier, dem unzweideutigen Schluſſe der Deduction, Licht auf den tiefer liegenden Sinn von Stellen, VV. 7. 8., dann 13. *ȣ̉ γὰρ οἱ ἀκροαταὶ τȣ̃ νόμȣ δίκαιοι παρὰ τῷ Θεῷ κ. τ. λ.* ſich verbreitet, und die gegebene Erklärung rechtfertiget. Übrigens wird V. 25—29. näher beleuchtet IV, 9 ff.

Wir machen auf dieſe Beſtimmungen um ſo dringender aufmerkſam, als uns hier ſchon, und zwar in Ausdrücken, deren Sinn

keinem Zweifel unterliegt, der Begriff jener Gerechtigkeit vorgehalten wird, die nach des Apoſtels Erklärung Gottes Beifall hat, d. h. die wahre iſt. Ihr Weſen beſteht ihm, ſo weit er ſich bis hieher ausläßt, in der aus dem entſündigten Herzen in geiſtiger Lebensfülle hervorquellenden Erfüllung des ewigen Sittengeſetzes.

Capitel III.

Fortſetzung.

V. 1—20.

Dieſes Capitel zerfällt in zwei Abſchnitte. In dem erſten, V. 1—20., wird die negative Begründung von der Nothwendigkeit des chriſtlichen Heilsweges für die Juden fortgeſetzt, und der Beweis für deren Erlöſungsbedürftigkeit zu Ende geführt. Ehe der Apoſtel aber dieſes thut, erlediget er einen Einwurf, dem er zwar bisher im Allgemeinen ſchon vorgebeugt hat, den er aber doch ausdrücklich erledigen wollte und mußte, weil er aus der Sache ſelbſt hervorging, und ihm während ſeiner apoſtoliſchen Wirkſamkeit ſchon oft entgegengehalten worden war, — den Einwurf, daß er ſchlechthin Heiden und Juden gleichſtelle. Nach Beantwortung der Objection kömmt er V. 9. zu ſeiner eigentlichen Aufgabe zurück, und überführt die Juden ihrer Sündhaftigkeit und Strafwürdigkeit aus klaren Stellen des A. B. — Im zweiten Abſchnitte beginnt er, nachdem das Beweisverfahren geſchloſſen iſt, mit Darſtellung des neuen, von Gott eröffneten Heilsweges, auf welchem die unter der Verſchuldung befangene Menſchheit Gerechtigkeit ohne Verdienſt durch Gnade in Jeſu Chriſto erlangen könne.

V. 1. Der erſte Einwurf: *τί ȣ̓͂ν τὸ περισσὸν τȣ͂ ἰȣδαίȣ; ἢ τίς ἡ ὠφέλεια τῆς περιτομῆς;* Das Bewußtſeyn eines gewiſſen Vorranges (*περισσόν*, wie Mtth. 5, 37., was über das Maaß hinausragt) lag dem Juden ſo tief und entſchieden in dem Innern, als das Wiſſen um ſich ſelbſt. Es war ihm an Thatſachen und Ausſprüche des A. T. feſtgeknüpft; und eine Lehre galt ihm ſchon

darum für unwahr, wenn ſie mit dieſer Vorausſetzung im Widerſpruche ſtand. Bezüglich der Beſchneidung hatte Paulus V. 25. ſich zwar bereits dahin ausgeſprochen, daß ſie nützlich ſei; aber mit einer Reſtriction, die das Zugeſtandene ſo viel als wieder aufhob: „wenn ſie das Geſetz hält". Darum kehrt die Frage hier in beſtimmterer Form als Einwurf wieder. Die Antwort iſt:

V. 2. *Πολὺ κατὰ πάντα τρόπον. πρῶτον μὲν γὰρ, ὅτι ἐπιστεύθησαν τὰ λόγια τῦ Θεῦ.* Nach *πολύ* (sc. *τὸ περισσόν*) wird eine ausführlichere Aufzählung der Vorzüge erwartet. Auch fängt Paulus wirklich an mit *πρῶτον*; aber eine weitere Namhaftmachung unterbleibt, weil er ſogleich auf einen neuen, aus ſeiner Antwort ſelbſt gezogenen Einwurf eingeht. Weiteres zu IX, 4 f. *τὰ λόγια τ. Θ.* So heißen bei den Griechen die Orakelſprüche der Götter. Die LXX übertrugen אֹמֶר, אִמְרָה, דָּבָר mit *λόγιον*, und dieſes bedeutet ſonach jedes von Gott ausgehende Wort, Offenbarung. So Eſtius u. A. Es ausſchließlich auf die Verheißungen der künftigen Segnung aller Völker zu beziehen (Köllner), geht nicht an; es müßte denn ſo ferne genommen werden, als überhaupt die Israeliten keine Bedeutung in ſich ſelbſt, ſondern nur für die Zukunft hatten. Der Apoſtel unterſcheidet ſonach das Göttliche im A. T. vom Menſchlichen. Gott zeichnete das jüdiſche Volk wahrhaft aus, indem er es zum Träger ſeiner Offenbarungen und Verheißungen machte. Non fecit taliter omni nationi, et judicia sua non manifestavit eis. Pſ. 147, 20.

V. 3. *Τί γὰρ, εἰ ἠπίστησάν τινες; μὴ ἡ ἀπιστία αὐτῶν τὴν πίστιν τῦ Θεῦ καταργήσει;* In dem Ausdruck *πιστεύειν*, betrauen, glauben, liegt ein Doppeltes; auf Glauben anvertrauen, und in Glauben annehmen und treu bewahren; jenes auf göttlicher, dieſes auf menſchlicher Seite. Das Gegentheil davon *ἀπιστία*, Nichtannahme des Dargebotenen, oder Verwahrloſung des Empfangenen; *πίστις τ. Θ.* dagegen die Wahrhaftigkeit und Treue, womit Gott ſeine Verheißungen erfüllt. Wenn, ſo konnte gefolgert werden, jene Betrauung den Vorzug des jüdiſchen Volkes begründen ſoll, ſo müßte dem Anvertrauen von Seiten Gottes ein gläubiges Annehmen und Bewahren der Offenbarung entſprechen. Nun iſt aber dieſes nicht der Fall; es iſt vielmehr in Anſehung eines Theiles

das Gegentheil eingetreten (ἠπίστησάν τινες). Dadurch iſt der göttliche Plan menſchlicher Seits aufgehalten; damit fällt die Treue Gottes, durch Schuld der menſchlichen Untreue um ihren Zweck und Erfolg gebracht, und mit ihr auch der zugedachte Vorzug weg. Es iſt dieſes derſelbe Einwurf, den er, nachdem er ihn der Bündigkeit halber hier nur kurz abgethan, IX, 6 ff. und XI, 1 ff. wiederbringt und in einer weitläufigeren Unterſuchung erlediget. Das Futurum καταργήσει zeigt, daß er dabei an die Erſcheinungen dachte, wie das Evangelium von den Juden aufgenommen wurde.

V. 4. *Μὴ γένοιτο· γινέσθω δὲ ὁ Θεὸς ἀληθὴς, πᾶς δὲ ἄνθρωπος ψεύστὴς, καθὼς γέγραπται· ὅπως ἂν δικαιωθῇς ἐν τοῖς λογίοις σου, καὶ νικήσῃς ἐν τῷ κρίνεσθαί σε.* Der Einwurf wird hierorts nicht gelöst, ſondern bloß simpliciter abgewieſen, weil der Gedanke ſchon an ſich mit der Idee Gottes, alſo mit aller Vorausſetzung unvereinbar und darum ein Abſurdum ſei. μὴ γένοιτο, חָלִילָה, sermo est abominantis, velut rem absurdam atque adeo impossibilem: si quidem impossibile est, Deum mentiri, aut fidem fallere. Eſt. γινέσθω δέ, Vulgata mehr dem Sinne nach: Est autem, vielleicht urſprünglich esto. Der Imperativ gibt der Rede großen Nachdruck. Dem frevelhaften Gedanken begegnet der Apoſtel mit dem categoriſchen Imperativ: „Das muß ein für alle Mal feſtſtehen: Gott iſt wahrhaft, ſei auch Jedermann Lügner". So ziemt es ſich, von Gott zu denken. Der Begriff von ἀληθής wird erklärt und ergänzt durch den von πίστις, dieſe wurzelt in der Wahrhaftigkeit, die Wahrhaftigkeit aber kömmt hinwiederum in der Treue zum Vorſchein; die eine iſt in der anderen enthalten. Ähnliches gilt von ἀπιστεῖν und ψεύστης. Unglaube ſchließt die Wahrheit aus und läßt die Lüge ein. — Der Apoſtel beſiegelt jenes Axiom durch Pſ. 50, 6. Voraus geht die Selbſtanklage des Pſalmiſten über ſeine Sünde, welche er lange vor ſich verheimlichet hatte, mit ſeinem Schuldbekenntniß: Tibi soli peccavi et malum coram te feci, gegenüber der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes, welche bei der Wandelbarkeit der Menſchen in ihrer unwandelbaren Reinheit ſich herausſtellt. Ὅπως, לְמַעַן, iſt nicht finaliter zu nehmen, wie ſchon Theodoret bemerkt, ſondern als Folge. So verlangt es

auch die Faſſung des nächſten Einwurfes V. 4. δικαιοῦσθαι hier im nemlichen Sinne, wie II, 13. Nur von einem Anerkanntwerden der göttlichen Gerechtigkeit kann die Rede ſeyn. ἐν τοῖς λόγοις σου ſteht parallel dem ἐν τῷ κρίνεσθαί σε, im Hebräiſchen ganz allgemein בְּדָבְרֶךָ, und darum wohl nicht auf Verheißungen einzuſchränken. Eher könnte man verſucht werden, λόγος nach Apſtg. 19, 38. als „Rechtshandel" zu faſſen. Schon die Abgeriſſenheit des Citats zeigt indeß, daß es dem Apoſtel eben nur um den Grundgedanken zu thun iſt, daher die allgemeinſte Bedeutung ſeiner Abſicht am beſten entſpricht. Das gegenüberſtehende κρίνεσθαί σε kann activ und paſſiv gemeint ſeyn, nach dem Hebr. בְּשָׁפְטֶךָ das erſtere. Einen guten Sinn gibt die Medialform „ſich Recht ſprechen laſſen" I. Cor. 6, 1. 6. nach Vorſtellungen, wie Jeſ. 5, 3. Judicate inter me et vineam meam. vgl. Jerem. 2, 9., wo Gott die Gerechtigkeit ſeiner Sache der Entſcheidung eines Dritten unterbreitet. Statt νικήσῃ, was in das Bild eines Proceßverfahrens paßt, hat der Grundtext תִּזְכֶּה, ut purus sis. So viel geht, — das iſt der Sinn, — aus dieſem Bekenntniſſe David's, auch in ſeinem hiſtoriſchen Zuſammenhange aufgefaßt, hervor: In Mitte aller Sünde und Verkehrtheit bleibt Gottes Wahrhaftigkeit ſich gleich, und gerade jener menſchlichen Treuloſigkeit gegenüber tritt das Recht auf göttlicher Seite im vollen Glanz hervor. Und was ſo im Allgemeinen, das gilt im Beſonderen von den Juden.

V. 5. *Εἰ δὲ ἡ ἀδικία ἡμῶν Θεοῦ δικαιοσύνην συνίστησι, τί ἐροῦμεν; μὴ ἄδικος ὁ Θεὸς, ὁ ἐπιφέρων τὴν ὀργήν; (κατὰ ἄνθρωπον λέγω).*

V. 6. *μὴ γένοιτο· ἐπεὶ πῶς κρινεῖ ὁ Θεὸς τὸν κόσμον;* Der neue Einwurf iſt nach Inhalt und Form geſchöpft aus der angeführten Beweisſtelle, und ſchließt zunächſt an ἵνα δικαιωθῇς an. So ändern ſich nun auch die Gegenſätze ἀπιστία in ἀδικία, und πίστις in δικαιοσύνῃ, weil letztere (vgl. II, 8.) nur die practiſche Vollendung und Durchbildung der erſteren iſt, und der Unglaube, wo er kann, ſich ein ſündhaftes Leben zu ſeiner Erſcheinung ſchafft. συνίστημι, zuſammenſtellen zur Vergleichung, und damit in's rechte Licht ſetzen, hervortreten laſſen,

wie V, 8. nach dem alten Grundſatze: Contraria juxta se posita magis elucescunt. Aus der vorigen Antwort ſchien der abſurde Satz zu fließen: wenn nach David's Ausſpruch mittels oder gegenüber der menſchlichen Ungerechtigkeit das Recht und die Wahrheit auf Seiten Gottes noch heller an's Licht hervortritt; — ſo dient jene ſohin Gott zur Entfaltung ſeines heiligen Weſens, ſomit zu ſeiner Verherrlichung; und es kann folglich von dieſem nicht gerecht ſeyn, wenn er da noch Strafe über diejenigen verhängt, welche durch ihre Miſſethaten ſeine Ehre fördern. *κατὰ ἄνθρ. κ. τ. λ.* Der Apoſtel entſchuldiget ſich, daß er einen Einwurf der Art, wie ihn die menſchliche Spitzfindigkeit vorbringen konnte, oder hin und wieder vorzubringen pflegte, hier eingeflochten habe. So rechtfertiget er ſich, wenn er zu ganz gewöhnlicher Darſtellungsweiſe herabgeht. VI, 19. I. Cor. 15, 32. Gal. 3, 15. Daß derlei Sophismen ihm oft entgegengehalten worden ſeien, und das vorzüglich von Juden, ließe ſich aus ſeinen öfteren Klagen über deren Streitſucht abnehmen, wenn er es auch im Folgenden V. 8. nicht ausdrücklich ſagete. — Er fertiget den Einwurf erſt einfach, dann damit ab, daß er ja mit einer anderen zweifelloſen Vorausſetzung im Widerſpruche ſtehe, — der nemlich, daß Gott Weltrichter iſt, welcher Satz umgeſtoßen würde, Falls an jenem Einwurf gegründete Wahrheit wäre. Über *ἐπεί* in dieſem elliptiſchen Sprachgebrauch vgl. XI, 6. I. Cor. 7, 14.; 15, 29. Die Bedeutung von *κόσμος* auf die Heiden einzuſchränken, wie Olshauſen und Reiche thun, duldet weder der Sprachgebrauch noch der Zuſammenhang. Gerade in der Allgemeinheit liegt mit die Spitze des Argumentes. Denn was der Jude, könnte jeder Andere mit gleichem Grund und Fug auch von ſich ſagen. Nemlich:

V. 7. *εἰ γὰρ ἡ ἀλήθεια τῦ Θεῦ ἐν τῷ ἐμῷ ψεύσματι ἐπερίσσευσεν εἰς τὴν δόξαν αὐτῦ, τί ἔτι κἀγὼ ὡς ἁμαρτωλὸς κρίνομαι;* Der Apoſtel übernimmt die Rolle des Heiden, über deſſen Straffälligkeit bereits entſchieden iſt, und legt ihm dieſelbe Einwendung in den Mund. *ἀλήθεια τ. Θ.* und *ψεῦσμα* erinnern von ſelbſt an I, 25., die Verkehrung und den Untergang der wahren Gottesidee in ſchnöder Abgötterei. *περισσεύειν,* mit comparativem Sinn, in erhöhetem Maaße beſitzen, oder verhältnißmäßig reicher ſeyn. *κἀγὼ* aber ſteht, wie gewöhnlich, mit Nachdruck im

Sinne von einer Reciprocität oder Hinzunahme zu etwas Gegebenem Mtth. 10, 32.; 16, 18. I. Cor. 7, 40. Was der Jude für ſeine Untreue und ſeinen Unglauben, könnte eben ſo gut der Heide für ſeine Abgötterei ſich zu Gute rechnen, daß ſie nemlich Gottes Glorie vergrößern helfe, ſomit alſo weit eher Belohnung als Strafe verdiene. Im Folgenden verfolgt er die abſurden Conſequenzen dieſes Einwurfs weiter, um in deren höchſter Spitze ihn ſich ſelbſt vernichten zu laſſen.

V. 8. *καὶ μὴ (καθὼς βλασφημέμεθα, καὶ καθώς φασί τινες, ἡμᾶς λέγειν) ὅτι ποιήσωμεν τὰ κακὰ, ἵνα ἔλθῃ τὰ ἀγαθά; ὧν τὸ κρῖμα ἔνδικόν ἐστι.* Nach *καὶ* iſt herabzuziehen *τί*; und *ὅτι* hinter der Klammer durch ungenaue Conſtruction hinzugekommen, iſt abhängig vom eingeſchalteten *λέγειν*, ſtatt *καὶ τί μὴ ποιήσωμεν κ. τ. λ.* Es iſt ein Grundgedanke des Apoſtels, welcher auch Mtth. 11, 16—19. ausgedrückt iſt, daß der menſchlichen Sündhaftigkeit, Undankbarkeit und Treuloſigkeit gegenüber Gottes erhabenſte Eigenſchaften, ſeine Wahrhaftigkeit, Barmherzigkeit, Gnade in ihrem vollen Glanze ſich herausſtellen und zu unſerm Bewußtſeyn kommen. Daraus wurde nun, abſichtlich oder unabſichtlich, von ſchlauen Gegnern des Apoſtels oder von fleiſchlich geſinnten Anhängern der Trugſchluß gezogen, man ſolle nur ſündigen, die Sünde ſei nothwendig, da ſie ein Mittel zur größeren Verherrlichung Gottes, zur volleren Entwickelung ſeiner Eigenſchaften ſei. Er benützt nun die ſich ihm darbietende Gelegenheit, um auf das Schärfſte gegen ſolche Folgerungen (er nennt ſie eine verleumderiſche Nachrede, Läſterung) ſich auszuſprechen. Denen, die ſolche Grundſätze hegten, geſchehe mit ihrer Verdammniß volles Recht.

Auf die Einwendung V. 5. erwiedert er alſo: 1) Wenn Gott nicht nach Verdienſt richten, die Sünde nicht beſtrafen würde, ſo würde damit der Begriff der göttlichen Gerechtigkeit ſelbſt zerſtört. 2) Die Grundwahrheit, daß Gott Weltrichter ſei, würde aufgehoben, da ſonſt Er ſelbſt der erſte Ungerechte wäre. 3) Es hörte überhaupt die Sünde ihrem Begriffe nach zu ſeyn auf; nicht könnte fürder mehr von Sünde, vom Böſen in ethiſchem Sinne geſprochen werden. 4) Es würde endlich durch dieſe Annahme das Böſe überhaupt nothwendig zum Daſeyn und zur Entwickelung

des Guten, und Gott ſelbſt könnte ohne daſſelbe ſich nicht gewinnen; — eine Weltanſicht, die ſo grundfalſch iſt, daß ſie nach dem Gefühle des Apoſtels hier gar keine weitere Berückſichtigung verdient. — In dieſer Stelle iſt die Wahlfreiheit des Menſchen, der Urſprung des Böſen durch freieſten Willensentſchluß, ohne alle göttliche Nöthigung und Naturnothwendigkeit auf das Entſchiedenſte gelehrt, und zwar durch Beweisführung ad absurdum, indem gezeigt wird, daß alle religiöſen Grundbegriffe durch die gegentheilige Annahme zerſtört würden. Und wenn die ſchweizeriſchen Reformatoren wirklich behaupteten, daß „Gott zum Böſen antreibe und Urheber der Sünde ſei" [a]), und für dieſe Lehre ſeltſam genug ſogar bei Paulus, namentlich auch in dieſem Briefe Belege aufſuchten, ſo trifft ſie eben ſo ſehr der Vorwurf der „Läſterung", als der weitere Zuſatz: *ὧν τὸ κρῖμα ἔνδικόν ἐστι.*

V. 9. Nachdem ſo die Anſprüche der Juden in ſo weit beſeitiget ſind, reaſſumirt er am Schluſſe der Löſung ihrer Einſprüche nochmal die Frage ſammt der entſcheidenden Antwort: *Τί οὖν; προεχόμεθα; οὐ πάντως· προῃτιασάμεθα γὰρ, ἰουδαίους τε καὶ ἕλληνας πάντας ὑφ' ἁμαρτίαν εἶναι.* Andere nicht ſo gut: *τί οὖν προεχόμεθα;* Der Sinn: *τί οὖν;* Was ergiebt ſich alſo aus der bisherigen Erörterung? Kann ein Anſpruch auf Bevorzugung der Juden zugeſtanden werden? (*προέχεσθαι,* etwas vor ſich hinhalten, als Schild, hervorragen über —, ſich höher halten, hier vom Vorrang im Gerichte). Die Antwort: *οὐ πάντως,* was hebraiſirend oder gut griechiſch gefaßt werden kann. In erſterem Falle iſt, wie von לא־כָלֶם, der Sinn: „durchaus nicht", oder „in keiner Weiſe". Zu Gunſten der anderen Erklärung ſpräche wohl V. 2., alſo der Zuſammenhang, und der Sprachgebrauch I. Cor. 5, 10. Aber die folgende Begründung fordert doch die erſtere. *προαιτιᾶσθαι,* ante arguere, Anklage führen, durch bereits angeführte Beweiſe überführen, was die Vulgata gibt durch causati sumus, genauer praecausati, bezieht ſich auf die früher, Cap. I. und Cap. II, 21 ff., bezüglich der Heiden wie der Juden entwickelten Beweisgründe, womit er deren Schuld und Strafbarkeit dar-

---

a) Möhler, Symbolik S. 47 ff. (4. Ausg.)

gethan hat. Der Sinn iſt: Was iſt alſo das Reſultat? Bleibt noch ein Anſpruch auf Bevorzugung für die Juden übrig? Die Antwort aber: Es kann keiner Statt haben; denn es bleibt noch immer die erſte Anklage, unerſchüttert durch das, was von gegneriſcher Seite eingewendet worden iſt, in Kraft, daß Alle unter der Sündenſchuld verfangen ſeien. Was *ὑφ' ἁμαρτίαν εἶναι* ſage, wird V. 19., dann VII, 14., XI, 32. cf. Gal. 3, 22 f. weiter einleuchten.

V. 10—18. In Anſehung der Heiden hatte Paulus auf allbekannte Erſcheinungen im Leben hingewieſen; gegen die Juden aber begründet er zum Schluß ſeine eben ausgeſprochene Anklage auf die Autorität der Schrift. Die Beweisſtellen ſind aus verſchiedenen Pſalmen und aus Iſaias zuſammengetragen, zum Zwecke, die allgemeine Sündhaftigkeit und Erlöſungsbedürftigkeit der Juden zu erweiſen.

V. 10. *οὐκ ἔστι δίκαιος, οὐδὲ εἷς.* Pſ. 13 (14), 2—3. אֵין עֹשֵׂה־טוֹב אֵין גַּם־אֶחָד faciens bonum = justus. Der Beiſatz *οὐδὲ εἷς* iſt für das fragliche Argument beſonders wichtig. — *οὐκ ἔστιν ὁ συνιῶν· οὐκ ἔστιν ὁ ἐκζητῶν τὸν Θεόν.* Erſteres: מַשְׂכִּיל ſynonym mit letzterem; „Keiner hat, Keiner ſucht Erkenntniß Gottes". Vgl. I, 21.

V. 12. *πάντες ἐξέκλιναν, ἅμα ἠχρειώθησαν.* Es wird gerügt, daß ſie Alle zumal, ſtatt Gott zu ſuchen, von der Bahn der Gerechtigkeit abgelenkt, und den Weg der Sünde eingeſchlagen haben. *ἠχρειώθησαν* (נֶאֱלָחוּ), abſtehen, in Fäulniß übergehen, bezeichnet den Zuſtand tiefſten Verderbniſſes, wo die Seelenkräfte, von ſittlicher Fäulniß ergriffen, unfähig werden, Gutes hervorzubringen, wie es das Folgende ſagt: *οὐκ ἔστι ποιῶν χρηστότητα, οὐκ ἔστιν ἕως ἑνός.*

V. 13—18. ſtehen zwar Pſ. 13. in der Vulgata und LXX, aber nicht im Grundtexte, und ſind dorthin wohl aus unſerem Briefe erſt gekommen, wo der Apoſtel die nachfolgenden Stellen aus verſchiedenen Pſalmen zuſammengeſtellt hat.

V. 13. *τάφος ἀνεῳγμένος ὁ λάρυγξ αὐτῶν.* Pſ. 5, 10. Fortſetzung des vorigen Bildes: Ihr Rachen gleicht einem geöffneten

Grabe, aus welchem verpeſtender Todesgeruch aufdampft, oder das unerſättlich Alles in ſich hinabſchlingt. *ταῖς γλώσσαις αὐτῶν ἐδολιȣ̃σαν, ἰὸς ἀσπίδων ὑπὸ τὰ χείλη αὐτῶν.* Pſ. 139, 4. Die Zunge iſt nur Werkzeug für Lug und Trug, und hinter den Lippen ſteckt tödtliches Vipergift.

V. 14. *ὧν τὸ στόμα ἀρᾶς καὶ πικρίας γέμει.* Der Mund fließt über von Fluch und Bitterkeit gegen den Nächſten. Pſ. 9, 29. — Von der Begierde kömmts zum Wort, vom Wort zur That.

V. 15. *ὀξεῖς οἱ πόδες αὐτῶν ἐκχέαι αἷμα.* Sie ſind ſchnell entſchloſſen und bereit, wenn die Rache ſie ſtachelt, Blut zu vergießen. Jeſ. 59, 7.

V. 16. *σύντριμμα καὶ ταλαιπωρία ἐν ταῖς ὁδοῖς αὐτῶν,* wo ſie wandeln, da wird Menſchenwohl zertrümmert, und Jammer und Elend ſproßt hinter ihren Schritten auf.

V. 17. *καὶ ὁδὸν εἰρήνης ȣ̓κ ἔγνωσαν,* Gegenſatz vom Vorigen, Glück und Segen für Andere bringen, das iſt ihnen gänzlich unbekannt.

V. 18. *ȣ̓κ ἔστι φόβος Θεȣ̃ ἀπέναντι τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν.* Der Gedanke an den ſtrafenden Richter Gott liegt ihnen ferne. Pſ. 35, 2. Dieſes das furchtbare Sittengemälde aus den alttestamentlichen Schriften, welches an dem Maaße des Schauderhaften dem obigen I, 29—31. in Nichts nachſteht.

V. 19. Hier folgt die Subſumtion zu V. 9. und der endliche Schluß der ganzen Beweisführung. *Οἴδαμεν δὲ, ὅτι ὅσα ὁ νόμος λέγει, τοῖς ἐν τῷ νόμῳ λαλεῖ, ἵνα πᾶν στόμα φραγῇ, καὶ ὑπόδικος γένηται πᾶς ὁ κόσμος τῷ Θεῷ.* Die Subſumtion mit *οἰδ. δὲ* iſt genau gehalten, wie am parallelen Orte oben II, 2. *νόμος* ſteht das erſte Mal im weiteſten Sinne, die Schriften des ganzen alten Teſtaments umfaſſend; das zweite Mal im engeren vom moſaiſchen Geſetz (worüber II, 12. das Weitere), welchem die Juden unterworfen waren, und nach deſſen Maaßſtab ſie gerichtet werden. *πᾶν στόμα φραγῇ.* Er hat hier vorzugsweiſe den anſpruchsvollen Selbſtdünkel der Juden im Auge, welcher, unerſchöpflich in Anpreiſung ſeiner vermeintlichen Vorrechte, von ſeiner Schuld und Straffälligkeit ſich hart überzeugen ließ. *ἵνα* kann als consecutio ex praecedentibus gefaßt werden, aber auch *τελικῶς,* wenn man es mit *νόμος λαλεῖ* unmittelbar verbindet, was ſogar

dem nächſten Zuſammenhange angemeſſener erſcheint. Wie es genereller Zweck des Geſetzes war, das Schuldbewußtſeyn zu wecken und rege zu erhalten, ſo beabſichtigte es auch ſpeciell bei jenen offenen und ſchweren Anklagen, damit ſo jede weitere Einwendung durch göttliche Autorität beſeitiget und abgeſchnitten würde. Zu *φράσσειν στόμα* macht Juſtiniani die Bemerkung: Videtur autem allusisse Paulus ad forensem consuetudinem, qua reus, si nequeat sibi objecta refellere, silens sententiam exspectat, et quasi ore obstructo obmutescit. *καὶ πᾶς ὁ κόσμος*, ſeinem Sprachgebrauch gemäß ſummirt Paulus die Juden unter dem Begriff *κόσμος* zur übrigen Menſchheit, der Heidenwelt hinzu, in Betreff deren er das Endergebniß oben bereits feſtgeſtellt hat, und hat ſo jetzt das Reſultat: Daß die Geſammtheit der Menſchen vermöge allgemeiner Verſchuldung der Strafgerechtigkeit Gottes verfallen ſei. *ὑπόδικος* nach Eſtius der: cui merito *δικὴ* debeatur (*δικὴ* Apſtg. 25, 15.; 28, 4. II. Theſſ. 1, 9.), Theodoret: *κατηγορίαις καὶ τιμωρίαις ὑπεύθυνος*. Anders Chryſoſtomus z. d. St.: *ὁ γὰρ ὑπόδικος κυρίως ἂν ἐκεῖνος λέγοιτο, ὁ μὴ δυνάμενος ἀρκεῖν ἑαυτῷ πρὸς ἀπολογίαν, ἀλλὰ τȣ̃ ἑτέρȣ δεόμενος βοηθείας. οἷα ἦν καὶ τὰ ἡμέτερα πάντα, ἀπολωλεκότων ἡμῶν τὰ πρὸς σωτηρίαν συντείνοντα.* Der Sinn wäre hienach: Das Endreſultat ſei, daß ſomit die geſammte Menſchheit, durch die Unwiderleglichkeit der Anklage gezwungen, von einer Selbſtrechtfertigung Gott gegenüber abſtehen, und Angeſichts ihrer Schuld ihre Sache ihrerſeits verloren geben müſſe.

V. 20. *Διότι ἐξ ἔργων νόμȣ ὁ δικαιωθήσεται πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον αὐτȣ̃. διὰ γὰρ νόμȣ ἐπίγνωσις ἁμαρτίας.* Bisher hatte Paulus ſich begnügt, theils aus den Erſcheinungen und Erfahrungen des Lebens, theils aus Zeugniſſen des A. T. die Juden zu überführen. Jetzt aber führt er den Satz, daß die Juden (und um ſo mehr natürlich auch die Heiden) ſtrafbare Sünder ſeien, auf ſeinen tiefſten Grund zurück, und gibt die Urſache an, warum durch das Geſetz Niemand gerecht werden könne, und darum auch Werke, unter dem bloßen Einfluſſe des Geſetzes gewirkt, nicht rechtfertigen. Das Geſetz, ſagt der Apoſtel, iſt ſo weit entfernt, die ihm Untergebenen vor Gott gerecht zu machen, daß dieſes nicht einmal ſeine Aufgabe iſt. Vielmehr iſt eine ſeiner Beſtimmungen

die, die Menſchen zur Erkenntniß zu führen, daß ſie Sünder ſind, und damit das Bedürfniß der Rechtfertigung durch anderweitige Vermittelung in dem Gefühle und Bewußtſeyn zu erwecken, und die dargebotene Erlöſung freudig zu begrüßen.

Wir müſſen der Wichtigkeit halber die hier vorkommenden Begriffe im Einzelnen betrachten. Die erſte Frage iſt, was unter *νόμος* zu verſtehen ſei. Nicht wenige griechiſche und lateiniſche Kirchenväter und Kirchenſchriftſteller, Theodoret, Theophylact, der Ambroſiaſter, Hugo, Erasmus, Cornelius a Lap. (in eigener Weiſe) verſtehen darunter das altteſtamentliche Ceremonialgeſetz, deſſen Beobachtung nicht rechtfertigen könne; während Origenes behauptet, es ſei das natürliche, Allen in's Herz geſchriebene Sittengeſetz dem Zuſammenhang gemäß vom Apoſtel gemeint. Auguſtin dagegen de Spir. et lit. c. 8. 29. hat das ganze moſaiſche Geſetz mit Einſchluß des im eigentlichen Sinne ſo genannten Sittengeſetzes darunter verſtanden. Ihm ſind, und mit vollem Rechte, Eſtius, Juſtinian u. A. gefolgt. Der Zuſammenhang läßt den wahren Sinn keinen Augenblick zweifelhaft. Denn ſogleich folgt: *διὰ γὰρ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας*, welchem Gedanken er VII, 7 ff. eine weitläufige Betrachtung widmet. Hier ſagt er weiter: *τὴν ἁμαρτίαν οὐκ ἔγνων, εἰ μὴ διὰ νόμου. τήν τε γὰρ ἐπιθυμίαν οὐκ ᾔδειν, εἰ μὴ ὁ νόμος ἔλεγεν· οὐκ ἐπιθυμήσεις*, was nur vom Sittengeſetz geſagt ſeyn kann. Ferner ſteht *νόμος* hier wohl im nemlichen Sinne, wie V. 19. *οἱ ἐν νόμῳ, ὁ νόμος λαλεῖ*, was ſowohl V. 10—18., als auch weiter zurück nach Inhalt von II, 21 ff. auf das Moralgeſetz hinführt. Ein Gegenſatz zwiſchen Moral- und Ceremonialgeſetz kömmt hier überhaupt nirgends zur Sprache, ſondern dieſer bewegt ſich rein zwiſchen Geſetz und Glaube. Man hat aber dieſe Beſchränkung darum eintreten laſſen, weil man Geſetz gleichbedeutend mit Geſetzeserfüllung nahm, und den Satz: das Sittengeſetz macht nicht gerecht, verwechſelte mit dem andern: die Geſetzeserfüllung macht nicht gerecht. Es konnte hienach ſcheinen, als wäre damit gelehrt, der Chriſt bedürfe der guten Werke nicht. Dieſer Schein ſchwindet aber bei näherer Erwägung. Das Sittengeſetz hält dem Menſchen ein Ideal, eine Form (*μόρφωσις*) vor, welches aber als ſolches und vor der Hand etwas ihm noch ganz Äußerliches iſt und bleibt, eine bloße Vorſtellung, ein

Abſtractum, nichts Lebendiges, nichts Belebendes. Es ſtellt bloß Forderungen an ihn, nennt ihm ſeine Pflichten, die er zu erfüllen hat, grenzt ihm den Umfang des Zuläßigen ab, über den er nicht hinausgreifen darf; mehr thut, mehr vermag es nicht. Durch das Sittengeſetz als ſolches iſt die Erfüllung ſo wenig noch mitgegeben, als durch die Kenntniß der ariſtoteliſchen Poetik ein Homer, ein Pindar, ein Sophocles, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil die Regel für die Poeſie noch nicht das practiſche Genie mittheilen, mit Einem Worte, nicht den Dichter aus ſich erzeugen kann.

Warum verhält es ſich denn nun aber alſo mit dem Menſchen und dem Sittengeſetze? Dieſes deutet der Apoſtel im zweiten Hemiſtich unſers Verſes an, mit dem Vorbehalt, das Angedeutete ſeiner Zeit weiter auszuführen: „*διὰ γὰρ νόμȣ ἐπίγνωσις ἁμαρτίας*“. Ein viel umfaſſender Satz! Er ſetzt voraus, daß in dem Menſchen, wie er jetzt iſt, ſchon, bevor noch das Geſetz zu ihm hinzukömmt, Sündhaftigkeit vorhanden ſei, durch ſelbes aber die Sünde auch in's Bewußtſeyn aufgenommen werde; — eine Beſtätigung der Lehre von der Erbſünde. Im gefallenen Menſchen iſt etwas dem göttlichen Geſetze Widerſtrebendes, und zwar von der Beſchaffenheit, daß er das Übel gar nicht kennt, bis das Geſetz an ihn hinantritt, ihn mit ſeinem Pflichtenkreis umringt, und gebietend oder verbietend in ſeinen Willen eingreift. Nun fühlt der Menſch Unluſt und Mangel an Kraft, dem Geſetze zu folgen, erfährt er ein inneres Streben nach entgegengeſetzter Richtung, und beobachtet, ſelbſt wo er das Geſetz äußerlich vollzieht, ein inneres Nichtwollen, welches den freithätigen und vereinten Antheil der geiſtigen Kräfte hemmt und lähmt, und ihm Kunde gibt von dem Mangel an Einheit ſeines Wollens mit dem im Geſetze ausgeſprochenen göttlichen Willen, ſeinem Sollen. Kurz, durch das Geſetz wird der Menſch zur Erkenntniß um ſeinen Zuſtand, zum Bewußtſeyn ſeiner Sündhaftigkeit gebracht. Je unvollkommener nun das Geſetz, um ſo unvollkommener dieſe Selbſterkenntniß; und umgekehrt: je vollkommener das Sittengeſetz, deſto klarer und tiefer die Einſicht in alle dieſe Beziehungen, und darum im Chriſtenthume, als dem vollkommenſten Geſetze, das allertiefſte Schuldbewußtſeyn des Menſchen. Es verſteht ſich von ſelbſt, daß das, was hier vom poſitiven Geſetze des A. B. geſagt iſt, in ſeiner Weiſe auch vom

natürlichen Sittengeſetze gilt, weßhalb Paulus unter den Heiden nicht weniger, als dieß unter den Juden geſchah, die Predigt des Evangeliums mit dem Aufrufe eröffnete: *μετανοήσατε.*

Die bisherige Betrachtung über das Geſetz, ſeine Natur, ſeinen Zweck und die Beziehung des Menſchen zu ihm, führt uns zu der weiteren über die *ἔργα νόμȣ*, deren richtige Auffaſſung ſo einflußreich für die Erklärung dieſes Briefes iſt. — Die Auffaſſung vom moſaiſchen Geſetze, welche und wie wir ſie früher entworfen, treffen wir in der Theorie und im Leben herrſchend bei den Juden. Man betrachtete das von Gott gegebene Geſetz als vertragsmäßiges Bundesgeſetz, ganz in dieſer Abſtractheit, als Summe von Pflichten oder Leiſtungen, welche Jedermann nur abzutragen habe, um ſich dann ſelbſt das Zeugniß zu geben, daß er vor Gott gerecht und ſomit auch des Lohnes ſicher ſei. Wie äußerlich ihnen auch dieſes Geſetz und ihr Verhalten zu ihm ſeyn, — wie wenig das Herz auch daran eigentlichen Theil nehmen, oder wenn es wohl gar dabei nur ſich ſelbſt, nicht Gott, ſuchen mochte: nach dem Maaße des Vollzuges der geſetzlichen Vorſchriften (*ἔργα νόμȣ*) beſtimmte ſich der Jude ſein Verhältniß zu Gott. Seine Gerechtigkeit ſchien ihm durch das Bundesgeſetz wie vermittelt, ſo auch garantirt. Es war dieſe Anſicht der diametrale Gegenſatz von jener pauliniſchen Maxime: *ȣ̓δὲν ἐμαυτῷ σύνοιδα, ἀλλ᾽ ȣ̓κ ἐν τȣ́τῳ δεδικαίωμαι;* zu welcher der Ausſpruch Jeſu Luc. 16, 15. eine für unſern Zweck höchſt inſtructive Parallele bildet, wenn er, dieſe äußere Werkgerechtigkeit charakteriſirend, ſagt: *ὑμεῖς (φαρισαῖοι) ἐστε οἱ δικαιȣ̃ντες ἑαυτȣ̀ς ἐνώπιον τῶν ἀνθρώπων· ὁ δὲ Θεὸς γινώσκει τὰς καρδίας ὑμῶν· ὅτι τὸ ἐν ἀνθρώποις ὑψηλὸν, βδήλυγμα ἐνώπιον τȣ̃ Θεȣ̃ ἐστιν.* Als concretes Paradigma, zugleich zu lebendigerer Veranſchaulichung des Geſagten mag der betende Phariſäer gelten Luc. 18, 11—12. In ihm ſpricht ſich formell jenes religiöſe Bewußtſeyn aus, welches Paulus als ein falſches bekämpft, und Jeſus Mtth. 5, 20. mit dem Bekannten: Nisi abundaverit justitia vestra plus quam scribarum et pharisaeorum, non intrabitis in regnum coelorum, und Mtth. 15, 8.: Populus hic labiis me honorat, cor autem longe a me est. cf. Mtth. 23, 26. ꝛc. in keinem günſtigeren Lichte beurtheilt. Es erklärt ſich aus der

Natur ſolcher Werkäußerlichkeit, welche das Innere unumgewandelt ließ, daß Jeſus ſeine Jünger nicht dazu anhielt, und auf die erhobene Anklage erwiederte, daß er *ſeinen jungen Wein ſolchen alten und morſchen Schläuchen nicht anvertrauen wolle*. Mtth. 9, 17. — Was nun Paulus anlangt, ſo iſt ſeine Lehre von den „Geſetzeswerken" ſo wenig eine andere, denn die von Jeſus ausgeſprochene, als ihm eine andere religiöſe Richtung gegenüberſtand, die er zu überwinden hatte. Er erkennt das Hehre und Göttliche des Geſetzes wohl an, VII, 12., nimmt auch kein Bedenken, zu erklären: das Geſetz würde gerecht machen, wenn es beleben, den Menſchen von ſeiner Gebundenheit durch die Sünde frei machen, und eine freie harmoniſche Lebensentwickelung aller Kräfte im Guten aus ſich erzeugen und unterhalten könnte. Gal. 3, 21. cf. VII, 23—25. Aber eben das vermochte und vermag das Geſetz durch ſich nicht VIII, 3.; es ließ den alten Zwieſpalt im Menſchen unvermittelt, VII, 15 ff. und dieſen darum auch dem alten Fluche hingegeben Gal. 3, 10. Gerade auf dieſe Freiwerdung aber und die Belebung des Innern in der Art, daß die *Liebe* oder der *Glaube wirkſam durch die Liebe* (Gal. 5, 6.) den ganzen Menſchen von Innen ergreift, umfaßt und Gott entgegenführt, legt der Apoſtel überall, namentlich in unſerm Briefe, im ſtrengſten Gegenſatze zu der Äußerlichkeit der pur geſetzlichen Werkthätigkeit, alles und ausſchließlich Gewicht, wenn er das Weſen der wahren, der chriſtlichen Gerechtigkeit beſtimmt.

Faſſen wir das Geſagte zuſammen, ſo können wir uns unſchwer den pauliniſchen Begriff von den Geſetzeswerken abſtrahiren. Sie ſind nicht bloß einzelne Handlungen gemäß und zufolge des Geſetzes, ſondern das geſammte ſittliche Thun des gefallenen Menſchen, wie es ſich unter den beſchriebenen Verhältniſſen und unter einem bloß äußerlich ihm gegenübertretenden Sittengeſetze bilden kann. Es iſt ein ſittliches Handeln, welches von Außen durch das Gebot abgenöthiget, nicht aus freier Luſt am Guten, nicht aus dem grundguten Herzen entſprungen iſt. Hiedurch unterſcheiden ſie ſich *von*, und ſind darum nicht zu confundiren *mit* den ἔργοις ἀγαθοῖς, d. h. jenen Entwickelungen des ſittlichen Geiſtes und Lebens, welche *nach* der im Glauben gewonnenen

Gerechtigkeit und der damit begründeten Hingebung des geſammten Menſchen an Gott in Jeſu Chriſto als eben ſo viele Früchte aus der geheiligten Wurzel von Innen hervortreiben. Dieſe werden vom Apoſtel nicht nur nicht für werthlos oder unzureichend erklärt, ſondern deren Übung den Gläubigen auf das Nachdrücklichſte eingeſchärft II. Cor. 9, 8. I. Tim. 6, 18 f. Col. 1, 10. ꝛc., zu dem Weſen des Gerechten gerechnet II. Tim. 2, 21.; 3, 17. Tit. 2, 7., und haben, weil unter dem Einfluſſe der Gnade gewirkt, oder vielmehr aus dieſer geboren Eph. 2, 10. Gal. 5, 22., den Charakter wahrer Verdienſte für's ewige Leben. In wie weit die *ἔργα ν.* gleich dieſen dem Geſetze conform ſind, bilden ſie mit ihnen keine Gegenſätze; in ihrer inneren Natur aber ſind ſie wurzelhaft verſchieden, und vermögen durch ſich den nicht zu rechtfertigen, der ſie verrichtet. Denn 1) wird durch ſie die vor allem Selbſtbewußtſeyn, wie vor aller Selbſtbeſtimmung im Menſchen vorhandene Sündhaftigkeit nicht aufgehoben, um deren Willen „er von Natur Kind des Zornes" und Gott mißfällig iſt; 2) ſie ermangeln des heiligen und ſie heiligenden Grundes. Wie die Früchte die Beſchaffenheit des Baumes theilen, dem ſie entſprießen, ſo die Werke die der Geſinnung, als des Grundes, woraus ſie hervorgehen. Wie dieſer unter dem Geſetze ſei, iſt gezeigt worden. Um gerechte Werke zu vollbringen, genügt die Übereinſtimmung des Gewirkten mit dem äußeren Geſetze nicht; „gerecht" werden die Werke durch die Geſinnung, welche ſie hervorbringt. Sie ſetzen alſo bei dem, der ſie übt, voraus, daß er bereits gerecht ſei, was er vor der Entſündigung und Aufhebung jenes Zwieſpaltes durch Glaube, Liebe und Gnade nicht wird. Da ſomit die dieſem Acte vorangehenden Werke in ſich nicht gerechte Werke ſind, ſo können ſie, was ſie nicht ſind, auch nicht bewirken, ſomit auch den Menſchen nicht rechtfertigen.

Kehren wir nach dieſer Unterſuchung zur Erklärung der Stelle ſelbſt zurück, worin der tiefſte und allgemeinſte Grund angegeben wird, warum die geſammte Menſchheit ſchuldbeladen und verloren vor Gott ſtehe. *διότι ἐξ ἔργων ν.* Das *ἐκ* bezeichnet das Princip (wie Gal. 3, 22. *οἱ ἐξ ἔργων νόμου*), worauf dieſe falſche Gerechtigkeit ſich fußt. — Es ſind menſchliche Werke (der materielle Grund), nach Vorhalt des Geſetzes (das Formale) vollbracht,

worauf der Anſpruch baſirt wird, vor Gott gerecht zu ſeyn. ἐξ ἔργων ν. oder ἐν νόμῳ δικαιοῦσθαι iſt gleichbedeutend. Beides wird verneint in Anſehung der Geſammtheit, πᾶσα σάρξ. Der Ausdruck iſt hier um ſo bezeichnender, als jenes moraliſche Unvermögen gerade auf dem Wege der natürlichen Zeugung Allen ſich mittheilt. Joh. 3, 6. V, 15 f. Hat auch zunächſt bezüglich der Juden die Frage über die ἔργα νόμου Sinn, ſo gilt die Erledigung doch in gleicher Weiſe auch von den Heiden. Das Futurum δικαιωθήσεται (die Bedeutung des Wortes iſt dieſelbe, wie II, 14.) hat ſeine Erklärung in dem Zuſammenhange, worin, im Gegenſatze zur Selbſtrechtfertigung, auf die richterliche Anerkennung von Seite Gottes verwieſen wird, dem die Entſcheidung zuſteht. So viel ſteht alſo entſchieden feſt: Auf den Grund bloßer Geſetzeswerke hin wird Niemand vor Gott als gerecht anerkannt werden. Denn wie gezeigt, ſo bringt das Geſetz keine Gerechtigkeit in den Menſchen hinein, ſondern nur die in ihm wohnende Sünde zum Bewußtſeyn des Menſchen hervor, ohne ihn aber davon zu befreien.

Mit dieſem Satze iſt der Apoſtel auf der eigentlichen Höhe der negativen Begründung, dem Ziele ſeiner praeparatio evangelica, angelangt. Die Grundlage der ganzen Argumentation iſt religiös-ſittlicher Natur, — das religiöſe und ſittliche Bewußtſeyn des Menſchen mit den Grundbegriffen von Gut und Bös auf der einen, die Gerechtigkeit Gottes, der das Gute liebt und lohnt, das Böſe haßt und ſtraft, auf der anderen Seite. Die Wahrheit dieſer Grundbegriffe ſelbſt iſt in dem unmittelbaren Selbſtbewußtſeyn des Menſchen nachgewieſen. Um die abgeleiteten Folgerungen zu beſtreiten, müßten darum dieſe zuerſt vernichtet werden. So lange dieſe Principien aufrecht ſtehen, muß alſo auch das Bedürfniß einer Erlöſung für die geſammte Menſchheit mitzugeſtanden werden.

Begriffsbeſtimmung der chriſtlichen Recht-fertigung.

V. 21—31.

Die bisherige Begründung war einzig dahin gerichtet, evident darzuthun, daß kein Menſch, weder Heide noch Jude, aus und durch ſich gerecht vor Gott ſei, noch auf dem bisherigen Wege wahre Gerechtigkeit erſtreben könne, indem das, was ihm Norm zur Gerechtigkeit iſt, — das Geſetz, das natürliche, wie das poſitive und geſchriebene, ihm vielmehr zu klarer Erkenntniß bringt, daß der Sünder, mit Schuld belaſtet, und darum für ſich rettungslos dem eben ſo gewiſſen als gerechten Strafgerichte Gottes verfallen ſei. Nun zeigt Paulus mit einer Art triumphirender Freude im Folgenden weiter, wie die dem Menſchen an ſich unmöglich gewordene Erlangung wahrer Gerechtigkeit durch Gott möglich gemacht worden ſei, indem dieſer in dem Evangelium einen Weg eröffnet habe, auf welchem Jedermann, abgeſehen von Geſetzeswerken, zum Stande der Gerechtigkeit kommen könne, durch die freie Gnade Gottes und den Glauben an den Erlöſer Jeſus Chriſtus. — So folgt alſo hier die Expoſition der zweiten Hälfte des I, 17. aufgeworfenen Thema's.

V. 21. *Νυνὶ δὲ χωρὶς νόμȣ δικαιοσύνη Θεȣ̃ πεφανέρωται, μαρτυρȣμένη ὑπὸ τȣ̃ νόμȣ καὶ τῶν προφητῶν.* Der Apoſtel unterſcheidet in dem gegenwärtigen Weltlaufe, *αἰὼν ȣ̃τος*, zwei Perioden: die Zeit, da Gott die Völker ihre Wege wandeln ließ Apſtg. 14, 15., die Zeit der religiöſen Unwiſſenheit Apſtg. 17, 30., der Unmündigkeit Gal. 4, 1 ff., und der Herrſchaft des Geſetzes VII, 5. Gal. 3, 23.; — die zweite aber hebt an mit der Erſcheinung Jeſu Chriſti und der Verkündigung des Evangeliums in der Welt, und heißt vorzugsweiſe die Periode der Offenbarung, indem, was vordem im göttlichen Rathſchluſſe war verborgen und geheim gehalten worden, zuerſt geſchichtlich in die Erſcheinung in dem Leben Jeſu, dann durch die Predigt der Apoſtel zu aller Welt Kunde gebracht wurde. Eph. 3, 5. Col. 1, 26. *νυνὶ* bezeichnet wie *ἐν τῷ νῦν καιρῷ*, V. 26. den Zeitmoment dieſes Umſchwunges

der religiöſen Verhältniſſe, wo die Stelle der alten, durch das äußere Geſetz beſtimmten, die Begründung ganz weſentlich verſchiedener Beziehungen durch die Gnade getreten iſt. *δικαιοσύνη Θεȣ̃.* Nicht ohne Bedeutung dürfte ſeyn, daß hier, wie V. 22. I, 17. der Artikel fehlt, als zu einem Gegenſtande, zu dem die näheren Begriffsbeſtimmungen erſt folgen ſollen. Anders in den Gegenſätzen X, 3. Das Übrige iſt zu I, 17. der Hauptſache nach erörtert worden. Wie dort, iſt auch hier nicht die Gerechtigkeit zu verſtehen, qua ipse Deus justus est, ſondern wie ſich der Apoſtel unter V. 26., dann IV, 5 f. Gal. 3, 8. genau ausdrückt, qua nos justos facit, und die darum, weil ſeine und von ihm uns geſchenkte, eine wahre iſt, und weil die wahre, darum auch als ſolche von ihm an uns angeſehen wird und gilt. Als ihre erſte und negative Beſtimmung wird angegeben, ſie werde effectuirt *χωρὶς νόμȣ.* Die beſte Erklärung liegt in dem Gegenſatze davon *δικαιȣ̃σθαι ἐν νόμῳ* Gal. 3, 11.; 5, 4. Beſtand das Weſentliche der von Paulus beſtrittenen Grundanſicht über die Gerechtigkeit darin, daß ſie vom Menſchen ſchlechthin in die von ihm vollbrachte Erfüllung der Geſetzesvorſchriften geſetzt wurde, alſo (äußerlich) legales Leben = gerecht genommen: ſo bildet das erſte Unterſcheidungsmerkmal „der neuen, der Gerechtigkeit Gottes" eben die Beſeitigung ſolcher vom Geſetze auferlegten Bedingungen, wie aller Verdienſte durch Geſetzeswerke, welche und ſofern ſie dem göttlichen Rechtfertigungsacte vorangehen. Wie die voraus begangenen Sünden an ſich die Möglichkeit nicht rauben, der göttlichen Gerechtigkeit theilhaft zu werden: ſo können die ihr vorangehenden Werke eben ſo wenig, als ſie eine *δικαιοσύνη ἰδία* begründen, jene von Gott zu verleihende Rechtfertigung verdienen. Das Geſetz influirt alſo bei Erlangung dieſer letzteren weder wenn es anſchuldiget, noch wenn es entſchuldiget. Sie ſetzt ſich durch *χωρὶς νόμȣ,* indem Gott das vorausgehende Verhalten gegen das Geſetz, wie es auch immer geweſen ſei, nicht in Rechnung bringt, oder, wie es V. 28. kurzweg heißt: Er rechtfertiget „ohne Geſetzeswerke". Verwerflich aber wäre die Interpretation von *χωρὶς νόμȣ,* daß Gott vom Sittengeſetze überhaupt und ſchlechthin auch für die Zukunft loszähle, daß ſomit die Werke heiliger Geſinnung und vorſchriftsmäßigen Wandels in Erhebung

zum Stande der Gerechtigkeit nicht miteinbedungen wären. — Kündiget aber Paulus dieſen Heilsweg als den neuen an durch *νυνὶ χωρὶς νόμου* und *πεφανέρωται*, ſo begegnet er einem möglichen, von eben dieſer Seite her zu erhebenden Einwurf mit dem Zuſatze: *μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν*. Auf den inneren Zuſammenhang vom A. und N. T. kömmt der Apoſtel häufigſt zurück. Schon oben I, 2. hat er für die Wahrheit des Evangeliums ſich hierauf bezogen. Auch hier iſt er wieder im Falle, das A. T. für ſich aufrufen zu müſſen, um die falſche Anſicht der Juden zu zerſtreuen, und die evangeliſche Lehre zu begründen. Die Juden glaubten, die Segnungen des meſſianiſchen Reiches ſeien bedingt durch ihre Geſetzeserfüllung im beſprochenen Sinne. Im Beſitze dieſer könne ihnen die Anerkennung Gottes und was ſich ſonſt an Verheißungen damit verknüpft, nicht fehlen. Dieſen Grundirrthum hat Paulus ſchon weiter oben aufgedeckt; hier zeigt er aber, daß das alte Geſetz, weit entfernt, dieſe ihre Anſicht zu begünſtigen, und dem Evangelium zu widerſprechen, vielmehr für dieſes ſtimme, und Zeugniß gebe, daß Rechtfertigung nicht verdient, ſondern von Gott aus freier Gnade geſchenkt werde. — V. 21. liefert in ſo weit eine Ergänzung zu V. 20. Neben der Beſtimmung, der Menſchheit das Bewußtſeyn der Sündhaftigkeit zu wecken, hatte es auch die, zu bezeugen, daß der Weg der Gnade der Weg zur wahren Gerechtigkeit ſei. Wir werden bald ſehen, wie es ihm gelingt, auch den Schein eines Widerſpruches zu beſeitigen. Über dieſe Aufgabe des Geſetzes Gal. 3, 23 f.; 4, 1 ff. Welche Stellen des Geſetzes oder der Propheten er dabei im Gedanken gehabt, braucht nicht erſt erfragt zu werden. Es war dieſes die Tendenz vom Ganzen. Stellen, die ihm vor andern beweiſend ſchienen, hat er ſich Cap. IV. IX. X., Gal. III. IV., aus dem Pentateuch und den übrigen canoniſchen Schriften geſammelt. So ſtellt ſich in der Einheit die Wahrheit der Offenbarung beider Teſtamente heraus. Der Heilsweg Gottes iſt überall derſelbe, nur iſt, was dort noch umhüllet geblieben, in Folge der Erlöſung jetzt im Evangelium ſowohl factiſch, als durch ſpecielle Offenbarung Gottes an's volle Licht hervorgetreten. Weiter führt das Folgende:

V. **22.** *Δικαιοσύνη δὲ Θεοῦ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐπὶ πάντας καὶ εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας. οὐ γάρ ἐστι διαστολή.*

Die nähere Expoſition, durch das explicative δὲ fortgeleitet, entwickelt hier zwei neue Momente dieſer, der chriſtlichen Gerechtigkeit, — erſtlich den modus acquisitionis und zweitens deren Subject. Sie wird nemlich angeeignet διὰ πίστεως. Die Präpoſition drückt das Verhältniß der Vermittelung aus, welches der Glaube einnimmt zwiſchen dem erlöſungsbedürftigen Menſchen, der ihn hat, auf der einen, und der Gerechtigkeit, welche von Gott aus- und durch ihn in jenen ein- und übergeht, auf der andern Seite. Es wird dieſelbe Beziehung außer διὰ noch bezeichnet mit ἐκ, V, 1. Gal. 3, 2. 24., oder mit ἐπί, Phil. 3, 9., oder mit dem bloßen Dativus instrumenti, V. 28. Als das Gemeinſame, bei aller nüancirten Unterſchiedenheit des Ausdruckes, tritt in dieſen Beziehungsweiſen hervor, daß der Glaube eben nur vermittelnd ſich verhalte, nicht ſchon ſelbſt und durch ſich gerecht mache, ſondern zur Aufnahme der die Gerechtigkeit verleihenden Gnade vorbereite und disponire. Iſt er aber in ſo weit nothwendige Vorbedingung, ſo iſt er aber doch nicht bloß dieſe, nicht bloß initium salutis, nicht ſchlechthin bloßes Aneignungsmittel, das nach geleiſtetem Dienſte wieder wegfallen könnte; ſondern auch die Wurzel, aus welcher, und die bleibende Grundlage, auf welcher die gottgeſchenkte Gerechtigkeit haftet und fortan ſich entfaltet, — Beziehungen, welche bald durch ἐκ, bald durch ἐπί ꝛc. veranſchaulichet werden. — Näher iſt der Glaube beſtimmt durch Ἰησοῦ Χριστοῦ, als deſſen Object. Es iſt der Glaube nemlich die feſte Zuſtimmung des Herzens zu dem, was im Evangelium von Jeſus Chriſtus als dem Verſöhner, Mittler und ſonſt noch von ſeiner Perſon gelehrt wird. Beweis deſſen V. 25. IV, 24 f. X, 9. Nur ſelten wird der Genitivus objecti aufgelöst durch εἰς Col. 2, 5. Apſtg. 24, 24., oder ἐν Gal. 3, 26. II. Tim. 3, 15. Unzuläßig, weil im pauliniſchen Sprachgebrauche unbegründet und in der Auffaſſung des Sinnes irreführend, iſt die Interpretation von πίστις im Begriffe von „Vertrauen“. Das Übrige zu I, 17. — Das zweite Moment iſt: εἰς πάντας καὶ ἐπὶ πάντας τοὺς πιστεύοντας, wozu man ἔρχεται, γίνεται oder Ähnliches ergänzen mag. Der Nachdruck ruht nicht, wie es Tholuck fälſchlich nimmt, auf πιστεύοντας, ſondern auf πάντας. Das iſt die neue und weitere Beſtimmung, daß die in Rede ſtehende Gerechtigkeit von Gott Allen zugewendet, über

Alle ausgedehnt werde, und die Univerſalität ihrer Gnade durch keinerlei religiöſe oder nationale Unterſchiede beſchränkt oder zu beſchränken ſei. Der Zuſatz πιστεύοντας enthält in ſo ferne keine Einſchränkung, als dieſer eine von Allen erfüllbare Bedingung iſt, und wurde nur im Intereſſe der Deutlichkeit und nachdrücklicheren Beſtimmtheit wiederholt. ἐπὶ πάντας fehlt zwar in ABC der armen. copt. äthiop. Verſion, und Lachmann hat es ausgelaſſen. Aber die Vulgata hat auch hier die gewichtigere Majorität der critiſchen Autoritäten, namentlich die Beiſtimmung der bei weitem meiſten Väter auf ihrer Seite. Ob aber εἰς und ἐπὶ verſchiedene Beziehungen ausdrücken, oder nur als verſtärkter Ausdruck, etwa ſtatt: „für Alle und Jeden", oder: „für Alle und abermals Alle", anzuſehen iſt? Öcumenius bezog εἰς π. auf die Juden, unter denen das Heil entſtanden, ἐπὶ π. auf die Heiden, zu denen es von Außen her gekommen. Indeß ſcheint dieſe ſubtile Diſtinction durch nichts begründet. Eben ſo muß mehr als zweifelhaft bleiben, ob der Begriff von „überfluthender Fülle" darin liege (Olsh. Tholuck). Der Context motivirt dieſe Idee mindeſtens nicht. Eher ſcheint annehmbar, daß die abſichtliche Verdoppelung die Allſeitigkeit bezeichnen ſolle, womit wir die Gnade, von Oben ausgehend, auf Alle und Einzelne ein- und übergehend, inhärent und ruhend zu denken haben. Über den Gebrauch von ἐπὶ vgl. I, 18. II, 2. 9. IV, 9. Die Vorſtellung des immanenten Einſtrömens von Oben her liegt am Nächſten. Apſtg. 2, 17 f. ꝛc. — Dieſer Weg, der des Glaubens, iſt Einer und gemeinſam für Alle; nicht, wie ſchon bemerkt, in dem Sinne, als ob, wer nur glaubt, eo ipso auch ſchon gerecht wäre, — denn der Glaube bahnt nur an, und legt den Grund; — ſondern daß Niemand vom Zutritt zu Gott, der rechtfertiget, ausgeſchloſſen iſt, der ihn hat: οὐ γάρ ἐστι διαστολή, — der Grund dieſer univerſellen Ausdehnung der rechtfertigenden Gnade. Dieſer ſelbſt aber iſt wiederum ein doppelter. Es iſt nemlich keine Urſache da, eine Aus- oder Unterſcheidung eintreten zu laſſen, weder auf Seite der Menſchen, welche ihrer bedürfen, noch auf Seite Gottes, der ſie ſpendet, wovon im Folgenden.

V. 23. Πάντες γὰρ ἥμαρτον καὶ ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ Θεοῦ,
V. 24. δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι κτε. Derſelbe

Beweggrund, auf den früher der Apoſtel die gemeinſame Verurtheilung Aller gebaut V. 19 f., kehrt hier wieder, um alle Menſchen gleichzuſtellen, wo die Manifeſtation der göttlichen Erbarmung an die Reihe kömmt. Vgl. XI, 32. Wie die Gemeinſchaft in der Verſchuldung alle Bevorzugung ausſchließt im Gerichte, ſo iſt hinwiederum die Gemeinſchaftlichkeit der Begnadigung von jeder Schranke befreit. *ὑστερεῖσθαι* bedeutet eine gewiſſe verhältnißmäßige Verkürzung gegen einen Andern, alſo einen relativen Mangel, oder ein Bedürfniß. *δόξα τοῦ Θεοῦ* muß als Genit. obj. genommen werden, und *δόξα* = *καύχησις* V. 27. oder *καύχημα*, wie IV, 2. I. Cor. 1, 29. 31., welchen Sinn *δόξα* I. Theſſ. 2, 20. Joh. 8, 50. hat. Auch darf hieher verglichen werden Joh. 5, 44. *πῶς δύνασθε ὑμεῖς πιστεῦσαι, δόξαν παρὰ ἀλλήλων λαμβάνοντες, καὶ τὴν δόξαν παρὰ τοῦ μόνου Θεοῦ οὐ ζητεῖτε.* Der Sinn aber iſt: Alle ſind zumal Sünder, und Keiner kann darum Gott gegenüber ſich brüſten, als ob er im Stande der Gerechtigkeit wäre, und zwar dieſe ſeinen eigenen Verdienſten zu verdanken hätte. Auguſtinus de Spir. et lit. c. 9. nahm *τοῦ Θεοῦ* als Genit. subj. „bedarf der Erbarmung, wodurch Gott verherrlichet wird". Ähnlich Theodoret. Anders Chryſoſtomus, welcher darunter den ehrenden Beifall verſteht, womit Gott die Gerechten auszeichnet. Allein der nächſte Zuſammenhang fordert erſtere Erklärung. Denn es folgt ſogleich: *δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι.* Das Participium hat verſchiedene Auflöſungen erfahren. Die einfachſte gibt immerhin die Cauſalverbindung mit dem Vorangehenden. Es fällt aller Selbſtruhm auf menſchlicher Seite weg, d i e w e i l oder i n d e m ſie mit Ausſchluß alles eigenen Zuthuns und Verdienſtes, ſo wie jeglichen anderen Erwerbsgrundes (vgl. Mtth. 10, 8. Apoc. 21, 6.), lediglich dem Walten der unverdienten göttlichen Erbarmung die Gerechtigkeit verdanken [a]). Eph. 2, 8 f. Was hier *δωρεὰν*, wird Tit. 3, 5. umſchrieben: *οὐκ ἐξ ἔργων, τῶν ἐν δικαιοσύνῃ, ὧν ἐποιήσαμεν ἡμεῖς, ἀλλὰ κατὰ τὸν αὐτοῦ ἔλεον ἔσωσεν ἡμᾶς*, und das Heil, mit Ausſchluß aller auf eigene Verdienſte gegründeten Anſprüche, rein von göttlicher

---

a) Concil. Trid. Sess. VI. c. 8. .... (ut) gratis autem justificari ideo dicamur, quia nihil eorum, quae justificationem praecedunt, sive fides, sive opera, ipsam justificationem promeretur.

Erbarmung hergeleitet. So fällt alſo, mit Beſeitigung jeglichen Erwerbstitels Seitens der Menſchen, die Ehre ausſchließlich auf Gott allein zurück, deſſen That das Ganze iſt. Dieſer ſo wichtige Satz erhält nun ſeine Begründung, indem er in kurzen Zügen anführt, wie Gott, ohne alle Mitwirkung des Menſchen, die ganze Veranſtaltung zur Erlöſung und Rechtfertigung unſeres Geſchlechtes getroffen und durchgeführt habe. *διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως, τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.* Den Begriff von *λυτρόν*, wovon *ἀπολύτρωσις*, definirt Origenes: Redemtio dicitur id, quod datur hostibus pro his, quos in captivitate detinent, ut eos restituant pristinae libertati. Dieſes auf Chriſtus angewendet, ſo ſagt Petrus I. Petr. 1, 18.: Scientes, quod non corruptibilibus auro vel argento redemti estis .... sed pretioso sanguine quasi agni immaculati Christi, welche Idee auch Mtth. 20, 28. I. Tim. 2, 6. niedergelegt iſt. Statt *ἀπολυτροῦν* trifft man hin und wieder auch durch *ἀγοράζειν, ἐξαγοράζειν* Gal. 3, 13.; 4, 5. I. Cor. 6, 20. II. Petr. 2, 1. Apoc. 5, 9. den chriſtlichen Lehrſatz ausgeſprochen, daß unſere Rechtfertigung eingeleitet und vermittelt worden ſei durch eine eigentliche Einlöſung unſeres Geſchlechtes, die mittels Erlegung des Löſegeldes für uns ſtatt gefunden. Die Macht aber, der es verfallen war, war nicht Eine. Unſer Geſchlecht ſtand erſtlich unter der Tyrannei der Sünde Joh. 8, 31—36. Röm. 7, 14. 23 f. Es lag ferner über Allen der Fluch und das Strafgericht Röm. 8, 10., Gal. 3, 10. 13. 23., weßhalb Jeſus zum Fluch gemacht wurde für Alle, damit, indem er auf ſich nahm, was Alle verdient, den Tod, — durch ſeinen, des Einen (ſtellvertretenden) Tod Alle befreit würden II. Cor. 5, 15. 21. Endlich ſtanden wir unter der Herrſchaft des Satans, welcher das Geſchlecht in ſeinen Abfall mitverſtrickt hatte, und durch die Sünde in ſeiner Knechtſchaft gefangen hielt. Apſtg. 26, 18. Col. 1, 13. Indeß iſt darum nach bibliſcher Lehre nicht dieſem der Löſepreis entrichtet worden, — denn ſeine Herrſchaft war nur eine uſurpirte, — ſondern Gott, deſſen Gerechtigkeit uns nicht freigeben konnte von der Schuld und Strafe, bis Genugthuung geleiſtet war. Mit dieſer und der Rückkehr des Friedens mit Gott löſte ſich von ſelbſt die Obmacht des Satans wieder auf, der nur durch Sünde herrſcht. Es ſind aber alle drei Momente in Eins

zu verſchmelzen, um den hülfeloſen Zuſtand zu bemeſſen, unter den wir rettungslos dahin gegeben waren. Zeigt ſich aber darin, wie wenig nach einmal gefallener Entſcheidung eine Selbſtbefreiung von unſerer Seite möglich war, ſo ſpringt auch in die Augen, wie dieſe unſere Erlöſung alleinige That Gottes ſei, wofür ihm Preis ſei in Ewigkeit!

V. 25—26. *Ὃν προέθετο ὁ Θεὸς ἱλαστήριον διὰ τῆς πίστεως ἐν αὐτοῦ αἵματι, εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων* V. 26. *ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ Θεοῦ, πρὸς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ ἐν τῷ νῦν καιρῷ, εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον, καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ.* Beide Verſe verbreiten ſich über die Art und Weiſe und den Zweck der Erlöſung, und liefern wichtige Beſtimmungen für die Interpretation unſers Briefes. — *Ὃν προέθετο ὁ Θεός.* Die Bedeutung von *προτίθεσθαι*, ſich vorſetzen, beſchließen, wie I, 13., mit dem Nebenbegriff der Vorherbeſtimmung, wie VIII, 28., könnte hier um ſo mehr in Anwendung kommen, als die ganze Erlöſung allenthalben als die Verwirklichung eines unvorzeitlichen Rathſchluſſes Gottes vorgeſtellt wird. Eph. 1, 9 f.; 3, 11. I. Petr. 1, 20. Nur dürfte in dieſem Falle *εἶναι* nicht leicht fehlen; daher die Bedeutung von hin- oder darſtellen, anbieten, vorzuziehen, ohne daß, was in dem Etymon liegt, der Begriff des Vorher-Beſtimmens und Ordnens ausgeſchloſſen wäre. Ähnlich X, 6. 9. — *ἱλαστήριον*, urſprünglich ein Adjectivum, repropitians, kann Maſculinum, reconcilians, propitiator, oder Neutrum propitiatorium scil. sacrificium ſeyn, analog von *σωτήριον* sacrificium pro salute, *χαριστήριον*, *καθάρσιον*, wozu urſprünglich *θῦμα*, oder *ἐπίθεμα* nach altteſtamentlichen Andeutungen mag hinzugedacht worden ſeyn. In dieſer Bedeutung kommt es ſelbſt bei Profanen, z. B. Dio Chryſoſtomus, vor. Die Vulgata hat propitiatio, und nahm es alſo = *ἱλασμός*, wie I. Joh. 2, 2.; 4, 10. (ältere Handſchriften haben propitiatorem.) Neben dieſen hat ſich ſeit Origenes, dem auch Theodoret beitritt, noch eine dritte Erklärung geltend gemacht. Die LXX überſetzten כַּפֹּרֶת, den goldenen, von den zwei Cherubim überſchatteten Deckel der Bundeslade, Exod. 25, 17 f. genannt der Gnadenſtuhl, mit *ἐπίθεμα ἱλαστήριον*,

oder bloß ἱλαστήριον. Gegen dieſen wurde am großen Verſöhnungstage vom Hohenprieſter das Blut des Farren und des Bockes je ſiebenmal geſprengt, und damit die Verſöhnung des Volkes dedicirt. So erhielt dieſer Deckel eine typiſche Beziehung zur Verſöhnung mittels des Blutes Chriſti. An ſich nun wäre die metonymiſche oder typiſche Auffaſſung dem pauliniſchen Gedankenkreiſe nicht ganz fremd; ſelbſt wenn man von Hebr. 9, 5. abſehen will, wo dieſer nemliche Gegenſtand, nur etwas ausführlicher, behandelt wird. Gleichwohl hat es wenig Anſchein, daß Paulus, und gerade hier, wo er nach ſolcher Beſtimmtheit des Ausdrucks ſtrebt, und eine ſolche Anſpielung ihm jeden Falls ſehr ferne liegt, dieſe Beziehung gebraucht haben ſoll. Uns ſcheint die erſtere und gewöhnlichſte Bedeutung dieſes Wortes propitians oder propitiator noch immer die ſicherſte. — *διὰ τῆς πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι.* Läßt abermals mehr als Eine Verbindung und Auffaſſung zu. Man kann 1) *ἐν τ. αὐτοῦ αἵμ.* verbinden mit *ἱλαστήριον* und *προέθ.* in der Art, daß die beſondere Weiſe näher beſtimmt würde, in der Gott Chriſtum zum Verſöhnungsopfer gemacht, das durch den Glauben angeeignet wird, — nemlich: in ſeinem Blute; — oder 2) die natürliche Wortfolge belaſſen, *ἐν τῷ αὐτοῦ αἵμ.* als Object von *πίστις* nehmen (was *ἐν* geſtattet); dann wäre die Abſicht, zu zeigen, wie die verſöhnende Kraft des Opfers ſubjectiv angeeignet werde, nemlich dadurch, daß man glaubt an deſſen Blut, d. h. daß dieſes zur Tilgung der Sünden gefloſſen ſei. Eine dritte noch einfachere Wortverbindung iſt die, weder *διὰ* noch *ἐν* auf *προέθετο ὁ Θ.* irgend zurückzubeziehen, ſondern beide lediglich an *ἱλαστήριον* anzuſchließen, in dem Sinne: „Welchen (Jeſum Chriſtum) Gott beſtimmt hat als den, welcher mittels des Glaubens, d. h. Jeden, der an ihn glaubt, ausſöhnt in ſeinem eigenen Blute“. So erhält *αὐτοῦ* (wenn nicht beſſer geleſen werden ſoll *αὑτοῦ*) die ſeiner auffallenden, ſicher wohl gewählten Stellung gebührende Bedeutung, und Alles fügt ſich leicht, wenn man *ἱλαστήριον* als ſubſtantivirtes Adjectivum nimmt, was es iſt. So ſchickt ſich endlich auch gut, was V, 9. folgt, und Col. 1, 14. 20. 1. Petr. 1, 2. darüber vorkömmt. — Nun folgen die weiteren Beſtimmungen über den Zweck und die Wirkungen des Erlöſungstodes Jeſu Chriſti. Die noch übrigen anderthalb Verſe ſind nicht ohne Dunkelheit, welche

eben ſo große Divergenzen in der Erklärung erzeugt hat. Wir ſtellen beſſer zuerſt die Wortabtheilung und Verbindung her, um die darnach zu haltende Erklärung ſpäter zu begründen. Es gehört zuſammen εἰς ἔνδειξιν — ἐνοχῇ τ. Θ., dann πρὸς ἔνδειξιν — πίστεως Ἰησῦ. Dieſe beiden Glieder ſind hienach durch Unterſcheidungszeichen für den Sinn wohl zu trennen. Ferner correſpondiren ſich εἰς ἔνδειξιν und πρὸς ἔνδ., eben ſo διὰ πάρεσιν und εἰς τὸ εἶναι κτε.; beide Präpoſitionen aber ſind nicht abhängig von ἔνδειξιν, ſondern von προέθετο ἱλαστ. Die Worterklärung anlangend, ſo iſt δικαιοσύνην αὐτῦ wieder wie V. 21. und I, 17. zu faſſen, — die Gerechtigkeit, im moraliſchen Sinne, welche unter einer anderen Benennung als Heiligkeit, die das Gute liebt und das Böſe haßt, Gott immanent innewohnt, durch Gnade aber auch dem Menſchen mitgetheilt wird. Übrigens liest man dem Contexte entſprechend mit der Vulgata αὐτῦ ſtatt αὑτῦ, weil Chriſtus Hauptſubject iſt. Über abweichende Anſichten weiter unten. εἰς ἔνδειξιν iſt ſo viel wie ἵνα ἐνδείξηται Eph. 2, 7., in der nemlichen Bedeutung wie oben II, 15. ἐνδείκνυσθαι, zur öffentlichen Anerkennung oder allgemeinen Kunde bringen, darlegen, vgl. II. Cor. 8, 24. I. Tim. 1, 16. — διὰ c. Acc. behält ſeine Grundbedeutung, wegen, um — willen, bei. πάρεσις, ein ἀπ. λεγ. von παριέναι, durch- oder hingehen laſſen, nachſehen, Nachſicht, Nachlaſſung oder Vergebung, wie es bei Dionyſius von Halicarn. Antiqq. L. VII. c. 37. vorkömmt und von Budäus Comment. ling. graecae nachgewieſen worden iſt. Es drückt in Verbindung mit ἀνοχῇ τ. Θ. recht anſchaulich die Idee verzeihender Nachſicht aus, ähnlich wie Apſtg. 17, 30. ὑπεριδὼν ὁ Θεὸς τῦς χρόνῦς τῆς ἀγνοίας, und hat zum reinen Gegenſatze λογίζεσθαι τὴν ἁμαρτίαν, wovon mehr zu IV, 8. προγεγονότα ἁμαρτήματα ſind nun die Übertretungen, welche in die Zeit der Unwiſſenheit und Verirrung hineinfallen, und vor (προ) der Erſcheinung des Evangeliums und der Bekehrung zum Glauben begangen worden waren; zur Zeit, ἐν τῇ ἀνοχῇ τ. Θ., da Gott in Geduld und Langmuth, ohne zu ſtrafen, den Verirrungen der Menſchen zu- und nachgeſehen, um ſie zuletzt, durch eigene Erfahrung, die eigene Erkenntniß Angeſichts der in's Ungeheuere ſich aufthürmenden Schuldmaſſe und der bis zur Widernatur ſich ſteigernden Sünde,

zu ſich ſelbſt und zur Anerkennung zu bringen, daß Niemand gerecht ſei, noch je es werden könne. Die Nachlaſſung dieſer Sünden, welche bis zum Augenblicke des Eintrittes in die Gemeinſchaft mit Gott mittels der Taufe ſich hinerſtrecken, und für welche keine weitere Genugthuung von Seiten des Menſchen gefordert wird, nennt er πάρεσις. — πρὸς ἔνδειξιν ſagt dasſelbe, was oben εἰς ἔνδειξιν; nur eine bloße Epanalepſis ſoll und darf darin, wie ſich zeigen wird, nicht angenommen werden. — ἐν τῷ νῦν καιρῷ (vgl. V. 21. νυνὶ) ſteht gegenüber der nunmehr abgelaufenen, dem Evangelium vorhergehenden Periode, parallel dem προγεγ. ἐν τῇ ἀνοχῇ τ. Θ., und bezeichnet die Periode der Gnade, die plenitudo temporis, Gal. 4, 4., die Zeit der μετανοία und ſittlichen Erneuerung der Menſchheit, wo der Sünder, der ſich bekehrt, durch das Evangelium aus dem Zuſtande der Feindſchaft Gottes und der Verdammniß enthoben, erlöſet und in die Freiheit der Kinder Gottes, in das Reich des Sohnes der Liebe übergeſetzt wird. Apſtg. 26, 20. Col. 1, 14. — εἰς τὸ εἶναι, abermals abhängig, wie ſchon geſagt, von προέθετο ἱλ. vgl. I, 20. In dem Folgenden: αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστ. Ἰ., iſt die Bedeutung von δικαιοῦν durch die logiſche Wortfügung ſchon beſtimmt. Daß es nicht heißen kann „für gerecht erklären", oder „gerechtſprechen", geht daraus hervor, daß ja nach dem Wortlaute kraft dieſer δικαίωσις dem Gläubigen τὸ δίκαιον εἶναι verliehen werden ſoll, in demſelben Sinne, wie dieſes von Gott prädicirt wird, alſo wohl nicht anders als in dem Begriffe einer inhärenten Eigenſchaft. Auch ſoll ja nach der ganzen Darſtellung darin Gottes Gerechtigkeit (als moraliſche Eigenſchaft) an den Tag hervortreten, daß er den Sünder nicht bloß mit der Nachlaſſung der Schuld begnadiget, ſondern in's Gegentheil von dem, was er vorher war, umwandelt, d. h. einen in Geſinnung und Geſittung Gerechten aus ihm macht. An dieſem ſtellt ſich die Gnade, qua recht-fertigende offen dar. Keinen anderen Sinn kann es haben, wenn V. 28. geſagt wird: πίστει δικαιοῦσθαι ἄνθρωπον, wo der Satz: durch den Glauben werde Jemand gerecht geſprochen, keinen verſtändigen Sinn gibt. Noch widerſinniger wäre die Annahme dieſer Bedeutung IV, 5. δικαιοῦντα τὸν ἀσεβῆ. Vgl. V, 19. Wir brauchen, um den pauliniſchen Sprach-

gebrauch kennen zu lernen, nur auf Tit. 3, 5—8. zu verweiſen. Hier heißt es: οὐκ ἐξ ἔργων, τῶν ἐν δικαιοσύνῃ, ὧν ἐποιήσαμεν ἡμεῖς, ἀλλὰ κατὰ τὸν αὐτοῦ ἔλεον ἔσωσεν ἡμᾶς διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματας ἁγίου, οὗ ἐξέχεεν ἐφ᾽ ἡμᾶς πλουσίως . . . ἵνα δικαιωθέντες τῇ ἐκείνου χάριτι κληρονόμοι γενώμεθα. . . Und weiter Πιστὸς ὁ λόγος καὶ περὶ τούτων βούλομαί σε διαβεβαιοῦσθαι, ἵνα φροντίζωσι καλῶν ἔργων προΐστασθαι οἱ πεπιστευκότες τῷ Θεῷ. Hier wird die durch die Gnade Jeſu Chriſti verliehene Gerechtigkeit (δικαιωθέντες) bezeichnet als Folge und Wirkung der Wiedergeburt und einer vom heiligen Geiſte im Innern vollzogenen Erneuerung oder Umwandlung, in welche, nach des Apoſtels geſchärfter Erklärung, lebensvolle Fruchtbarkeit an guten Werken einbedungen, und zur ſtrengſten Gewiſſensſache gemacht iſt. I. Petr. 1, 22 f.; 2, 1 ff. Beſſer als Chryſoſtomus können wir übrigens den Sinn von δικαιοῦν nicht beſtimmen. Wir wollen die ganze Stelle geben: τί ἐστιν ἔνδειξις τῆς δικαιοσύνης; ὥσπερ ἔνδειξις πλούτου, τὸ μὴ μόνον αὐτὸν εἶναι πλούσιον, ἀλλὰ καὶ ἑτέρους πλουσίους ποιεῖν· καὶ ζωῆς, τὸ μὴ μόνον αὐτὸν εἶναι ζῶντα, ἀλλὰ καὶ νεκροὺς ζωοποιεῖν· καὶ δυνάμεως, τὸ μὴ μόνον αὐτὸν εἶναι δυνατὸν, ἀλλὰ καὶ τοὺς ἀσθενεῖς δυναμοῦν· οὕτω καὶ δικαιοσύνης ἔνδειξις, τὸ μὴ μόνον αὐτὸν εἶναι δίκαιον, ἀλλὰ καὶ τὸ ἑτέρους ἐν ἁμαρτίαις κατασαπέντας ἐξαίφνης δικαίους ποιεῖν. τοῦτο οὖν καὶ αὐτὸς ἑρμηνεύων ἐπήγαγε, τίς ἐστιν ἔνδειξις, „τὸ εἶναι αὐτὸν . . .“ So war alſo Zweck des Kreuzopfers, in Folge davon den Menſchen gerecht zu machen, in dem Sinne, wie Gott gerecht iſt, d. h. eine von Gott ausfließende Gerechtigkeit ihm anzueignen, und zwar ſowohl als inhärente Eigenſchaft, wie auch als practiſche Willensrichtung, d. i. als Tugend, und das Jedem, der die Vorbedingung dazu, den Glauben hat.

Was nun aber Paulus ſagen will, iſt dieſes: Er hat V. 24. ſich dahin ausgeſprochen: wir würden gerechtfertiget ohne alle Zuthat von unſerer Seite, lediglich durch (unverdiente) Gnade. Den Vermittelungsweg, wie das bewerkſtelliget wurde, bezeichnet er als ἀπολύτρωσις, welche Jeſus Chriſtus, oder Gott in Jeſu Chriſto, uns bereitet habe. Nun beſchreibt er dieſen Erlöſungsweg in ſeinen einzelnen Momenten, um damit zur klaren Anſchauung

und Einſicht zu erheben, daß die darauf gegründete justificatio gratuita objective Wahrheit habe. Er läßt uns ſehen, wie allen Anforderungen darin entſprochen werde. Gott habe nemlich, lehrt er ſofort, Jeſum Chriſtum beſtimmt, daß er ſich zum Sühnopfer bringe, und die Ausſöhnung Gottes mit der Menſchheit mittels des Glaubens in ſeinem Blute bewirke, auf daß er ſo und in dieſer Weiſe Gottes Gerechtigkeit (Heiligkeit) allſeitig darlege, indem er mit ſeinem Blute das λυτρὸν zahlte, um Nachlaſſung der vordem (in der Zeit der göttlichen Nachſicht) begangenen Sünden zu vermitteln; — um ferner Gottes Gerechtigkeit in der jetzt eingetretenen Zeit in der Art darzulegen, daß er (Gott) kraft dieſes nemlichen Erlöſungsblutes den, der glaubt an Jeſum Chriſtum, gerecht mache, wie er ſelbſt gerecht iſt. — So ſteht in der That auf dieſem Gnadenwege die göttliche Gerechtigkeit in ihrem vollen Glanze da: Sie begnadiget den Sünder bezüglich des Vergangenen, ohne daß ihr etwas vergeben würde, weil Einer durch ſein Opfer die bei ihr ſtehende Gemeinſchuld Aller abgetragen, und ihr möglich gemacht hat, die Sündenmaſſe der Vorzeit zu erlaſſen; und ſie theilt ſich von da an mittels des Glaubens dem Glaubenden mit, und bereichert dieſen, den Entſündigten, aus ihrer Fülle mit heiliger und heiligender Geſinnung. Zu allem Dem aber hat der Menſch nichts ſeinerſeits beigetragen, Alles hat Gott geleiſtet und aus Gnade geſchenkt; ihm gebührt allein dafür der Preis in Ewigkeit. So hat alſo die ἀπολύτρωσις kraft des Blutes Jeſu Chriſti eine doppelte Bedeutung und Wirkung: erſtlich wirkt ſie Sündennachlaß (πάρεσις) und zweitens Heiligung (δικαίωσις). Ferner bezieht ſich ſeine Heilskraft nach rückwärts und nach vorwärts, den Zuſtand der Menſchheit in der Vergangenheit, und den von der Gegenwart an aufwärts; es erwirbt in der Eigenſchaft des λυτρόν Nachlaß der begangenen Sünden, und für die Zukunft Einſenkung der Gerechtigkeit als heiliger Willensrichtung in die Herzen der entſündigten Gläubigen. Endlich entfaltet es auch in doppelter Weiſe die göttliche Gerechtigkeit in ihrer vollen Wahrheit: einmal empfängt dieſe durch das Verſöhnungsopfer Chriſti volle Genugthuung für die ſtehende Schuld der Menſchheit; ſie hat ſich in ihrem vollen Umfange behauptet, ſie konnte erlaſſen, nachdem ſie in ſolcher Weiſe anerkannt und

befriediget war. Sie theilt ſich zweitens von nun an im N. B. ſelbſt unter Vermittelung des Glaubens an Chriſtus, der ſie uns verdient, an die Erlöſeten mit, und tritt in dem Tugendleben des Chriſten in ihrer ganzen göttlichen Schönheit in die Erſcheinung nach Außen. Somit iſt die Theſis V. 24. in ihrem vollen Sinne erläutert und begründet.

Es iſt unerquicklich, hier die Vielheit der differirenden Erklärungen, mehr noch, die Gewaltthätigkeit zu berühren, mit der man rückſichtslos die Worte und Conſtruction der Sätze mißhandelt hat. Nur der eigenen Begründung halber einiges Wenige. Man hat *δικαιοσύνη αὐτȣ͂* als Genit. subj., d. i. als göttliche Eigenſchaft genommen, und entweder einſeitig als Strafgerechtigkeit, oder gar entgegengeſetzt, wie חֶסֶד, Güte, Barmherzigkeit, gedeutet. *πάρεσις* erhielt die Bedeutung von Überſehen, Nichtahndung, und das Ganze wurde ſo erklärt: „Gott hat Chriſtum als Sühnopfer dargeſtellt, um durch ſein Leiden und ſeinen Tod zu zeigen, daß er gerecht ſei, was deßhalb bezweifelt werden konnte, weil er die Sünden der vorchriſtlichen Welt unbeſtraft gelaſſen hat". Es iſt hingegen zu bemerken, daß wohl *δικαιοσύνη* und *πάρεσις* die ihnen hier gegebene Bedeutung haben, auch iſt der andere Gedanke, daß Chriſtus der göttlichen Gerechtigkeit ſtatt unſer genuggethan habe, ganz pauliniſch, und in der Idee von Chriſtus als Verſöhnungsopfer mitausgeſprochen; allein der weitere, daß Chriſtus darum Verſöhnungsopfer geworden ſei, weil Gott die Sünden der vorchriſtlichen Welt ungeſtraft vorbeigelaſſen habe, gehört nicht in den Ideenkreis des Paulus, da ja ſchon I, 23 ff. ausführlich gegen die Heiden dargethan worden iſt, daß Gott ihre Bosheit gar nicht überſehen, ſondern wohl geſtraft habe. Auch ſtünde ſolche Anſicht nicht nur im Widerſpruche mit der Lehre anderer Apoſtel, vgl. II. Petr. 2, 5 f. Jud. 7., ſondern auch mit anderen Äußerungen des Apoſtels ſelbſt I. Cor. 10, 5 ff. und dem ganzen A. T., welches in Wort und Beiſpielen das Gegentheil davon behauptet. Auch will Paulus bloß darthun, daß und wie Gott umſonſt, aus reiner Gnade den rechtfertige, der an Chriſtus glaubt, worauf der Gedanke, daß er die Sünden der vorchriſtlichen Welt überſehen habe, keine Beziehung hat. Hieraus ergibt ſich gerade, daß

πάρεσις nur die Bedeutung von Vergebung hierorts haben könne [a]). Noch iſt zu bemerken, daß hier der dogmatiſche Satz ausgeſprochen iſt, daß nur die dem Acte der Rechtfertigung vorausgegangenen Sünden durch die rechtfertigende Gnade in der Taufe (vgl. VI, 1 ff.) vergeben werden; nicht aber ſind damit alle vergeben, welche der einmal Gerechtfertigte noch begehen kann. Es ſind zwar die Sünden, in welche der Getaufte fällt, auf denſelben Grund, und zwar dieſen einzigen, hin an ſich nachlaßbar, wie die vorausgegan-

a) In der möglichſt einſeitigen Form, im Sinne von vindicativer oder ſtrafender Gerechtigkeit, vertheidiget Tholuck (Comment. Neue Ausarb. S. 183.) dieſe ſchon ältere Auffaſſung von δικαιοσύνη. Erſt im blutigen Sühnopfer Chriſti habe dieſe, behauptet er, „ihre adäquate Offenbarung gefunden, nachdem alle früheren Offenbarungen der göttlichen ὀργή in der Heidenwelt, ſo wie auch die Strafgerichte über die jüdiſche Welt noch nicht erſchöpfend geweſen ſeien". Wir dächten, gerade dieſe Seite ſei im A. B. faſt mehr als irgend eine andere hervorgeſtellt worden. Wir ſehen ab von der Sündfluth, von Sodoms Beiſpiel, von Iſraels Schickſalen ꝛc., denen immer die Erklärung zur Seite geht, daß der ſtrafende Gott Solches verhängt, und erinnern an die unzähligen Stellen in dem Pentateuch und den Propheten, wo die vindicative Gerechtigkeit Gottes hervorgehoben wird. Ja ſo herrſchend erſcheint ſie hier, daß die häretiſche Gnoſis davon Anlaß nahm, die Urheberſchaft des A. T. dem „guten" Gott und Vater Jeſu Chriſti überhaupt abzuſprechen. Tholuck hatte alſo von der Seite her keinen Grund, εἰς ἐνδ. τ. δικαιοσ. αὐτ. darum hier in dieſem Sinne zu faſſen. Das A. T. hatte hinlänglich vorgeſorgt. Um den Begriff des Erſchöpfens handelt es ſich übrigens gar nicht. Wenn aber die proteſtantiſche Theologie dieſen Begriff der „vindicativen Gerechtigkeit", wie er klagt, verloren hat, und er wunderlicher Weiſe bei der alles Chriſtenthum deſtruirenden hegel'ſchen Schule dieſen borgen geht (S. 182.), ſo hätte er dieſe Schmach ſich erſparen können, wenn er über den Anfang der proteſtantiſchen Theologie hätte zurückgehen wollen. So ſichtlich und ſchweißtreibend die Mühe war, womit er überhaupt bei dieſer Stelle ſich herumgeſchlagen, ſo wenig wird Jemand ihm dafür Dank wiſſen. Wer mag bei dieſer einſeitigen Faſſung von δικαιοσύνη zuletzt die Begriffsconfuſion unterſchreiben, wenn Th. V. 26. εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα κτε. die ſtrafende = erlaſſende oder freiſprechende Gerechtigkeit in Einem Athemzuge ſetzt?! — Nicht minder deckt, was S. 185. beigebracht wird, ungebührliche Blößen von Th.'s theologiſchen Grundlehren auf.

genen; aber hier von dieſen zu reden, war nicht der Ort; wo er von der Gnade der Entſündigung des Sünders ſpricht, kann er nicht an das Fortſündigen des Gerechtfertigten denken wollen. Auch iſt das Verhältniß des getauften Sünders zu Gott ein etwas anderes, als des ungetauften, der die Rechtfertigungsgnade nicht abermals eingebüßt, weil noch nicht empfangen hat. Auf erſteren iſt der Begriff von πάρεσις nicht in dem nemlichen Sinne anwendbar, wie auf den letzteren. Weiteres darüber Cap. VI. — Die andere Erklärung, welche δικαιοσύνη in der Bedeutung von „Güte" nimmt, iſt darum nichtig, weil ſich für dieſe im ganzen Sprachſchatz des N. T. nicht Eine Stelle aufzeigen läßt, und überdieß der ganze ſachliche Zuſammenhang gegen dieſe Anſicht ſteht. Es müßte in dieſem Falle auch διά c. Acc. = διά c. Genit. gebraucht ſeyn, was grammatiſch unzuläßig iſt. — Eine beſondere Interpretation hat Chryſoſtomus dem Worte πάρεσις gegeben = νέκρωσις, tabes, dissolutio, die ſonſt nirgends vor-, daher auch hier nicht weiter in Betracht kommt.

V. 27—31. wird im Ganzen nichts Neues hinzugefügt; nur werden die Reſultate der vorigen Entwickelungen gezogen, in kürzere Ausdrücke formulirt, um ſie in ihrer Beſtimmtheit bei der weiteren Expoſition nach Befund zu Grunde zu legen.

V. 27. Ποῦ οὖν ἡ καύχησις; ἐξεκλείσθη. διὰ ποίου νόμου; ἔργων; οὐχὶ, ἀλλὰ διὰ νόμου πίστεως.

V. 28. λογιζόμεθα γὰρ, πίστει δικαιοῦσθαι ἄνθρωπον χωρὶς ἔργων νόμου. Die Sprache wandelt ſich mit einem Male in den Ton der Freude und des Triumphes. Der Apoſtel hat V. 24—26. endlich freigeben können, was ſein Herz namenlos entzückte. Begeiſtert von dem Anblicke ſo großer und unverdienter Gnade, die in ſolcher Weiſe dem Menſchen das Heil zurückgegeben, fragt er im Ausdruck des Sieggefühles: ποῦ οὖν ἡ καύχησις; Um das von ſelbſt ſich Ergebende des Schluſſes nachdrücklicher zu betonen, kleidet er die Concluſion in Frageform. Die Vulgata hat gloriatio tua, was außer G nur einige wenige Lateiner haben. Die Anſprache iſt ganz allgemein, doch hat er, wie Eſtius ganz richtig bemerkt, den Juden vorzugsweiſe dabei im Auge. καύχησις iſt übrigens mehr der Act, καύχημα das Object des Rühmens, wiewohl der Unterſchied nicht genau eingehalten iſt. Der Gegen-

ſtand iſt hier die Gerechtigkeit. Wenn Gott in ſolcher Weiſe, kraft des blutigen Sühnopfers des eigenen Sohnes, Nachlaſſung der Schuld gewährt, entſündiget, und das Herz durch ſeinen Geiſt erneuert, dann iſt freilich jedem menſchlichen Rühmen der Grund weggenommen. — *διὰ ποίȣ νόμȣ; κ.τ.λ.* Der *νόμος* des A. T. hat nach dem Apoſtel zwei oder, wenn man will, drei Seiten; es war gebietend, es brachte die Sünde zur Erkenntniß, es verkündete den chriſtlichen Heilsweg, V. 20, 21. IV, 3 f. So wäre *νόμος ἔργων* das Geſetz, in wie ferne es Werke vorſchreibt, *νόμος πίστεως,* welches Gerechtigkeit durch den Glauben ſuchen lehrt. Das Feſthalten am Geſetz in jener einſeitigen (und mißverſtändlichen) Auffaſſung deſſelben, behält allerdings dem Menſchen des Rühmens noch bevor (vgl. IV, 2.), während die richtig erkannte Tendenz deſſelben auf den Glauben hinleitet, der in Chriſto, ohne vorausgegangene Werke, durch reine Gnade Gottes das geſuchte findet. Von dieſer Seite her betrachtet, trägt es jeden Ruhm vom Menſchen weg auf Gott über. Man könnte aber auch unbeſchadet des Sinnes *νόμος* im weiteren Sinne als „beſtimmende Norm“ (vgl. VII, 23.), und *νόμος πίστεως* mit Chryſoſtomus als compendiöſe Bezeichnung des göttlichen Gnadenweges (*διὰ χάριτος σώζεσθαι*) auffaſſen, bloß der Parallele halber mit *νόμος ἔργων* hinzugeſetzt. Wegen des Cap. IV. Nachfolgenden dürfte aber erſtere Annahme vorzuziehen ſeyn. Denn der Apoſtel nimmt ſich V. 31. die Aufgabe, nachzuweiſen, daß das altteſtamentliche Geſetz mit dem Evangelium von der Rechtfertigung durch den Glauben völlig im Einklang ſtehe. Der Jude, will er ſagen, habe keinen Grund mehr, ſich zu rühmen; denn das, worauf er gebaut, — Geſetz und Geſetzeswerke, ſeien beſeitiget mit dem eben gezeigten Weg, der durch den Glauben zur Gerechtigkeit gelangen läßt. Die Stellung von V. 28. iſt bedingt durch die Partikel *οὖν* oder *γὰρ*, zwiſchen welchen die Autoritäten ſchwanken, ſo aber, daß ſich die Majorität auf die Seite der Vulgata neigt, die arbitramur enim überſetzt. Auch der Ideenzuſammenhang ſpricht dafür. Als Grund oder vielmehr als Erläuterung der eben ausgeſprochenen Behauptung, daß es zu Ende ſei mit der Selbſtrechtfertigung aus Werken und dem darauf gebauten Verdienſtesruhme, fügt der Apoſtel nemlich bei: *λογιζόμεθα γὰρ*, „Wir glauben nemlich Grund zu haben,

anzunehmen, daß *man* (überhaupt) gerecht werde durch Glauben, ohne Rückſicht auf Geſetzeswerke". Iſt dieſer Grundſatz richtig, ſo auch Obiges. Daß er aber richtig ſei, daß der *νόμος πίστεως*, welcher allen Selbſtruhm aufhebt, der einzige und allgemeine Heilsweg ſei, nimmt er ſich im Folgenden IV, 3. 5. 17. 23. nachzuweiſen vor[a]).

V. 29—30. *Ἢ ἰουδαίων ὁ Θεὸς μόνον; οὐχὶ καὶ ἐθνῶν; ναὶ, καὶ ἐθνῶν.*

V. 30. *ἐπείπερ εἷς ὁ Θεὸς, ὃς δικαιώσει περιτομὴν ἐκ πίστεως, καὶ ἀκροβυστίαν διὰ τῆς πίστεως.* Der Apoſtel hatte vorhin ſeinem Satze von der Rechtfertigung durch den Glauben mit „*ἄνθρωπον*" allgemeine Giltigkeit beigelegt. Darüber rechtfertiget er ſich. Er gibt ſeiner Argumentation durch die Frageform mit *ἢ* die Wendung, daß die gegentheilige Anſicht von vorneweg abgeſchnitten wird. Iſt nemlich nach der Theorie von der Rechtfertigung durch den Glauben, *Gott* es allein, der gerecht macht, und zwar aus Gnade, ſonder Geſetz und Geſetzeswerke, ſo wäre es abſurd, an eine Beſchränkung derſelben zu denken. Es liegt in der Einheit Gottes, vermöge deren er Allen, wie Alle ihm gleichmäßig angehören, daß er ſeine Gnade auch auf Alle, ohne Unterſchied der Nation, gleichmäßig ausdehnt. *ὃς δικαιώσει* (im Sinne von V. 26.). *περιτομὴν καὶ ἀκροβυστίαν* (Abstracta pro concretis [II, 26.]). Die beiden Präpoſitionen *ἐκ* und *διὰ πίστ.*, womit abwechſelnd die Beziehung des Glaubens zur Juſtification ausgedrückt wird, ſind wohl abſichtlich gewählt, wie V. 22. *εἰς* und *ἐπί*. Gibt jenes (im verſchwiegenen Gegenſatz zu *ἔργων*) den *Grund* an, von welchem aus der Jude von Gott in den Stand der Gerechtigkeit erhoben; ſo letzteres die *Vermittelung*, durch

a) Hier war es, wo Luther hinter *πίστει* ſein Wörtchen „allein" eingeſchoben hat. Der erklärende Zuſatz wäre *an ſich* nicht zu tadeln, da der Genius der deutſchen Sprache es zuläßt, ja es fordert, um nur den Gegenſatz ſcharf auszudrücken. Darüber iſt nun Luther auch nicht getadelt worden, ſondern weil er den Glauben und den Gegenſatz vom Glauben nicht nur falſch verſtanden, ſondern dieſes falſche Verſtändniß zur Grundlage ſeiner Lehre gemacht hat. *Sein* Gegenſatz vom Glauben waren nicht nur die der Rechtfertigung vorangegangenen, ſondern auch die aus ihr folgenden Werke, ſo daß alſo ſein rechtfertigender Glaube den Begriff der Liebe und der guten Werke ausſchloß.

welche der Heide ihrer theilhaft gemacht wird. Gott iſt Einer, die Rechtfertigung Eine für Alle, der Aneignungsweg Einer, gleich die Verdienſtloſigkeit Aller, Eine iſt die Sache, nur für unſere Anſchauung oder Auffaſſung der Beziehung auf das Subject wird durch die Unterſcheidung von *ἐκ* und *διὰ* eine Erleichterung gewährt.

V. 31. *Νόμον ȣ̃ν καταργȣ̃μεν διὰ τῆς πίστεως; μὴ γένοιτο· ἀλλὰ νόμον ἱστῶμεν.* Die bisherigen Gegenſätze, zwiſchen Geſetz und Glauben, konnten einer äußerlichen Anſchauung als Widerſprüche ſich darſtellen, die ſich gegenſeitig ausſchließen. Paulus fühlte dies. Es waren ihm Vorwürfe der Art bereits gemacht worden. Apſtg. 21, 21. 28. Daher verwahrt er ſich ausdrücklich gegen eine Folgerung aus ſeiner Lehre vom Glauben, als wolle er damit dem Geſetz ſeine Bedeutung rauben, während es vielmehr umgekehrt gerade hiedurch in ſeiner ganzen Wahrheit aufrecht erhalten werde. — Das alte Geſetz hat indeß verſchiedene Seiten und eben ſo viele verſchiedene Beziehungen zum N. B.. Man hat darum gefragt, von welcher es hier der Apoſtel nehme? Die Frage beantwortet ſich von ſelbſt aus dem zunächſt Folgenden. In wie ferne es rein doctrineller und prophetiſcher Natur iſt, — und dieſe Seite kehrt er zuerſt hervor, ſo findet ſich die neuteſtamentliche Heilsöconomie darin ſeinen Grundzügen nach verzeichnet, und dieſe gibt ihm nur ſeine volle Verklärung. Seine pädagogiſche Tendenz, die er im Galaterbriefe beleuchtet, geht in ihrem Ziele, — dem Glauben an Chriſtus, auf. Als Sittengeſetz endlich fällt es zwar im N. B. weg, aber nur als äußerer Buchſtabe, weil der belebende Geiſt, die gotteingegoſſene Liebe deſſen Function im Innern übernommen hat. Seine Forderungen an ſich bleiben aber in voller Kraft. VII, 3. 6. ſpricht er zwar von einem *καταργεῖσθαι ἀπὸ τȣ̃ νόμȣ*, bezeichnet aber damit nur das neue Verhältniß, welches es zu dem durch Gnade Gerechtfertigten einnimmt, der als ſolcher der Sünde abgeſtorben iſt, und, getrieben vom göttlichen Geiſte, mit Freiheit allen ſeinen Anforderungen nachlebt. Auch dieſer Ausdruck iſt darum nicht gleichbedeutend mit *καταργεῖν τὸν νόμον*. Alle dieſe verſchiedenen Beziehungen kommen der Reihe nach in Betrachtung, immer aber ſo, daß zwiſchen Glauben und Geſetz, richtig die Sache betrachtet, nicht nur kein Widerſpruch

ſich erhebt, ſondern dieſes ſeine ganze und volle Bedeutung gewinnt ſowohl in Anſehung ſeines höheren Charakters als ſeiner wahren Beſtimmung in der Geſchichte des Reiches Gottes auf Erde.

Capitel IV.

Bibliſcher Nachweis, daß der Glaube das alleinige Princip der wahren Gerechtigkeit ſei.

V. 1—25.

Im Vorigen hat Paulus den Begriff der in Chriſtus uns geſchenkten Gerechtigkeit nach ſeinen weſentlichen Momenten vorgelegt. Im Folgenden widmet er dieſen einzelnen Beſtimmungen eine angemeſſene und ausführliche Unterſuchung und Begründung, damit die Wahrheit des Evangeliums von allen Seiten her lichtvoll unſerer Einſicht ſich erſchließe. Die Expoſition iſt an ſich und zunächſt mit Rückſicht auf den jüdiſchen Standpunkt geführt, aber in ſo weit von univerſellem Intereſſe, als die apoſtoliſche Lehre die Zuſtimmung und Überzeugung Aller um ſo mehr in Anſpruch nehmen kann, wenn ſie in allſeitigſter Verzweigung mit der ganzen hiſtoriſch-dogmatiſchen Offenbarung uns entgegentritt. — Der erſte nun der oben vorgetragenen Sätze lautete: Die Gerechtigkeit komme von Gott und werde angeeignet durch den Glauben, ſo daß jedes Bauen auf Selbſtgerechtigkeit wegfalle; — der zweite aber: die Gerechtigkeit aus dem Glauben iſt für Alle ohne Unterſchied. Die eine Behauptung ſtieß ſo ſehr wie die andere, gegen die herrſchenden Vorſtellungen der Juden; und der Nachweis mußte daher aus dem A. T., hiſtoriſch und mit jener Evidenz geführt werden, welche keinem Bedenken Raum übrig ließ. Er wird nun aber auch nicht bloß aus Bibelſtellen geſchöpft, ſondern es wird auf den Anfang des Bundes zurückgegangen, und aus der Geſchichte der Stiftung und des Stifters gezeigt, daß der alte Bund mit ſeinen großen Verheißungen, deſſen Erben die Israeliten waren, auf dem Grunde des Glaubens und der Gnade hafte, und

daß weder Beſchneidung noch Geſetz eine Berechtigung auf die verheißenen Segnungen verleihen. Daraus wird weiter der Schluß gezogen, daß der jüdiſche Particularismus haltlos, und nach dem Sinne des Bundes, wie nach beſtimmten Ausſprüchen Gottes, allen Völkern der Zutritt zum Bunde der Gnade durch den Glauben geöffnet ſei.

Der Ideengang iſt dieſer: Die heilige Schrift leitet Abraham's, des Stammvaters, Gerechtigkeit ausdrücklich von Glaube und Gnade ab, ſchließt ſomit das eigene Verdienen aus V. 1—8. Dieſe Gerechtigkeit hatte Abraham, als er noch unbeſchnitten war, die Beſchneidung kann ſomit nicht die vermittelnde Urſache davon ſeyn; und zugleich erhellt daraus, daß die dem Abraham damals verheißene Nachkommenſchaft aus Gläubigen beſtehe V. 9—12. Die (jüdiſche) Annahme, als werde die Gemeinſchaft mit Abraham's Gnadenbund durch das Geſetz vermittelt und beſchränkt, ſteht mit ſich im Widerſpruch V. 13—15.; es kann mithin nur Glaube und Gnade den Weg bahnen, wenn die Verheißung erfüllt werden ſoll; wenn aber dieſes, ſo muß auch der Zutritt Allen geöffnet ſeyn, Allen durch den Glauben Gerechtigkeit möglich werden, welche die Grundbedingung, den Glauben Abraham's, haben. So verlangt es die Einheit der Offenbarung, die Unwandelbarkeit Gottes in ſeinen Veranſtaltungen und Wahrhaftigkeit in ſeinen Verheißungen V. 16—25.

V. 1. *Τί οὖν ἐροῦμεν, Ἀβραὰμ τὸν πατέρα ἡμῶν εὑρηκέναι κατὰ σάρκα;* Die Wortverbindung betreffend, ſo iſt die verſuchte Interpunction von *τί οὖν;* oder *τί οὖν ἐροῦμεν;* unzuläßig. Es findet ſich zwar dieſe Formel als vollſtändige Frage VI, 15. VI, 1. VII, 7. IX, 14., aber die grammatiſche Conſtruction iſt hier überall eine verſchiedene. Das *τί* gehört zu *εὑρηκέναι*, wohin es mit der Vulgata auch die Meiſten beziehen, und dem Fragezeichen iſt daher am Ende des Satzes ſeine Stelle zu geben. In Übereinſtimmung mit den beſten critiſchen Zeugen ACDFG und einigen Verſionen ſtellt die Vulgata *εὑρηκέναι* vor *Ἀβραάμ*, welche Ordnung auch Lachmann adoptirt hat, und mit Recht. Die andere Leſeart ſcheint nur einer unrichtigen Interpretation, welche *κατὰ σάρκα* von *πατέρα ἡμ.* wollte abgetrennt und mit *εὑρηκέναι* verbunden haben, ihre Entſtehung zu verdanken. — Niemand, ward oben geſagt, habe des Rühmens bei Gott, alles Rühmen auf den

Grund von Geſetzeswerken hin ſei ausgeſchloſſen, ohne daß übrigens das Geſetz ſelbſt damit entkräftet würde; Alles beruhe auf Glaube und Gnade. Dieſer Grundſatz forderte Nachweis und Beleuchtung. Sie wird geliefert aus der Geſchichte Abraham's ſelbſt, des gefeierten Stammvaters und erſten Stifters der Theocratie. — Um beſtimmter zu ſeyn, faßt Paulus, wie er in dieſem Briefe oft thut, die zu entwickelnde Theſis in Form einer Frage. οὖν ſteht rein illative, um das Beweisverfahren einzuleiten. Wenn in irgend einer, ſo mußte in Abraham's perſönlicher Geſchichte die vorliegende Frage ſich hiſtoriſch löſen laſſen. Er war gerecht, hatte Gottes Freundſchaft und Bündniß, die Verheißung unermeßlicher Nachkommenſchaft u. ſ. w. Alles das war ausgemacht, und die Frage nur noch die: wie und wodurch er denn zum Beſitz von allem Dem gelangt ſei? τί kann nicht bloßes Fragewort ſeyn, ſondern ſich nur auf einen der vielen eben genannten Vorzüge beziehen, welche Abraham vor Andern auszeichneten. So ſicher tritt der Apoſtel auf, daß er auffordert, irgend eine Auszeichnung des Patriarchen namhaft zu machen, welche Folge eigenen Verdienſtes wäre. εὑρηκέναι iſt hier ohne Zweifel im prägnanten Sinne zu faſſen, in dem es eine freie Bewegung, ein ſelbſtthätiges Streben nach Etwas vorausſetzt und miteinſchließt, nemlich ζητεῖν, wie X, 20. und ſynonym iſt mit καταλαμβάνειν, wovon das Correlat διώκειν IX, 30. Phil. 3, 12., oder ἐπιτυγχάνειν XI, 7. Überall liegt zu Grunde der Begriff von einem erfolgreichen Suchen oder Streben, welches erlangt, was es erzielt; — eine Bedeutung, in der es oft im N. T. vorkommt, Mtth. 7, 14. vgl. Luc. 13, 24. Mtth. 11, 29. Joh. 10, 9. Die andere von Bekommen oder Finden ohne dieſen Nebenbegriff, mehr im Sinne von Zufall oder Glück, paßt nicht in den Zuſammenhang, gibt nicht einmal einen guten oder etwas treffenden Gedanken, und rührt hauptſächlich von der etwas willkührlichen Auffaſſung von κατὰ σάρκα her. Die Appoſition τὸν πατέρα ἡμῶν iſt hier von größter Wichtigkeit. Als Stammvater (Einige haben προπάτορα) bildet er den Typus für ſein ganzes Geſchlecht, und ſeine Geſchichte iſt daher nicht bloß ganz vorzüglich geeignet, um über den vorliegenden Gegenſtand Licht zu verbreiten und zu orientiren, ſondern um ſelbſt als Anhaltspunkt in der Entſcheidung dieſer religiöſen Frage zu

dienen (vgl. V. 23.). Fällt bei ihm alle Geltenmachung von eigenen Verdienſten und Anſprüchen weg, ſo kann bei ſeinen Kindern eben ſo wenig und noch weniger davon die Rede ſeyn; hat hinwiederum dieſem Glaube und Gnade Gerechtigkeit vermittelt, ſo können die Juden nicht länger an der evangeliſchen Lehre Anſtoß nehmen, wenn dieſe für den Eintritt in den Bund der Verheißung ſich auf der nemlichen Baſis behauptet, auf welcher dieſer ſelbſt urſprünglich begründet worden iſt. — *κατὰ σάρκα* hat man irrig in neuerer Zeit gerne zu *εὑρηκέναι* gezogen, als würde damit der beſondere Zuſtand bezeichnet, in, unter, oder nach welchem das Erlangen ſtatt gefunden habe. Die Stellung im Text. rec. trug das Ihrige bei; zudem ſchien der Sinn von *εὑρηκέναι* an ſich unvollſtändig und einer ergänzenden Beſtimmung zu bedürfen; *κατὰ σάρκα* mußte ſomit dieſe, das gegenüberſtehende *ἐξ ἔργων* aber die Erklärung dazu geben. So ſchon Thomas von Aquin und Cajetan. Allein *κατὰ σάρκα εὑρίσκειν τι* iſt ſchon an und für ſich ein ſo ungewöhnlicher Ausdruck, daß ſich bei Paulus kein Analogon, viel weniger eine Parallele dafür aufbringen läßt. So häufig *σάρξ* in dieſer Formel bei Paulus erſcheint, ſo laſſen ſich doch nur zwei Grundbedeutungen dabei unterſcheiden; es bedeutet entweder die natürliche Subſtanz des Fleiſches und leibliche Abſtammung IX, 3. 5. I. Cor. 10, 18. Gal. 4, 23. 29. ꝛc., oder aber fleiſchlich beſchränkte I. Cor. 1, 26., auf Sinnengenuß gerichtete Geſinnung VIII, 5. 8. *κατὰ σάρκα ζῆν, περιπατεῖν,* II. Cor. 11, 18. *καυχᾶσθαι* cf. VII, 18. 25. Gal. 5, 13. Eph. 2, 3. ꝛc. Daß letztere Auffaſſung für unſere Stelle unangemeſſen ſei, fühlt Jedermann, iſt auch zugeſtanden. Eine dritte geeignetere dafür zu entdecken, hat Rückert nach langer Unterſuchung aufgegeben. Es bleibt daher nur die erſte übrig, welche ſich denn auch Chryſoſtomus mit den ältern Auslegern (Theodoret ausgenommen) angeeignet hat, unter den Neuern Eſtius, Ambroſ. Cathar. und die wir für die einzig richtige halten: *κατὰ σάρκα* als Einſchränkung des Begriffes *πατήρ* auf die leibliche Erzeugung und von *ἡμῶν* auf die Juden. Hat man eingewendet, Paulus nehme V. 9. den Abraham ausdrücklich als geiſtlichen Stammvater, ſo beweiſt dieß jedenfalls für uns, indem er eben darum hier V. 1. durch den beſonderen Zuſatz *κ. σάρκα* will angedeutet haben, daß *πατήρ ἡμ.*

nur in dem angezeigten engeren Sinne zu faſſen ſei. Paulus ſtellt ſich nemlich mit auf den Standpunkt des Juden, den er zu überweiſen ſich vorgeſetzt hat, legt die ſchwebende Frage (ob irgend Etwas — Gerechtigkeit, Verheißung ꝛc. eine Folge von Abraham's Verdienſten ſei?) zur Unterſuchung vor, um, wenn deren Ergebniß negativ, und zu Gunſten der apoſtoliſchen Lehre ausfallen ſollte, die gemeſſene Anwendung davon auf die vorgebliche Gerechtigkeit aus Geſetzeswerken zu machen.

V. 2. *Εἰ γὰρ Ἀβραὰμ ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη, ἔχει καύχημα· ἀλλ' ȣ̉ πρὸς τὸν Θεόν.* Unter dem *τί*, deſſen Erwerbsgrund in Frage gezogen iſt, ſteht oben an ſeine Gerechtigkeit. Darüber, daß er gerecht war, beſteht kein Zweifel; nur wie er dazu gelangt ſei, wird unterſucht, und darnach die Frage erlediget, ob er ſeine Größe aus eigenen Verdienſten gegründet habe, oder nicht. Zwei Fälle waren nun denkbar, entweder daß er ſeine Gerechtigkeit ſich ſelbſt erworben, d. h. durch ſeine Werke ſich geſchaffen habe, oder daß ſie ihm ohne dieſe durch Gnade geſchenkt worden ſei (Chryſoſt.) Den erſteren Fall als wirklich angenommen (*εἰ γὰρ*), ſo gibt Paulus von Freiem zu, daß Abraham dem zu Folge und eben darin auch Stoff zum Rühmen hatte. *καύχημα*, unterſchieden von *καύχησις* dem Acte, das Object oder der materielle Beſitz, worein der Ruhm oder der Grund zum Sich-Rühmen geſetzt wird. Etwas, wie *πρὸς ἑαυτὸν* oder *πρὸς τȣ̀ς ἀνθρώπȣς* zu suppliren, iſt nicht nöthig. Der Gedanke iſt für ſich genug beſtimmt. Außerdem conſtruirt ſich, was zur Verdeutlichung des Folgenden dient, *καυχᾶσθαι* mit *ἔμπροσθεν* I. Theſſ. 2, 19. oder *ἐνώπιον* I. Cor. 1, 29. — *ἀλλ' ȣ̉ πρὸς τὸν Θεὸν* = *ἐνώπιον τȣ͂ Θεȣ͂.* Paulus hat voriges Zugeſtändniß ohne Einſchränkung und Bedingung gemacht, um es aber ſogleich durch das andere Gegenglied des Dilemma's aufzuheben. Unwiderſprochen iſt, daß, wenn er ſich eine Gerechtigkeit durch ſich ſelbſt gegründet, er ſich rühmen durfte; aber eben ſo gewiß iſt auch, daß er „Angeſichts Gottes" durchaus Nichts hatte, was ruhmreichem Verdienſte gleich ſah. Der Beweis liegt zu Tage. Die Schrift gibt Aufſchluß:

V. 3. *Τί γὰρ ἡ γραφὴ λέγει; ἐπίστευσε δὲ Ἀβραὰμ τῷ Θεῷ, καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην.* In dieſer Stelle iſt

dem Apoſtel Alles enthalten, was er zur Löſung der Frage V. 1. in ſeinem Sinne braucht: Mangel aller Verdienſte und Anſprüche, — Rechtfertigung durch Gnade aus dem Glauben. Sie findet ſich Geneſ. 15, 5 f. im Zuſammenhange mit der Verheißung zahlreicher Nachkommenſchaft, welche Gott dem Abraham in ſeinem hohen Greiſenalter machte. In der Natur lag kein Anzeichen der Wahrſcheinlichkeit, nicht einmal ein Anſchein von Möglichkeit V. 18—20. Gleichwohl glaubte er Gott, und dieſer ſein Glaube wurde ihm zur Gerechtigkeit angerechnet. Das Citat iſt nach der LXX gehalten, während der Grundtext die active Form hat וַיַּחְשְׁבֶהָ לּוֹ צְדָקָה. Man hat in neuerer Zeit ſich viele Mühe gegeben, auszumitteln: 1) wie dieſer Glaube dem Abraham mochte von Gott zur Gerechtigkeit gerechnet werden; und 2) wie ſich daraus der allgemeine dogmatiſche Satz begründen laſſe, daß der Glaube überhaupt das Princip der wahren Gerechtigkeit ſei, da doch Abraham's und unſer Glaube in ihrem Objecte zu verſchieden ſei, um von dem einen auf den anderen einen giltigen Schluß zu ziehen? Wir erwiedern hierauf: Allerdings hat der Glaube Abraham's in dem allegirten concreten Falle die Verheißung einer zahlreichen Nachkommenſchaft zu ſeinem nächſten Gegenſtande; das verſchlägt aber weder der Bündigkeit des Argumentes etwas, noch der Natur des rechtfertigenden Glaubens. Der Apoſtel geht zunächſt nur darauf aus, zu zeigen, daß der Glaube zur Gerechtigkeit führe, dieſe aus ihm hervorgehe. Der nächſte Gegenſtand deſſelben oder der Offenbarung mag verſchieden ſeyn, ohne daß darum weder ſein Begriff oder ſein Weſen etwas Anderes würde. Daher beſchränkt ſich auch Paulus in einem und demſelben Beweiſe, wo er Abraham's Glauben rühmt, keineswegs auf dieſe Eine Stelle. Dieſer zeigte ſich mehr als Ein Mal. Gleich unten V. 29. verweist er auf Geneſ. 17, 17. die Ankündigung von Iſaak's Geburt; Gal. 3, 8. auf Geneſ. 12, 3. die Verheißung des Völkerſegens; man vergleiche noch Gal. 3, 16. mit Geneſ. 22, 18., Hebr. 11, 8 ff. mit Geneſ. 12, 1. Es war bei dem angeführten Anlaß weder das erſte Mal, noch vorzugsweiſe, noch weniger allein, daß Abraham ſeinen Glauben bewährte; daß er aber dennoch vor vielen anderen ſachlich ihm zweckmäßigen Stellen gerade dieſe aushebt, davon läßt

ſich der Grund ſehr leicht angeben. Es iſt ihm um eine ſolche zu thun, welche die fragliche Idee möglichſt kurz und bündig, wie es Beweisſtellen immer ſollen, zugleich aber auch klar und unzweideutig ausdrückte. Nun iſt eben hier, und nur hier, bei dieſem Glaubensacte Geneſ. 15, 6., von der Schrift angemerkt: καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην, — eine Formel, welche, wie die andere I, 17. aus Habakuk, im einfachen Worte Alles enthielt und darſtellte, was er wollte, daß nemlich Glaube und Gnade es war, wodurch Abraham gerecht und gottgefällig wurde. So viel ſagt die Bibelſtelle aus, und mehr will Paulus vor der Hand daraus nicht beweiſen. Was den zweiten Punkt betrifft, ſo liegt die Antwort zum Theil ſchon in dem eben Geſagten, zum Theil können wir noch Folgendes hinzufügen. Der Glaube an Gott, ſagt Paulus, führe zur Gerechtigkeit. Man könnte alſo ſagen, Abraham's Glaube war Fides implicita, ſchloß Alles in ſich, was Gottes Offenbarung an ihn umfaßte; und wenn mithin die Verheißung von der Nachkommenſchaft und dem Völkerſegen, Geneſ. 12, 3.; 22, 18. ſo gewiß auch den Vermittler und Segenbringer; Gal. 3, 16., und Joh. 8, 56. ſetzt dieß außer Zweifel. Er bezog ſich alſo auf die Perſon des Erlöſers, welcher den Fluch durch den Segen aufheben würde. Es läge ſomit die Einheit von Abraham's und unſerm Glauben ſo ferne nicht. Allein wir brauchen für unſern Zweck nicht einmal ſo weit auszuholen. Die Stelle der Schrift ſagt nur: Abraham wurde von Gott gerecht erachtet; und der Grund davon war nicht ſeine Umgebenheit von eigenem Verdienſt, ſondern ſein Glaube, in welchem er mit zweifelloſer Entſchiedenheit für wahr hielt, was ihm Gott immer offenbarte, und befolgte, was er ihm gebot, wenn es auch die natürliche Einſicht weit überſtieg, oder, wie zuweilen (Geneſ. 12, 1.; 22, 1 ff.), das Herz einer ſchweren Probe unterſtellte. Vgl. V. 17 ff. Auf dieſe vollkommene Hingebung ſeiner ſelbſt gegen Gott iſt alles Gewicht gelegt. Aus ihm entſproß nach Paulus die Gerechtigkeit Abraham's, welche Gottes Lob und Anerkennung erhielt. Dieſer Grund iſt aber im Ganzen derſelbe bei uns wie bei Abraham, und darum wird uns in keinem anderen Sinne als ihm Gerechtigkeit von Gott zugerechnet. So viel zum Voraus und im Allgemeinen. Die weitere Ausführung gehört theils zu ἐλογίσθη V. 5., theils zu V. 23., wo über die

formale Einheit des Glaubens Abraham's mit dem unſrigen ausführlicher geſprochen wird. Die Antwort auf die erſte Frage weiter unten.

V. 4—5. *Τῷ δὲ ἐργαζομένῳ ὁ μισθὸς ὀ λογίζεται κατὰ χάριν, ἀλλὰ κατὰ ὀφείλημα.*

V. 5. *τῷ δὲ μὴ ἐργαζομένῳ, πιστεύοντι δὲ ἐπὶ τὸν δικαιῦντα τὸν ἀσεβῆ, λογίζεται ἡ πίστις αὐτῦ εἰς δικαιοσύνην.* Wir haben in dieſen beiden Verſen das Reſultat einer exegetiſchen Analyſe des Sensus implicitus von Geneſ. 15, 5. vor uns. Das erſte *δὲ* ſoll die Explication ein- und fortleiten. Die Hauptbegriffe, auf deren richtige Entwickelung alles Gewicht gelegt wird, ſind theils im Vorigen ſchon enthalten *λογίζεσθαι* und *πιστεύειν*, theils werden ſie als Gegenſätze und Correlata wie *ἐργάζεσθαι* und *μισθός*, *χάρις* und *ὀφείλημα* erſt eingeführt. Den Hauptgegenſatz bilden *πιστεύων* und *ἐργαζόμενος*. Letzteres gleichbedeutend mit *ἔργα ποιῶν* Joh. 6, 27 ff. wurde in neuerer Zeit oft für einen eigenthümlichen Terminus angeſehen, welchen Paulus für dieſe oft behandelte Materie von Geſetzeswerken ſich gebildet. Läßt ſich nun auch nicht leugnen, daß dieſes der richtige Sinn ſei, ſo iſt doch eben ſo wenig Grund vorhanden, vom gewöhnlichen Sprachgebrauch des Wortes abzugehen. Paulus legt, der größeren Gründlichkeit halber, einen ganz allgemeinen Grundſatz unter, um zu dem Reſultate zu gelangen, daß, wenn dem Abraham, laut der Schrift, ſein Glaube zur Gerechtigkeit gerechnet wurde, eben damit indirect ausgeſprochen ſei, dieſe ſei ſomit Geſchenk der Gnade, nicht Frucht und Wirkung ſeiner eigenen Verdienſte. Der Beweis aber iſt dieſer: Der Arbeit entſpricht überall das Verdienſt, dem Verdienſt aber Lohn (*μισθός*), als die durch die aufgewendete Mühe abverdiente Vergütung oder vertragsmäßige Gegenleiſtung an den *ἐργαζόμενος*, worauf dieſem ein eben ſo unbeſtrittenes Recht zuſteht, als dem Lohnherrn die Schuldigkeit zur Entrichtung obliegt. Hier waltet nur das ſtrenge Verhältniß von Recht und Pflicht; an Gnade, die dort anfängt, wo das Recht nimmer fordern kann, eine Pflicht zu geben, nicht bindet, kann hier kein Gedanke ſeyn. Bei dem, der aus eigenen, den Geſetzes-Werken, ſeine Gerechtigkeit ſich erbauen will, verhält ſich's nicht anders. Ihm käme der von Gott zu verabreichende Lohn in Betracht (*λογίζεται*) als ſchuldige Vergeltung (*κατὰ*

ὀφείλημα), keineswegs aber als Geſchenk der Gnade (κατὰ χάριν), welche ohne vorgängiges Verdienſt das verleiht, worauf dem Empfänger kein Forderungsrecht zuſteht. — Dieſes vorausgeſetzt und zugeſtanden, ſo iſt auch die andere V. 5. niedergelegte Schlußfolgerung unausweichlich. Wo nemlich kein ἐργάζεσθαι im bezeichneten Sinne Statt findet, mithin auch kein Geltenmachen von ſelbſterworbener Gerechtigkeit, ſondern vielmehr Mangel alles Selbſtverdienſtes, aller poſitiven Gerechtigkeit, und, was nur die Kehrſeite davon iſt, das Bewußtſeyn der eigenen Sündhaftigkeit und Unwürdigkeit Gott gegenüber, vorhanden; dagegen aber der Glaube lebendig iſt, der, das eigene Unvermögen fühlend und erkennend, von und für ſich nichts hoffend, zu Dem flüchtet, welcher von dieſem Zuſtande erledigen, d. i. den Sünder zum Gerechten umſchaffen kann, welcher mithin Gott allein die Ehre gibt; — da wird dieſer ſo beſtellte Glaube als Geſetzeserfüllung in Rechnung gebracht, d. i. „zur Gerechtigkeit von Gott angerechnet“. Hier alſo, wo alle Anſprüche fallen, tritt die Gnade vermittelnd auf, und nimmt und rechnet dieſen Glauben für Gerechtigkeit. So viel über den Sinn, welchen Paulus für ſeinen Zweck aus Geneſ. 15, 5. eruirt. Nun zur Betrachtung des Einzelnen. Bemerkenswerth iſt vor Allem, daß μὴ ἐργαζόμενος, Einer, der nicht auf eigene Werke hält, correſpondirt mit ἀσεβής (dieſes letztere ſynonym mit ἄδικος und ἁμαρτωλός vgl. V, 6. 8.); liegt erſterem das Bewußtſeyn des Unvermögens zu Grunde, aus ſich gut und gerecht zu werden, ſo in letzterem der Begriff verſchuldeter Gottmißfälligkeit, die nur durch Gott gehoben werden kann. Wohl hauptſächlich darum iſt es mit δικαιῶν verbunden, welches, wie ſchon zu III, 26. gezeigt ward, und unten zu V. 25. werden wird, „Gerechtmachung“ im ſtrengen Sinne durch Neuſchaffung des Herzens, durch Mittheilung des göttlichen Geiſtes bezeichnet. — Ferner kommt in Betracht der Gegenſatz ἐργάζεσθαι und πιστεύειν. Man ſieht hier deutlich, daß, wenn Paulus bisher den Werken rechtfertigende Kraft abgeſprochen, er dabei immer ſolche Werke im Auge hatte, welche des Glaubensgrundes entbehren. Hinwiederum ſieht man eben hieraus, daß er Werke, welche aus dem Glauben hervorgehen und als deſſen Entwickelungen zu betrachten ſind, nicht gemeint haben könne, weil dieſe zum Glauben, als ihrem Grunde, unmöglich

im Gegenſatz gedacht werden könnten. — Vorzügliches Gewicht iſt auf λογίζεσθαι gelegt, in Anſatz oder Rechnung bringen, zu Guten ſchreiben, welchen Ausdruck er im Folgenden VV. 6. 11. wiederholt, und VV. 22. 24. ſogar für ſich allein ſtehend gebraucht, — ein Beweis, wie angemeſſen er der Sache ſei, und wie adäquat er die fragliche Idee ihm ausdrücke. Der Sinn iſt hier wie anderwärts kein anderer, als: der (beſprochene) Glaube des Menſchen werde ihm, wie der Anfang mit Einſchluß alles deſſen, was daraus folgt, als Inbegriff von Geſetzeserfüllung von Gott angeſetzt oder aufgerechnet; was, da dieſe der Vorausſetzung nach noch nicht actu vorhanden, ſondern in jenem Momente (primae justificationis) noch implicirt iſt, nur Wirkung der göttlichen Gnade ſeyn kann. Das Zurechnen des Glaubens begreift alſo folgende Momente in ſich: a) daß der Glaubende vor dem Eintritt in die Gnade Gerechtigkeit weder habe, noch ſich geben, noch ſie fordern könne (er bedürfte ſonſt keiner gnädigen Zurechnung); b) daß er ſich ſomit im Stande der Ungerechtigkeit befinde, aus der nur Gott befreien kann; c) daß, wenn Gott ihn in den Stand der Gerechtigkeit verſetzt, dieſe Gerechtigkeit keine errungene, ſondern verliehene, keine ſchuldige, ſondern geſchenkte ſei. Nun wurde er dem Abraham zur Gerechtigkeit angerechnet, mithin iſt auch er unter dieſen Bedingungen, d. i. durch Glaube und Gnade, zur Gerechtigkeit gelangt, welche die Schrift ihm beilegt; und damit iſt die Frage V. 1. erlediget. — Hiemit ſind wir bei der dritten, ſo wichtigen Unterſuchung angelangt, über die Natur des Glaubens, von dem geſagt wird, daß er zur Gerechtigkeit angerechnet werde. Offenbar faßt ihn der Apoſtel, um von hier auszugehen, als einen religiöſen Act, und zwar mit der näheren Beſtimmung, daß er von Gott einer completen Geſetzeserfüllung gleichgeſetzt werde, alſo dieſe repräſentire. Dieſes gibt uns einen Anhaltspunkt, um die eigenthümliche Beſchaffenheit dieſes Glaubens zu ermitteln und zu definiren. Daß hier πίστις metonymiſch für Alles ſtehe, was daraus hervorgeht, ergibt ſich 1) aus den folgenden Pſalmenſtellen, in denen ſich ein völlig umgewandeltes Gemüth ausſpricht, welches die Sünde im Rücken, und den Weg der Gerechtigkeit ergriffen hat. 2) Die Bedeutung eines bloßen Fürwahrhaltens ſchickt ſich weder zu ἐπί, noch, wie ſich zeigen

wird, zu λογίζεσθαι εἰς δικ. 3) ergibt ſich dieſes daraus, daß nicht geſagt wird, ἐκ oder διὰ πιστ. werde der Menſch gerecht, ſondern die πίστις ſelbſt werde ihm zur Gerechtigkeit angerechnet. In den erſteren Formeln erſcheint der Glaube im erſten Moment und in der Bewegung begriffen, um von der unterſten Stufe, dem erſten Keime an, zum Vollkommenen aufzuſteigen; in der zweiten dagegen vollendet in den aus ihm hervorgehenden Werken, und die ἔργα ἀγαθά in ſeiner Entwickelung implicite umfaſſend. So erläutert Jac. 2, 22. die Ausdrücke: ἡ πίστις συνήργει τοῖς ἔργοις αὐτοῦ (Ἀβραάμ) καὶ ἐκ τῶν ἔργων ἡ πίστις ἐτελειώθη. Eben ſo Clemens v. R. I. Cor. c. 31. Τίνος χάριν ηὐλογήθη ὁ πατὴρ ἡμῶν Ἀβραάμ; οὐχὶ δικαιοσύνην καὶ ἀλήθειαν διὰ πίστεως ποιήσας; Ibid. c. 10. Wir werden weiter unten Gelegenheit haben, zu beobachten, daß der Apoſtel keinen anderen Glauben, oder Glauben in keinem anderen Sinne hier denke, als er Hebr. 11, 1. definirt iſt, wo die aus ihm erblühenden Werke heiliger Geſinnung nicht aus-, ſondern recht eigentlich in ſein Weſen miteingeſchloſſen werden. Ein durch und durch ſteriles Glauben, welches nicht dieſer reichgefüllte, ſondern vielmehr ein in ſich abgeſtorbener Fruchtkern wäre, konnte in der Vorſtellung des Apoſtels ſo wenig als Gerechtigkeit aufgerechnet werden, als es in unſere Vorſtellung eingeht, wie ein Glaube der Art ein ſittlich vollendetes Leben irgend repräſentiren könne. Am beſtimmteſten aber leuchtet dieſes ein aus V. 22. Nachdem Paulus vorher den Glauben des Patriarchen nach Höhe und Umfang gezeichnet, ſchließt er: διὸ καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην, womit deutlich genug ausgeſprochen iſt, daß er darum, weil er alle geiſtigen Potenzen in ſo ausgezeichneter Weiſe umfaßt, durchdrungen und ſein Leben nach göttlichem Typus geformt hat, darum als die ganze Geſetzeserfüllung in ſich tragend aufgenommen, als Gerechtigkeit ihm angeſchrieben wurde. Gerade auf dieſen Schluß ſeiner Deduction blickt er auch hier ſchon hin, um von dem Reſultate dieſer exegetiſchen Beweisführung auf unſere Verhältniſſe die gemeſſene Anwendung zu machen. Man vergleiche nur V. 5. mit V. 24., um das Zuſammenhängende der Argumentation daraus zu erſehen.

Anders nun aber betrachteten die Reformatoren und prote-

ſtantiſchen Exegeten die Stelle. Sie nahmen *πίστις ἐλογίσθη* ſo: „Gott rechne das Vertrauen (*πίστις*) des Individuums, daß ihm in Chriſto die Sünden vergeben ſeien, als vollkommene Geſetzes-erfüllung an, obſchon dieſes (der Menſch) noch in Sünde ſei, und auch in Zukunft das Geſetz nicht erfülle". Sie begriffen daher unter *πίστις* die *ἀγάπη* und ihre Erzeugniſſe nicht mit. Von der unverzeihlichen Verwechslung der *ἔργα νόμου* und *ἔργα ἀγαθά* braucht hier nicht nochmal geſprochen zu werden. Neuere haben dieſe die pauliniſche Lehre deſtruirende Interpretation einigermaßen gemildert; aber außer Rückert hat noch Olshauſen z. d. St. die Begriffe von *δικαιῶσθαι* und *λογίζεσθαι εἰς δικ.* ſachlich getrennt, und *λογίζεσθαι* erklärt: „Was Jemanden angerechnet wird, das hat er nicht (Röm. 2, 26. *ἀκροβυστία εἰς περιτομὴν λογίζεται*), wird aber angeſehen und behandelt, als wäre er es". Und: „in der Verkündigung des Meſſias wird ihm (dem Sünder) verheißen, daß ſie (die Gerechtigkeit außer ihm) durch deſſen Werk auch für ihn eine innere werden ſoll; dieſe Verkündigung ergreift er im Glauben, und obgleich nun noch ſündhaft und von der *δικαιοσύνη* entfernt, wird ihm der Glaube an das Äußere und Künftige als Gerechtigkeit angerechnet, d. h. er wird behandelt als ein Gerechter, ſomit in Gnaden Stehender". Wir wollen nicht abermals hervorkehren, was die katholiſchen Theologen ſchon längſt und von jeher gegen dieſe mechaniſche, bei Gott undenkbare Zurechnung einer äußeren, dem Menſchen innerlich vor der Hand durchaus fremden Gerechtigkeit entgegengeſtellt worden iſt; wollen auch nicht weiter die Conſequenzen verfolgen, wonach ein ſo Gerechtfertigter lange ein ziemliches Maaß von Laſterhaftigkeit mittels ſeines Glaubens mit ſeiner außer ihm ſtehenden Gerechtigkeit vereinbaren könnte, ohne daß der Begriff „Schuld" auf ſeine Handlungsweiſe Anwendung fände; — wir bemerken nur, daß dieſe proteſtantiſche Interpretation durch unſere Stelle ſelbſt auf das Beſtimmteſte zurückgewieſen werde. Dem Abraham ward ſein Glaube zur Gerechtigkeit gerechnet: wo, wann, in welchem Momente war dem Stammvater und Typus aller durch den Glauben Gerechten, dieſe Gerechtigkeit eine äußere, zeitlich ſogar ihm ferne ſtehende („künftige")? War nicht ſein ganzes Leben, ſo weit es die Schrift beſchreibt, ein ununterbrochenes Auswirken ſeines

Glaubens, eine fortlaufende Bethätigung deſſelben in Werken der Gerechtigkeit? Wann war die Glaubensgerechtigkeit, die eine ihm zugerechnete genannt wird, eine ihm fremde, ferne, äußere, und nicht vielmehr ſein innerſtes Leben? Und wenn Paulus Abraham's Geſchichte hier und im Folgenden (vgl. beſonders V. 23 f.) als Grundtypus aufſtellt, wie, wodurch und in welchem Sinne die Gerechtigkeit einem jeden ſeiner Söhne zugeeignet werde: wie kann eine ſo principiell unterſchiedene Art der Rechtfertigung zwiſchen dort und hier ſtatuirt, und dem Paulus das gerade Gegentheil von dem, was er lehrt und beweiſt, unterſchoben werden? — Doch dieſe Erklärung hält ſich nicht einmal an den Begriff von λογίζεσθαι. Mit Recht hat ſchon Chryſoſtomus z. d. St. bemerkt: λογίζεσθαι ſupponire eine gewiſſe, vom Menſchen ausgehende Leiſtung (die darum aber noch nicht nothwendig die Eigenſchaft eines Verdienſtes hat), welche das Object der Zurechnung bildet, und durch Gnade für das Übrige hingenommen wird, — hier der Glaube: τῷ πιστεύοντι, ſind ſeine Worte, λογίζεται. ὀυκ ἂν δὲ ἐλογίσθη, εἰ μὴ καὶ αὐτός τι εἰσήνεγκεν. Der klare Wortlaut: ἡ πίστις λογίζεται κτε. läßt keine andere Erklärung zu. Nach der proteſtantiſchen Auffaſſung Olsh. hingegen bleibt die πίστις nicht Object, welches, ſondern wird der Grund, um deſſen willen die äußere Gerechtigkeit ihm ſoll zu Gute geſchrieben, oder, wie ſie es ausdrücken, der Sünder als ſolcher für einen Gerechten ſoll von Gott angeſehen und behandelt werden. So iſt alſo dieſe Erklärung ſelbſt logiſch wie grammatiſch unhaltbar. Endlich beweist auch die von Olshauſen angeführte Stelle II, 26. für's gerade Gegentheil. Die ἀκροβυστία, von der Paulus behauptet, ſie werde εἰς περιτομήν von Gott angerechnet werden, d. h. jener περιτομή, welche Gottes Lob und Beifall hat (II, 29.), beſchreibt er unmittelbar vorher als ἡ τὸν νόμον τελῶσα. Eben hierin beſteht nemlich, verſichert er, das Weſen und die wahre Bedeutung der Beſchneidung. Wenn nun aber der Heide unter der Bedingung für einen Beſchnittenen von Gott angenommen wird (λογίζεται), daß er der Beſchneidung Weſen und Bedeutung in ſich habe; wie mag man in aller Welt da λογίζεται ἡ ἀκροβ. εἰς περιτομήν ſo verſtehen, als werde etwas ihm Äußeres, Fremdes, zur Zeit noch ferne Stehendes, etwa eine circumcisio extra eum,

durch gnädige Zurechnung in eine perſönliche Beziehung zu ihm geſetzt? Sagt doch der Apoſtel unmittelbar darauf (II, 29.), die Beſchneidung im Sinne Gottes ſei ihrem Weſen nach nicht körperlicher, ſondern geiſtiger Natur; er kann mit jenem *ἀκροβυστία νόμον τελῶσα κτε.* alſo wohl nichts Anderes ſagen wollen, als: Ein Unbeſchnittener, in deſſen Geſinnung das göttliche Geſetz ſeinen lebendigen Ausdruck gefunden, gelte Angeſichts Gottes als Beſchnittener, aber nicht bloß putative, ſondern weil er es im geiſtigen, d. i. im Sinne Gottes wirklich iſt. Die Anwendung davon auf den Glauben ergibt ſich von ſelbſt. Der im Glauben Stehende gilt in Gottes Augen als Gerechter, nicht bloß putative, ſondern weil der (lebendige) Glaube alle Bedingungen, ein heiliges Leben aus ſich zu erzeugen, in ſich vereint, und ſeiner Natur nach eine durchgreifende Ineinsbildung der Geſinnung in den göttlichen Willen hervorbringt, d. h. gerecht macht. Vgl. die Erklärung I. Joh. 3, 7. — Die Richtigkeit dieſer Interpretation wird hiſtoriſch an Abraham's Glauben, dem allgemeinen Typus des Rechtfertigungsglaubens, unten V. 17—22. bis zur Evidenz ſich erproben. — So viel zur Vertheidigung der katholiſchen Auffaſſungsweiſe. Wir kehren nun zu unſerm Texte wieder zurück.

V. 6. *Καθάπερ καὶ Δαυὶδ λέγει τὸν μακαρισμὸν τῶ ἀνθρώπω, ᾧ ὁ Θεὸς λογίζεται δικαιοσύνην χωρὶς ἔργων.* Was Paulus aus Geneſ. 15, 6. mittels Exegeſe und Schlußfolgerung eruirt hat, läßt er nun durch andere Bibelſtellen beſtätigen, welche den fraglichen Lehrſatz nach ſeinem erſten und unmittelbaren Wortſinn ausdrücken. Daß er auf David ſich beruft, und wider Gewohnheit dieſen mit Namen anführt, geſchieht wohl nicht ohne Abſicht. Auch er gehört zu den Lieblingen Gottes; und die Schrift läßt es nicht an ruhmvollen Zeugniſſen ſeiner Gerechtigkeit und des göttlichen Beifalls ermangeln. Sein Ausſpruch iſt daher vielbeweiſend. — Der Gegenſtand des Beweiſes iſt indeß, gegen das Vorige gehalten, mehr beſchränkt. Nur Ein Glied des vorigen Satzes will er aus ſeinen Worten erhärten, das nemlich: daß nach göttlicher Offenbarung die Gerechtigkeit nicht aus eigenem Thun und Verdienſt erwachſe, ſondern von Gott durch Gnade verliehen werde. — Schon Chryſoſtomus bemerkt aber zu *μακαρισμός*, daß die Stelle auf den erſten Anblick nicht beweiſend

ſcheine, indem die Schrift nur ſagt: *μακάριοι*, nicht aber *δίκαιοι*, *ὧν κτε.* Allein in *μακάριος* liegt, wie er treffend fortfährt, eine Gradation, welche, was *δίκαιος* ausdrückt, unter ſich begreift. Die Schrift preist Niemand glücklich, als den, welcher ſich Gottes Huld zu erfreuen hat; dieſe aber wendet ſich Keinem zu, als dem, an welchem er Wohlgefallen hat; dieſes aber ruht nur allein auf dem, welcher in Einheit und Gleichförmigkeit der Geſinnung mit ihm ſteht und lebt, d. i. dem Gerechten. So iſt alſo in dem davidiſchen *μακαρισμός* das Zeugniß der Gottgefälligkeit und der Gerechtigkeit miteingeſchloſſen, und der Ausdruck beſagt nur in ſo weit mehr, als gefordert wird, als hiemit dem, der nicht durch ſich oder ſeine Werke gerecht iſt, ſondern bloß durch Begnadigung, jene Seligkeit zugeſichert erſcheint, welche ſonſt von vollkommener Geſetzeserfüllung abhängig gemacht iſt.

V. 7. *Μακάριοι, ὧν ἀφέθησαν αἱ ἀνομίαι καὶ ὧν ἐπεκαλύφθησαν αἱ ἁμαρτίαι.*

V. 8. *μακάριος ὁ ἀνήρ, ᾧ ὀ μὴ λογίσηται κύριος ἁμαρτίαν.* Das geſchichtliche Subſtrat dieſes Bußpſalmes 31, 1 f. bildet David's Reue und Begnadigung nach dem Doppelverbrechen II. Kön. 12, 1 ff. Beides hat hier ſeinen Ausdruck gefunden, — das Bewußtſeyn der Schuld und der Befreiung davon durch Gnade. *ἀνομία*, פֶּשַׁע, jede gegen ein göttliches Gebot gerichtete Handlung, welche den Menſchen zum Schuldner macht, ſo daß ihm nur die Wahl bleibt zwiſchen Abtragung oder peinlicher Exaction, wenn nicht freiwilliger Nachlaß vermittelnd eintritt von Seiten des Berechtigten. Man vergleiche über dieſe Verhältniſſe die Parabel Mtth. 18, 23—35. Luc. 12, 58 f. *ἀφιέναι* (wofür Pſ. 32, 1. נשׂא), eigentlich loslaſſen, die Erſtattung der Schuld fahren laſſen, d. i. vergeben, enthält eigentlich zwei Momente, — erſtlich die Erlaſſung der haftenden Schuld Mtth. 18, 25. 27.; 6, 12., zweitens der verwirkten Strafe Mtth. 18, 25. 34. Luc. 12, 59. Mr. 3, 29. Da aber Sünde, Schuld und Strafe Correlata ſind, ſo implicirt die Aufhebung der letzteren, die vorgängige Beſeitigung des cauſalen Grundes, nemlich der Sünde. Wo dieſe von dem Willen noch nicht abgelöst und aus der Geſinnung verſchwunden iſt, da iſt eine *ἄφεσις* nicht möglich, noch denkbar. Daher im Evangelio

überall die innere und gründliche Losſagung von der Sünde durch Bekehrung (*μετανοία*) bedungen wird, um der Nachlaſſung fähig und theilhaft zu werden, Mtth. 3, 2. 6. Luc. 17, 3. 4., beſonders Apſtg. 8, 22. Nicht die in der Geſinnung noch lebende, ſondern die im Herzen aufgegebene, verlaſſene Sünde wird nachgelaſſen oder vergeben. — *καὶ ὧν ἐπεκαλύφθησαν*, hebr. כְּסוּי; der Ausdruck iſt anthropopathiſch. *ἐπικαλύπτειν* bedeutet zunächſt, etwas ſo auf oder um ein Anderes legen, daß dieſes von jenem umhüllt, der Wahrnehmung entzogen, für das Auge ſo viel als nicht daſeyend gemacht wird. Auf geiſtige Verhältniſſe übergetragen, heißt es: einen Zuſtand durch einen anderen verdrängen, was, weil hier von einem örtlichen Vor- oder Übereinander nicht die Rede ſeyn kann, ſo viel iſt, als: einen Zuſtand durch einen anderen aufhören machen. I. Petr. 4, 8. *πρὸ πάντων δὲ τὴν εἰς ἑαυτοὺς ἀγάπην ἐκτενῆ ἔχοντες, ὅτι ἡ ἀγάπη καλύψει πλῆθος ἁμαρτιῶν*, kann wohl nicht ſo zu verſtehen ſeyn, als ob die Liebe die frühere, zur Zeit noch vorhandene Selbſtſucht bloß zudecke. Die Liebe treibt dieſe vielmehr aus, und macht ſie verſchwinden. Ähnlich Luc. 7, 47. *ἀφέωνται αἱ ἁμαρτίαι αὐτῆς, αἱ πολλαί, ὅτι ἠγάπησε πολύ.* Die bereits eingetretene Liebe, alſo ein mit der ſündhaften Richtung unvereinbarer Zuſtand, wird als Grund bezeichnet, warum ihr die Sünden vergeben werden. Die Liebe hatte ſelbe im Willen bereits ausgemerzt. V. 50. folgt endlich noch: *ἡ πίστις σου σέσωκέ σε, πορεύου εἰς εἰρήνην*, woraus erſichtlich iſt, daß **der in Liebe vollendete Glaube** es war, wodurch ſie Nachlaſſung, Heil und Frieden gefunden hat. Dieſer bildet ſomit die ſubjective Grundlage der Rechtfertigung [a]). — Es bedarf kaum der Erinnerung,

---

a) Wir können nicht umhin, eine Stelle aus Clemens v. R. I. Cor. c. 50. hieher zu ſetzen, und zwar um ſo mehr, als ſie nicht bloß denſelben Gegenſtand, ſondern, wie es ſcheint, ſogar mit einiger Beziehung auf unſere Stelle behandelt: *Μακάριοί ἐσμεν, εἰ τὰ προστάγματα τοῦ Θεοῦ ἐποιοῦμεν ἐν ὁμονοίᾳ ἀγάπης, εἰς τὸ ἀφεθῆναι ἡμῖν δι' ἀγάπης τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν· γέγραπται γάρ· μακάριοι, ὧν ἀφέθησαν κτε.* (Ps. XXXI, 1. 2.). *Οὗτος ὁ μακαρισμὸς ἐγένετο ἐπὶ τοὺς ἐκλελεγμένους ὑπὸ τοῦ Θεοῦ διὰ Ἰ. Χρ. τοῦ κυρίου ἡμῶν.*

wie verkehrt es ſei, wenn proteſtantiſche Theologen aus dieſer und ähnlichen Stellen den Beweis führen wollen, daß Gott durch die Rechtfertigung die noch vorhandene Sünde vergebe, ſie nur vor ſeinen Augen bedecke, von ihr wegſehe. Wo immer im Evangelium dem Glauben Heilkraft zugeſchrieben wird, wird die vollkommene Geſundung des kranken Organs mitbezeugt. Der Schluß von dieſer auf die Natur der geiſtigen Heilung iſt um ſo mehr erlaubt, als Mtth. 9, 2. 6. von Jeſus ſelbſt in der Vollkommenheit einer vorgenommenen körperlichen Ausheilung die der vorangegangenen geiſtigen zur Anſchauung und Gewißheit erhoben wird. Wäre die proteſtantiſche Vorſtellung im Rechte, ſo wäre dort die Paralyſis von Jeſus ſelbſt nur paralyſirt, keineswegs aber durch den entgegengeſetzten Zuſtand der Geſundheit aus den Gliedern verdrängt worden. Anders Jeſ. 1, 18. Lavamini, mundi estote, auferte malum cogitationum vestrarum ab oculis meis, quiescite agere perverse, discite benefacere, quaerite judicium.... Si fuerint peccata vestra ut coccinum, quasi nix dealbabuntur etc. Nicht zugedeckt bloß wird nach dem Propheten die verunſtaltende Sünde, ſondern, wie Weiß das Roth verdrängt, ſo von Gott weggenommen, wenn die Retractation ſie aus dem geſammten Umkreis des Willens ausgeſchieden hat. — V. 8. *μακάριος ἀνὴρ — ἁμαρτίαν.* Die Ausdrücke *λογίζεσθαι, δικαιοσύνην* und *ἁμαρτίαν* erklären ſich wechſelſeitig. Gott hört auf, die Sünde zuzurechnen, den Sünder als Sünder zu behandeln, d. i. zu haſſen und zu ſtrafen, wenn die Geſinnung, aus welcher die Sünde entſprungen iſt, aufgehört hat, die ſeinige zu ſeyn, was unten Ezechiel ſo ausdrückt: „die (durch Bußgeſinnung abgelegte und von Gott verziehene) Ungerechtigkeit werde nimmermehr verderbenbringend für ihn ſeyn". Daß nicht ein bloßes Nichtanrechnen der noch vorhandenen Sünde gemeint, ſondern der Sinn der Worte vielmehr der iſt: Gott laſſe ihn die vergangene Sünde nicht mehr entgelten, nachdem der menſchliche Wille ſie hat fallen laſſen, ſie alſo nicht mehr da iſt, folgt aus dem weiteren Zuſatze: וְאֵין בְּרוּחוֹ רְמִיָּה, „und in deſſen Geiſt kein Arg iſt", d. h. der aufrichtig von der böſen Willensrichtung ſich losgeſagt und gereinigt hat. Dieſer erklärende Zuſatz iſt von um

ſo größerer Bedeutung, als Jeſ. 53, 9. I. Petr. 2, 22. die Sündeloſigkeit Jeſu Chriſti damit bezeichnet wird. So und nicht anders werden wir hierüber durch das A. T. belehrt. Ezech. 18, 30. Convertimini et agite poenitentiam ab omnibus iniquitatibus vestris, et non erit vobis in ruinam iniquitas (*ȣ̉ μὴ λογισθήσεται*). Projicite a vobis omnes praevaricationes vestras, in quibus praevaricati estis, et facite vobis cor novum et spiritum novum ... nolo mortem morientis, revertimini et vivite. Ezech. 33, 14. Si impius egerit poenitentiam a peccato suo, feceritque judicium et justitiam ... nec fecerit quidquam injustum ... omnia peccata ejus, quae peccavit, non imputabuntur ei; judicium et justitiam fecit, vita vivet. So bald die Sünde im Willen untergegangen iſt, wird in Anbetracht der verwandelten Geſinnung von Gott das durch die vergangene Sünde geknüpfte Schuldverhältniß gnädig aufgelöst, und damit der Stand der Gerechtigkeit wieder hergeſtellt. — Um aber zum Hauptgedanken zurückzukehren, — ſo kann an eine aus Verdienſten erwachſene Gerechtigkeit nicht zu denken ſeyn, wo man, wie David, ſich ſelbſt nur als Sünder weiß, und außer Stand, der Schuld ſich durch ſich anders zu entwinden, im Erbarmen Gottes die einzige Zuflucht übrig hat.

Der zweite Grundſatz, den Paulus III, 22. aufgeſtellt, betrifft die Ausdehnung der Rechtfertigung durch Gnade. Sie unterliegt keiner Beſchränkung, weder durch Abſtammung, noch durch das äußere Geſetz. Sie iſt Allen zugedacht, Allen zugänglich gemacht, weil unſererſeits an keine andere Bedingung geknüpft, als den Glauben: *εἰς πάντας καὶ ἐπὶ πάντας τȣ̀ς πιστεύοντας.* Die Grundlage der Beweisführung bleibt dieſelbe.

V. 9. *Ὁ μακαρισμὸς ȣ̃ν ȣ̃τος ἐπὶ τὴν περιτομὴν, ἢ καὶ ἐπὶ τὴν ἀκροβυστίαν; λέγομεν γὰρ, ὅτι ἐλογίσθη τῷ Ἀβραὰμ ἡ πίστις εἰς δικαιοσύνην.* Das *ȣ̃ν* hat überwiegend illative Bedeutung; im Übrigen wird die neue Unterſuchung auf den Grund des gewonnenen Reſultates fortgeführt. Zu *ἐπί* ergänzt Theophylact *πίπτεται*, Andere *λέγεται*, beſſer mit Clemens v. R. I. Cor. c. 50. *γίνεται.* Sonſt ſteht die Frage der in V. 1. parallel, und enthält abermals in ganz beſtimmter Faſſung das neue Thema: „Geht nun die beſagte Wohlthat die Beſchnittenen als ſolche, alſo

nur dieſe an, oder auch die Nichtbeſchnittenen, die Heiden"? Für die Beantwortung wird der richtige bibliſche Standpunkt mit ähnlicher Wendung feſtgeſtellt, wie oben. Daſſelbe Datum bildet auch hier die Baſis der Argumentation. *λέγομεν γὰρ κ. τ. λ.* Der Apoſtel will ſagen: Die geſtellte Frage löſe ſich durch das Geſagte von ſelbſt; denn bleibe man bei dem angeführten Ausſpruche der Schrift ſtehen, — daß dem Abraham ſein Glaube zur Gerechtigkeit angerechnet wurde, ſo ergebe ſich das Übrige ohne Schwierigkeit, — die Geſchichte entſcheidet.

V. 10—12. Betrachten wir die Zeitverhältniſſe, unter denen nach dem Zeugniſſe der Schrift dem Abraham ſein Glaube zur Gerechtigkeit gerechnet wurde, ſo findet ſich, daß er damals noch unbeſchnitten war. Ward nun er vor der Beſchneidung durch ſeinen Glauben gerecht, und war ſomit weder dieſe noch die Beobachtung der übrigen damit als dem Bundeszeichen verknüpften Verbindlichkeiten Vorbedingung der Gerechtigkeit, ſo iſt dieſe überhaupt nicht von vorhergegangenen Werken abhängig, und wer glaubt, wie Abraham, iſt ſein Sohn. Die Beſchneidung war nicht Bedingung des einzugehenden, ſondern Zeichen des eingegangenen Bundes.

V. 10. *Πῶς ὖν ἐλογίσθη; ἐν περιτομῇ ὄντι, ἢ ἐν ἀκροβυστίᾳ; ὐκ ἐν περιτομῇ, ἀλλ' ἐν ἀκροβυστίᾳ.* Mit *πῶς* wird mehr im Allgemeinen nach den Umſtänden gefragt, worauf es hier ankömmt. Beſtimmter wird ſein Sinn durch die zweite Frage nach der Zeit, wann, — ob vor oder nach der Beſchneidung, Abraham beſagtes Zeugniß erhalten habe. Hievon hängt die Entſcheidung ab. Die Geſchichte läßt uns darüber keinen Augenblick im Dunkeln:

V. 11. *καὶ σημεῖον ἔλαβε περιτομῆς σφραγίδα τῆς δικαιοσύνης τῆς πίστεως τῆς ἐν ἀκροβυστίᾳ.* Der Genitiv *περιτομῆς*, wofür außer AC nur die Peſchito und wenige Väter (darunter auch Theodoret) *περιτομήν* leſen, erſchwert zwar die grammatiſche Conſtruction; da er aber ohne Zweifel die ächte Leſeart iſt, ſo muß er eben als erklärende Appoſition, — worin das Zeichen beſtanden — genommen werden. Den übrigen geſchichtlichen Commentar zur Stelle liefert Geneſ. 17, 10. Zwar erſcheint hier die Beſchneidung zunächſt als Bundeszeichen. Dieß beeinträchtiget aber die Darſtellung des Apoſtels nicht. Der Bund wurde mit

Abraham um ſeines viel bewährten Glaubens und der darin wurzelnden Gerechtigkeit willen errichtet; und daher iſt das Bundeszeichen auch das Abzeichen ſeiner Glaubensgerechtigkeit, mit der Beſtimmung, dieſe in der Eigenſchaft eines urkundlichen Siegels zu beſtätigen und zu bezeugen. Es war aber die Beſchneidung ein *σημεῖον* (das als ſolches immer eine gewiſſe Verwandtſchaft zur bezeichneten Sache hat), indem die Wegnahme der Vorhaut des Fleiſches die geſchehene Beſeitigung des fleiſchlichen Sinnes ſymboliſirte; und *σφραγίς*, indem ſie, kraft göttlicher Anordnung empfangen und vollzogen, eine Art feierlicher Bekräftigung ſeiner von Gott anerkannten Gerechtigkeit vorſtellte. In keiner Weiſe aber ward dieſe letztere durch die Beſchneidung ſelbſt erzeugt, ſondern umgekehrt verdankt dieſe wie ihre Entſtehung, ſo ihren Werth und ihre Bedeutung dem Glauben, aus welchem die Gerechtigkeit entſprungen iſt, zu deren Beſiegelung ſie eingeführt worden iſt. *εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πατέρα πάντων τῶν πιστευόντων δι' ἀκροβυστίας, εἰς τὸ λογισθῆναι καὶ αὐτοῖς δικαιοσύνην*, beginnen nun die äußerſt folgereichen Ergebniſſe, welche der Apoſtel aus dieſem an ſich höchſt einfachen Verhältniſſe ableitet. Die erſte Schlußfolgerung, welcher er weiter unten eine genauere Begründung widmet, iſt, daß nach dieſem Stand der Dinge Abraham als Stammeshaupt aller Derer erſcheint, welche, ohne beſchnitten zu ſeyn, mit ihm in der Gemeinſchaft des Glaubens ſtehen. (*διὰ ἀκροβυστίας* wie *διὰ περιτομῆς*, II, 27.) Den näheren Grund brauchen wir, um der Argumentation nicht vorzugreifen, hier noch nicht zu erörtern. Die Belehrung darüber folgt VV. 13 u. 17.; nur ſo viel können wir etwa vorläufig anmerken, daß die gezogene Folgerung nicht auf einſeitiger Auffaſſung des Apoſtels, ſondern auf einer ausdrücklichen Verheißung Gottes beruhe. *εἰς τὸ κ. τ. λ.* kann im conſecutiven Sinne (unde consequitur, ut, Thomas v. Aq.), oder in finaler Bedeutung ſtehen. Für die erſte Annahme ſpricht *εἰς τὸ* = *ὥστε* I, 20. III, 26. ꝛc.; aber die letztere, welcher Chryſoſt. Juſtin. u. A. den Vorzug geben, wird durch den Zuſammenhang begünſtigt. Um von dem nächſten nichts zu ſagen, ſo wird V. 16 f. dieſes ganze Offenbarungsfactum unter den höheren Geſichtspunkt einer göttlichen Abſichtlichkeit und Veranſtaltung gebracht und behauptet, Alles ſei ſo geordnet worden, damit der

göttliche Erlöſungsplan in Erfüllung gehen konnte. Nun kann zwar, je nachdem man dieſelbe Sache vom göttlichen oder vom geſchichtlichen Standpunkte aus betrachtet, dieſe im Sinne der Abſicht oder der Folge aufgefaßt werden, und der Wahrheit würde, was man auch vorzöge, nichts vergeben; aber der Zuſammenhang fordert doch, die erſtere Anſchauung in den Vordergrund treten zu laſſen. — Die zweite Folgerung, aber abhängig von der vorigen, iſt: *εἰς τὸ λογισθῆναι κ. τ. λ.* Wenn es mit der eben berührten Stammvaterſchaft bezüglich der Gläubigen aus den Heiden ſeine Richtigkeit hat, ſo kann es auch mit dieſer Anwendung keinen Anſtand haben. Weiter unten V. 23. wird ausdrücklich verſichert, daß Abraham's Geſchichte nach göttlicher Abſicht nicht bloß einen typiſchen, ſondern auch einen normativen Charakter für uns habe, und ihr der Zweck unterliege, zu zeigen, daß Alle, welche mit ihm das Glaubensleben theilen, auf dieſen Grund hin von Gott durch Gnade gerechtfertiget werden. Die ausführlichere Expoſition gehört zu V. 23 f., wo wir des Näheren durch den Apoſtel ſelbſt inne werden.

V. 12. *καὶ πατέρα περιτομῆς τοῖς οὐκ ἐκ περιτομῆς μόνον, ἀλλὰ καὶ τοῖς στοιχοῦσι τοῖς ἴχνεσι τῆς πίστεως τῆς ἐν ἀκροβυστίᾳ τοῦ πατρὸς ἡμῶν Ἀβραάμ.* Die dritte wichtige Schlußfolgerung. Hier fällt vor Allem der Abgang des Artikels *τῆς* vor *περιτομῆς* und der Dativ *τοῖς* auf. Schon um deſſen willen, wäre auch der Sinn weniger ungeeignet, kann *περιτομῆς* nicht Abstr. pro Concret. für „die Beſchnittenen" ſtehen, wie es viele Neuere nehmen. Die Parallele mit dem Vorausgehenden nöthiget, es als nähere Beſtimmung von *πατήρ* aufzufaſſen, in dem doppelten Betrachte, in wie ferne er ſelbſt und zuerſt beſchnitten, und in wie ferne er der Erſte die Reihe Derer eröffnete, welche, von ihm ſtammend, die Beſchneidung überkamen. (Chryſoſt.) Weil nun die in Abraham anhebende Beſchneidung Folge der Glaubensgerechtigkeit war, und die Beſtimmung hatte, dieſer zum Siegel und Abzeichen zu dienen, ſo waren auch von denjenigen, welche von ihm die Beſchneidung überkamen, und denen er darum *πατὴρ περιτομῆς* (Beſchneidungs-Vater) ward, nur jene ſeine ächten Abkommen, welche nicht bloß das äußere Zeichen am Leibe, ſondern auch die darunter ſymboliſirte Gerechtigkeit des Vaters

inwendig im Herzen trugen (vgl. II, 29.), d. i. jene, welche nicht bloß beſchnitten, ſondern auch Nachahmer des väterlichen Glaubens waren. So erklärt ſich der Dativ τοῖς ganz ungezwungen. Ausſchließlich dem Glauben wird die Vermittelung des Vaterverhältniſſes beigelegt. Stünde daher τῶν ἐκ κτε. wie πάντων τῶν V. 11., ſo würde der περιτομή eine ähnliche Bedeutung beigelegt, und der Sinn verſchoben. Paulus will nemlich ſagen: Ward Abraham, als noch Unbeſchnittener, vermöge des Glaubens Vater aller unbeſchnittenen Gläubigen, ſo nicht in derſelben Weiſe als Beſchnittener und Urheber der Beſchneidung Vater aller Beſchnittenen. Vermöge des in ſeiner Beſchneidung liegenden religiöſen Momentes iſt er Beſchneidungs-Vater nur denen von ihnen, welche auch deren innere Bedeutung thatſächlich gleich ihm inne haben, nemlich die Glaubensgerechtigkeit. Für die Übrigen, welche bloß das Siegel, nicht aber das Beſiegelte haben, iſt er nur einſeitig, uneigentlich, und wenn man auf den Grund ſieht, gar nicht Vater, weil das Medium, der Glaube, fehlt [a]). — Unerwartet iſt ferner der Artikel τοῖς vor στοιχοῦσι, welcher vielfach Anlaß gegeben hat, das erſte περιτομῆς von geiſtiger, das zweite von natürlicher, und τοῖς στοιχ. von den Heiden zu verſtehen, in dem Sinne: „Auf daß er Vater einer Beſchneidung würde, nicht bloß für die, welche beſchnitten, ſondern auch für die, welche ...“ Allein die Wortſtellung τοῖς ἐκ — μόνον geſtattet dieſe Deutung nicht. Auch wäre, von dem harten Bedeutungswechſel des περιτομή im engſten Contexte nichts zu ſagen, der Sinn unpaſſend. Allerdings iſt der Artikel ſtörend, aber möglicher Weiſe vom Apoſtel

---

a) Chryſoſtomus z. d. St.: εἰπὼν γάρ, ὅτι σημεῖον ἔλαβε καὶ σφραγίδα, καὶ τὴν αἰτίαν τίθησι, λέγων· εἰς τὸ γενέσθαι αὐτὸν πατέρα περιτομῆς, τούτοις καὶ τὴν νοητὴν προσλαμβάνουσιν· ὡς ἐὰν ταύτην μόνην ἔχῃς, οὐδέν σοι γενήσεται πλέον. σημεῖον γὰρ τότε τοῦτό ἐστιν, ὅταν τὸ πρᾶγμα, οὗ τοῦτό ἐστι σημεῖον, φαίνηται παρὰ σοί, τουτέστιν ἡ πίστις. ὡς ἐὰν μὴ ταύτην ἔχῃς οὐδὲ τὸ σημεῖον λοιπὸν εἶναι σημεῖον δύναται .... εἰ γὰρ δικαιοσύνης ἐστὶ σημεῖον, δικαιοσύνην δὲ οὐκ ἔχεις, οὐδὲ σημεῖον ἔχεις .... οὐ τοῦτο δὲ κηρύττει μόνον ἡ περιτομὴ τὴν δικαιοσύνην, ἀλλὰ καὶ τὴν ἐν ἀκροβυστίᾳ δικαιοσύνην. οὐδὲν οὖν ἄλλο κηρύττει ἡ περιτομὴ, ἀλλ᾽ ὅτι οὐ χρεία περιτομῆς.

damit angedeutet, daß eben auf den Glauben Alles, auf die περιτομή wenig oder nichts ankomme. Im Übrigen iſt στοιχεῖν τ. ἴχνεσι τ. πίστ. für uns noch von Belang. Es iſt derſelbe Glaube, von dem oben geſagt wurde, daß er zur Gerechtigkeit gerechnet worden ſei. Durch στοιχεῖν (vgl. Apſtg. 21, 24.), ſynonym mit περιπατεῖν Gal. 5, 16. Röm. 6, 4. Eph. 5, 2., iſt dieſer weſentlich als ein thätiger bezeichnet, und, den Zuſammenhang hier mit Gal. 5, 6. genauer angeſehen, nichts Geringeres, als die πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη, und damit beſtätiget, was wir von dem Zurechnungsglauben geſagt haben. — So erinnert der Apoſtel die Juden treffend, daß ſie nichts voraus hätten, daß der Glaube, nicht die Beſchneidung das Erſte ſei, und ſie, um wahre Abrahamiden und Bundesglieder zu ſeyn, ſich beſtändig auf den Moment des Übergangs aus dem Heidenthume in den beſonderen Bund mit Gott zurückzuverſetzen hätten, und die Geſinnungen zu erneuern, durch welche der Bund ſelbſt errichtet worden, und von jedem Einzelnen einzugehen iſt.

V. 13 ff. Zwei Behauptungen hat Paulus vorhin ausgeſprochen: 1) daß alle Gläubigen aus dem Heidenthume Abraham's Kinder, alſo auch Erben; und 2) daß nicht alle, ſondern nur die aus der Maſſe der leiblichen, der beſchnittenen Abrahamiden als Erben mitzählen, welche Abraham's Glauben ſich aneignen. Dieſe letztere wichtige Theſis forderte den Juden gegenüber eine lichtvolle Begründung. Sie wird zuerſt gegeben V. 13—15., der erſtere Theil aber V. 16 ff. nachgewieſen.

V. 13. *Οὐ γὰρ διὰ νόμου ἡ ἐπαγγελία τῷ Ἀβραὰμ ἢ τῷ σπέρματι αὐτοῦ, τὸ κληρονόμον αὐτὸν εἶναι κόσμου, ἀλλὰ διὰ δικαιοσύνης πίστεως.* Über den logiſchen Zuſammenhang kann keine Frage beſtehen; wohl aber über die unerwartete Hereinziehung von νόμος, während bisher nur von περιτομή die Rede war. Es ſcheint der Standpunkt der Argumentation hiedurch verändert. Es iſt eine zweifache Löſung denkbar. Entweder nimmt Paulus περιτομή als Inbegriff des ganzen Ritualgeſetzes oder für Geſetz ſelbſt, zu welchem man durch die Beſchneidung verpflichtet oder einverleibt wurde; oder aber, und beſſer, er kommt einer Einwendung zuvor, welche ein Jude auf den Grund des moſaiſchen Geſetzes ihm zu ſtellen bereit war. Noch war nemlich dieſe Ver-

ſchanzung des jüdiſchen Particularismus übrig, und es konnte ſo lange zweifelhaft bleiben, ob nicht doch das Judenthum allein im Beſitze und kraft des göttlichen Geſetzes das Recht auf die fragliche Kind- und Erbſchaft gewähre? Der Apoſtel zerſtört dieſes letzte Vorurtheil. Was vor Allem *ἐπαγγελία* betrifft (worüber Gal. 3, 8. 18. zu vergleichen iſt), ſo muß, um ihren Begriff und Inhalt — *κληρονόμον αὐτόν κ. τ. λ.* zu beſtimmen, das doppelte Subject unterſchieden werden, welchem ſie geworden iſt: *Ἀβραάμ* und *τὸ σπέρμα αὐτοῦ*. Den erſteren anlangend, ſo hätte die Beziehung nie zweifelhaft werden ſollen; denn Paulus drückt V. 17 u. 18. unumwunden aus, welche Verheißung er im Gedanken habe, — die Zuſicherung nemlich, daß er „Vater vieler Völker, und ſeine Nachkommenſchaft zahllos wie der Sand am Meere werden", Geneſ. 17, 5. und alſo, was daraus folgt, durch dieſe Welt-Herr ſeyn werde. Dieſen Sinn hatte nemlich Gottes Verheißung Geneſ. 12, 7.; 13, 15.; 15, 18. ꝛc., daß alles Land ringsherum, ſo weit ſein Auge blicke, nach Nord und Süd, „auf ewig dieſen ſeinen Abkommen würde zum Erbe zufallen" (Geneſ. 17, 8.). Damit iſt auch der Begriff von *κόσμος* erklärt, welches Wort bei keiner der vielen Verheißungen vorkommt; — in Bezug auf Abraham nemlich, daß ſeine Nachkommenſchaft über die Welt ſich ausdehnen; rückſichtlich dieſer letzteren aber, daß ſie in das Beſitzthum, welches dem Vater verheißen ward, durch Erbfolge eintreten würde. Im Übrigen iſt *κόσμος*, was kaum beſonders erinnert zu werden braucht, nicht im Sinne von d i e ſ e r Welt und Weltherrſchaft zu verſtehen, ſondern von dem Himmelreiche, wozu Canaan das hiſtoriſch-typiſche Subſtrat bildete. Dieſe Anſchauung iſt ſo alt, als die Verheißung; ſie lag ſchon dem Glauben der Patriarchen nahe, iſt Hebr. 11, 13 ff. auf das Beſtimmteſte vorgetragen, und 4, 3 ff. auf das Reich der Himmel bezogen, welches dem ächten Samen Abraham's zugeſprochen iſt. Vgl. Mtth. 8, 11. Gal. 3, 29. Dadurch ſind wir endlich auf die Frage geleitet, was *κληρονόμος* bedeute. An ſich entſpricht *κληρονομεῖν* dem hebräiſchen נחל, etwas durch das Loos zugetheilt erhalten, beſonders an dem, was durch Erbſchaft zufällt. Daher *κληρονόμος* überhaupt der, welcher in Folge von Ceſſion oder Schenkung kraft des Erbrechtes Eigenthümer wird. Der letztere Begriff herrſcht im N. T. faſt überall vor

VIII, 14 ff. Gal. 4, 1. 7. Mtth. 21, 38., und gilt bezüglich des *σπέρμα τ. Ἀ.* auch hier, in ſo ferne die ächten Söhne in das durch göttliche Verheißung zugeſicherte Beſitzthum Abraham's eintreten, d. i. in und mit Chriſtus Erben des göttlichen Reiches werden. — Wenn Thomas v. Aq. *τῷ σπέρματι αὐτȣ̃* nach Gal. 3, 16. auf Chriſtus, Neuere aber gar auf die nächſten Leibeserben Abraham's, Iſaak und Jacob, einſchränken wollten, ſo wird dem Zwecke des Apoſtels entgegengetreten, welcher offenbar zeigen will, daß, ſo wenig als dem Abraham vermöge des Geſetzes die Verheißung geſchenkt worden iſt (weil er dieſes nicht hatte, vgl. Gal. 3, 16 f.), eben ſo wenig die Theilnahme an ihrem Segen für irgend einen Theil ſeiner Nachkommen an dieſes geknüpft ſeyn kann, weil, wie ſogleich bewieſen wird, dieſem das Geſetz viel eher hinderlich als hülfreich für dieſen Zweck ſeyn würde. Die Begründung aber iſt dieſe:

V. 14. *εἰ γὰρ οἱ ἐκ νόμȣ κληρονόμοι, κεκένωται ἡ πίστις, καὶ κατήργηται ἡ ἐπαγγελία.* Die *οἱ ἐκ νόμȣ* ſind entweder, wie oben *οἱ ἐκ περιτομῆς* und *ὑπὸ τὸν νόμον* Gal. 4, 5. 21., einfach ſolche, die dem Geſetze untergeben ſind, d. h. Iſraeliten; oder, mit einem beſonderen Nebenbegriffe, ſolche, welche vom Geſetz ihre Anſprüche auf die *κληρονομία* ableiten (*ὁ ἐχόμενος τȣ̃ νόμȣ ὡς σώζοντος*, Chryſoſt.). Die letztere Annahme iſt angemeſſener. Paulus will ſagen: Nicht durch das Geſetz könne der Antheil an dem verheißenen Erbe Abraham's bedingt ſeyn. Wäre dieſes der Fall, und ſomit die, welche das Geſetz haben, Erben in Kraft von dieſem, ſo würde durch dieſe Annahme dem Glauben alle Bedeutung, Wirkung und Geltung in der Sache des Heiles abgeſprochen ſeyn (vgl. über *κενόω* I. Cor. 1, 17.; 15, 14.). Es iſt aus dem Bisherigen ſchon erſichtlich geworden und noch in Erinnerung, daß und in welchem Sinne *νόμος* und *πίστις* ſich wechſelſeitig ausſchließen. *Ὁ ἐκ τȣ̃ νόμȣ* baut auf ſeine Werke, *ὁ ἐκ τῆς πίστεως* flüchtet im Bewußtſeyn des Mangels an allem Verdienſt zur Gnade. Wird die Erlangung der *κληρονομία* daher als vom Geſetze abhängig genommen oder gedacht, ſo kann ſie nicht durch den Glauben vermittelt ſeyn, und dieſer ſelbſt erſcheint darum auf dem Standpunkt des Geſetzes nicht bloß überflüſſig, ſondern auch entkleidet aller Kraft, da ihm jeder Einfluß auf die

Bewirkung des Heiles abgeſprochen wird (Chryſoſt.). Dieſes iſt aber noch nicht Alles. Noch eine dritte Conſequenz liegt auf dem Wege, — es iſt mit dieſer Annahme die endliche Erlangung der *κληρονομία* unmöglich gemacht, und ſomit die Verheißung ſelbſt ſo viel als aufgehoben und vernichtet (*κατήργηται*). Denn:

V. 15. *ὁ γὰρ νόμος ὀργὴν κατεργάζεται. οὗ γὰρ οὐκ ἔστι νόμος, οὐδὲ παράβασις.* Das Geſetz iſt ſeiner Natur nach bloß gebietend VII, 7 ff., ſchreibt dem Menſchen klar und beſtimmt ſeine Pflichten vor X, 5., und ſpricht über den die Strafe aus, der es in irgend einem Punkte übertritt. Gal. 3, 10. Nun aber hat gerade vom Geſetze die innewohnende Sünde Anlaß ergriffen, den Menſchen zur Übertretung zu reizen und zu verführen VII, 8—11., und dieſes ward dadurch wider ſeine Natur und per accidens Anlaß, die thätige Entwickelung der Sünde zu fördern V, 20., und als Folge davon auch das Maaß der auf die Übertretung folgenden Strafe zu häufen. Somit belaſtet das Geſetz mit Schuld, Fluch und Strafe den, welcher darunter ſteht, kann ſomit unmöglich die ihm Unterworfenen durch ſich zum verheißenen Segen der *κληρονομία* führen. Paulus befeſtiget die Wahrheit dieſes Satzes durch ein allgemeines Axiom: *οὗ γὰρ κ. τ. λ.* (die Leſeart *οὗ δὲ* in ABC, welche Rückert vorzieht, kann nicht die ächte ſeyn). Eine „Übertretung", *παράβασις*, ſetzt im Begriffe das Daſeyn eines promulgirten Geſetzes voraus, welches die Handlungsweiſe vorſchreibt und für den Fall des Entgegenhandelns die Strafe feſtſetzt. Wo ein ſolches nicht beſteht, kann auch von keiner Übertretung deſſelben, ſomit auch von keiner Zurechnung zur Strafe die Rede ſeyn (vgl. V, 13.); aber auch umgekehrt iſt eben ſo gewiß, daß, wo ein ſolches Geſetz vorliegt, es den, der ihm unterſtellt iſt, obligire, und, übertritt er es, in die feſtgeſetzte Strafe verurtheile. Somit folgt daraus, daß das äußere und poſitive Geſetz des Juden dieſem die Erlangung des verheißenen Erbes Abraham's nicht nur nicht vermittele, ſondern vielmehr hindere, indem es unmöglich und ein Widerſpruch in der Sache wäre, daß die mit Fluch Beladenen ſollten Erben des Segens ſeyn. Daß nun aber Alle, die unter dem Geſetze ſind, eo ipso auch unter dem Fluche, ſomit unfähig ſeien, an der *κληρονομία* zu participiren, führt er hier nicht weiter aus, wie er dieſes Gal. 3, 10 ff. thut, weil es ihm hier bloß um den Nachweis

zu thun iſt, daß das Geſetz den Zutritt zur Verheißung nicht verſchaffe, noch verſchaffen könne, ſomit der ihm unterſtellte Theil von Abraham's Nachkommen auf dieſes ſeine Anſprüche, Erwartungen oder Prärogative ſchlechterdings nicht gründen dürfe. — Übrigens bedarf es kaum einer eigenen Erinnerung, daß mit dem Grundſatze: Ubi non est lex, nec praevaricatio, — keineswegs alle Zurechnungsfähigkeit auf Seite der des poſitiven Geſetzes entbehrenden Heiden mitverneint ſei. Der Apoſtel hat ſich I, 20. 32. III, 20. genügend hierüber erklärt. Es iſt, wie Thomas v. Aq. zu dieſer Stelle bemerkt, ein Unterſchied zwiſchen peccatum und praevaricatio; dieſe iſt gegen ein erkanntes Gebot gerichtet, und von der Anerkennung ihrer Verwerflichkeit und Strafbarkeit im Bewußtſeyn begleitet; bei dem peccatum dagegen iſt dieß nicht nothwendig der Fall, vgl. VII, 7. 9. Sonſt hat Paulus bereits oben II, 12. hinlängliche Andeutungen hierüber gegeben.

V. 16 ff. Nachdem der erſte Theil der Theſis von V. 13. erlediget iſt, kehrt er zur Ausführung des zweiten Gliedes: *ἀλλὰ διὰ δικαιοσύνης πίστεως*, und damit zum weiteren Nachweis zurück, daß laut der göttlichen Verheißung die Geſammtheit der Gläubigen aus dem Heiden- und Judenthume Abraham's Kinder und Erben ſeien, und, was daraus folgt, auf demſelben Wege der Gnade, wie der Vater, der Gerechtigkeit mit allen ihren Segnungen theilhaft würden.

V. 16. *διὰ τοῦτο ἐκ πίστεως, ἵνα κατὰ χάριν, εἰς τὸ εἶναι βεβαίαν τὴν ἐπαγγελίαν παντὶ τῷ σπέρματι, οὐ τῷ ἐκ τοῦ νόμου μόνον, ἀλλὰ καὶ τῷ ἐκ πίστεως Ἀβραάμ, ὅς ἐστι πατὴρ πάντων ἡμῶν.* Der Satz, daß der Glaube den Zutritt zur *κληρονομία* vermittele, iſt bereits ausgeſprochen; hier nur die nähere Beleuchtung davon, um einen tieferen Einblick in den Zuſammenhang der göttlichen Heilsveranſtaltung zu gewinnen. Der mit *διὰ τοῦτο* angekündigte Grund folgt mit *ἵνα* nach. *πίστις* und *χάρις* ſtehen in engſter Wechſelſeitigkeit auf und zu einander, ſo beiläufig, wie *νόμος* und *ὀργή*. Wo das Verdienſt ſeinen Anſpruch auf ſchuldigen Lohn erhebt (IV, 4 f.), iſt für die Gnade kein Raum; wo der Menſch nur Recht, nicht Gnade ſucht, noch will, kann Gott auch nur ſeine Gerechtigkeit walten laſſen. Bei dem Glauben hingegen, der von eigenem Verdienſt nichts weiß, der aller

Anſprüche ſich begibt, iſt der Gnade die Möglichkeit eröffnet, vermittelnd einzugreifen, und aus freiem Erbarmen das zu ſchenken, was das eigene Verdienſt weder fordern, noch je erlangen kann. So iſt alſo der Glaube ſo ſehr Mittel und Bedingung des Heiles, daß dieſes ohne ihn ſchlechthin unerreichbar wäre, indem dieſes nur von der Hand der Gnade kömmt, die Gnade aber ohne den Glauben ſich nicht entfalten kann. Und darum iſt die Verheißung auf dieſe doppelte Baſis geſetzt, den Glauben menſchlicher, die Gnade göttlicher Seits, damit ihr ſo Erfüllung werden konnte. Zweck und Folge dieſer Anordnung war nemlich für's Erſte, daß die Verheißung Conſiſtenz erhielte (*βέβαιος*, was Statt greift, feſtſteht, indem nemlich die Verheißung in der geſchichtlichen Erfüllung ſich verkörpert, im Gegenſatz von *καταργεῖσθαι*, wenn ſie erfolglos bleibt vgl. Gal. 3, 17.). Es behielt die Gnade die Hand frei, um die Realiſirung des Verheißenen durchzuſetzen, die, ſo ferne es auf uns ankam, wie gezeigt, nie hätte eintreten können; — auf unſerer Seite aber ſtanden keinerlei Anſprüche oder Bedingungen beſchränkend entgegen, indem bloß der Glaube bedungen, im Übrigen Alles von der göttlichen Erbarmung verliehen wird. Was nemlich Vorbedingung geweſen war, — Sühnung oder Schuld, Genugthuung an die Gerechtigkeit Gottes, hat dieſer ſelbſt durch ſeinen Sohn eingeleitet und ehe wir es wußten (V, 7 ff.), durchgeführt. Uns aber ward keine andere vorgängige Gegenleiſtung auferlegt, als zu glauben, was er zu unſerm Heile angeordnet, und als unverdientes Geſchenk anzunehmen, was er in der Stille des Geheimniſſes zubereitet hat, und im Evangelio uns anbietet [a]). — Die zweite Wirkung iſt die univerſelle Ausdehnung der Verheißung über alle Völker: *παντὶ τ. σπέρματι, οὐ τῷ ἐκ τ. νόμου μόνον, ἀλλά κ. τ. λ.* Mit Recht faßt Eſtius *τὸ σπέρμα τὸ ἐκ τ. νόμου* hier in einem etwas anderen Sinne, als V. 14. Nicht das Medium, wodurch man zur *κληρονομία* gelangt, be-

---

a) Chryſoſt.: *ἔρχεται ἡ πίστις ἐφελκομένη τῇ χάριτι, ὥστε τὴν ἐπαγγελίαν εἰς ἔργον ἐξελθεῖν. ὅπου γὰρ χάρις, συγχώρησις, ὅπου δὲ συγχώρησις, οὐδεμία κόλασις. κολάσεως δὲ ἀνῃρημένης καὶ δικαιοσύνης ἐπιγενομένης ἀπὸ τῆς πίστεως, οὐδὲν τὸ κώλυον κληρονόμους ἡμᾶς γενέσθαι τῆς ἐπαγγελίας τῆς ἀπὸ τῆς πίστεως.*

zeichnet hier ἐκ τ. ν.; ſondern, wie ἐκ πίστ., iſt es nur das beſondere Merkmal des einen der beiden Theile, aus welchen die Geſammtheit von Abraham's Nachkommenſchaft ſich bildet. Daß man σπέρμα τȣ̃ Ἀβρ. durch den Glauben werde, und daß mithin auch der Beſchnittene und dem Geſetze Unterworfene, um Abraham's Sohn zu werden, dieſen haben müſſe, wurde V. 12. bereits geſagt, und brauchte hier darum nicht abermals erinnert zu werden. Der Apoſtel will ſagen: Indem die Theilnahme an der Verheißung auf Glauben und Gnade geſtellt iſt, ſo wird dieſe in univerſeller Ausdehnung Allen zugänglich gemacht; denen nemlich, die unter dem Geſetze leben, bleibt der Zutritt offen; die aber, welche durch den Glauben mit Abraham in Gemeinſchaft ſtehen, ſind nicht ausgeſchloſſen. Thomas v. Aq.: Si per solam legem esset promissio, non impleretur in omni semine, sed solum in carnali; quia vero impletur per fidem, quae est omnibus communis, planum est, quod impletur in omni semine. — Oecumenius hat hier ein Hyperbaton angenommen, und Ἀβραάμ mit τῷ σπέρμ. verbunden, was einen guten Sinn und der Gedankenverbindung Stetigkeit gibt, indem der Apoſtel ſofort mit ὅς ἐστι die bibliſche Begründung der eben vorgetragenen Idee einleitet:

V. 17. καθὼς γέγραπται· ὅτι πατέρα πολλῶν ἐθνῶν τέθεικά σε. Viele haben dieſe Worte als Parentheſe eingeklammert, und das folgende κατέναντι ȣ̃ mit V. 16. verbunden πατέρ π. ἡμ. Es iſt aber, wie ſich zeigen wird, weder nöthig, noch gut zuläßig. Was die Stelle ſelbſt anlangt Geneſ. 17, 5., ſo geht die Verheißung auf den erſten Anblick auf eine in eine Vielheit von Völkern ſich ausdehnende leibliche Nachkommenſchaft, und man könnte an die Ismaeliten, Madianiten u. ſ. w. denken. Allein genauer erwogen, ſo können nicht die auf dem Wege der Natur erzeugten, ſondern nur durch Gnade geſchenkten Völker Gegenſtand der freien Verheißung Gottes ſeyn. Vgl. IX, 8. Figur aber dieſes eigenthümlichen Verhältniſſes war der in ſolcher Weiſe dem Abraham geſchenkte Iſaak, worüber Paulus Gal. 4, 23 ff. ſich weiter ausläßt. Dieſes beſtätiget der Text ſelbſt: τέθεικά σε. Auf das Präteritum, welches auch im Hebräiſchen ſteht נְתַתִּיךָ, legt Paulus Gewicht. Er folgert: κατέναντι ȣ̃ ἐπίστευσε Θεȣ̃,

τοῦ ζωοποιοῦντος τοὺς νεκροὺς καὶ καλοῦντος τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα. Über die Verbindung und den Sinn von κατέναντι οὗ variiren die Ausleger mächtig. Alle Erklärungen zu berückſichtigen, iſt nicht möglich. Ohne darum einige abstruſe Anſichten, z. B. κατέναντι = pro eo, quod zu würdigen, betrachten wir nur die vorzüglichſten. κατέναντι hat im N. T. überall die Bedeutung gegenüber, was dem Auge gegenüber liegt Mrc. 11, 2.; 12, 41. ꝛc. Geneſ. 4, 16. Num. 25, 4. in der LXX. Aber auch ſo iſt noch eine doppelte Auffaſſung möglich, entweder im Sinne einer Parallele, welche der Apoſtel etwa zwiſchen Gott und Abraham ziehen wollte, alſo ſ. v. a. instar, ad exemplum, oder, wie es Chryſoſtomus nimmt, = ὁμοίως, welche Deutung vorzugsweiſe die Griechen ſich angeeignet haben; — oder im Sinne von in conspectu, in praesentia oder coram, welche bei den lateiniſchen Exegeten überwiegend iſt. Chryſoſtomus erklärt die Stelle ſo: „Wie Gott nicht ein Particular-Gott (μερικός), ſondern Vater Aller ſei, eben ſo Abraham. Und wie hinwiederum Gott nicht unſer Vater iſt im Sinne von natürlicher Verwandtſchaft, ſondern vermöge der Aneignung des Glaubens, ſo auch dieſer; denn Gehorſam machte ihn zum Vater von uns Allen“. Darin liege, fährt er fort, die tiefe Bedeutung von κατέναντι. „Denn was Wunder iſt daran, daß er Vater derer ſei, die von ihm abſtammen? Das hat jeder andere Menſch eben ſo gut. Das iſt das Außerordentliche, daß er die, welche nicht von Natur aus ſein waren, von Gottes Gnaden geſchenkt bekommen hat“. Hier wird alſo κατέναντι οὗ an V. 16. angeſchloſſen. Daſſelbe thun Andere, welche κατέν. = לִפְנֵי oder בְּעֵינֵי nehmen, und erklären: „Abraham iſt Vater Aller, nicht zwar nach menſchlicher Anſicht, aber in den Augen, d. h. in und nach dem Rathſchluß Gottes, welcher, was er will und verheißt, vermöge ſeiner unumſchränkten Macht auch verwirklicht. — Angemeſſener ſcheint uns aber die Verbindung von Thomas v. Aq., welcher κατέναντι οὗ als Erklärung zu τέθεικά σε betrachtet; ſo nemlich: Wenn Gott ſprach: „*Ich habe dich .... geſetzt*“, ſo war und betrachtete ſich (nach dieſem Ausdruck der Schrift) Abraham als Vater, *Angeſichts Gottes* nemlich, welchem er geglaubt, und in welchem Glauben er das

verheißene Künftige (in Gott) als ein bereits Gegebenes und Gegenwärtiges erſchaut und umfaßt hat, indem, was in dem Willen Gottes, dem unwandelbaren und allmächtigen, geſetzt iſt, wenn auch noch künftig, doch ſo viel als bereits vorhanden iſt. Eben ſo Juſtiniani. Dieſer Erklärung treten wir um ſo lieber bei, als das Folgende nun ungezwungen ſich anſchließt. *ὃ ἐπίστευσε Θεȣ̃* (wofür einige wenige Codd. FG., die ſyr. Verſ. und die Vulg. von **1590** *ἐπίστευσας* leſen) iſt durch Attraction gebildet, ſtatt *κατέν. τȣ̃ Θεȣ̃, ᾧ ἐπίστευσε.* Die Attraction iſt unregelmäßig, aber nicht ohne Beiſpiel. Woher kommt aber die Appoſition *ζωοποιȣ̃ντος — καλȣ̃ντος*, und was iſt unter *νεκροὶ* und *τὰ μὴ ὄντα* zu verſtehen? Was erſteres betrifft, ſo iſt damit eben jene Seite von Gott hervorgehoben, welche hier vorzugsweiſe vom Glauben Abraham's angeſprochen und in's Bewußtſeyn aufgenommen wird, nemlich die ſchöpferiſche Allmacht, die, was ſie will, verwirklicht; für welche Tod und Nichtſeyn keine Schranken ſind, indem ſie das, was todt iſt, mit gleicher Leichtigkeit in's Leben, wie das, was nicht exiſtirt, gleich dem, was iſt, in's Seyn ruft. Damit wäre die Stelle überhaupt erklärt. Nun aber ſind die Beziehungen von *τȣ̀ς νεκρȣ̀ς* und *τὰ μὴ ὄντα* äußerſt mannigfach ausgefallen. Am häufigſten hat man die Heiden darunter gedacht. *νεκρός* wurde im Sinne geiſtiger Erſtorbenheit Col. **2, 13.** und *τὰ μὴ ὄντα* (vgl. **I.** Cor. **1, 28.**) im Sinne von „Nicht-Volk“, **IX, 25.** verſtanden, was bei den Heiden zutraf, welche Gott aus dem geiſtigen Tod in's Leben, aus der Ferne und Entfremdung zu ſeinem Volke berufen hat **I.** Petr. **2, 9** f. (Origenes); oder man theilte die Begriffe und bezog erſteres auf die Juden, letzteres auf die Heiden (Auguſtin). Der Sache näher treten Hieronymus und Chryſoſtomus, wovon jener *νεκρός* von der Erſtorbenheit der natürlichen Zeugungskraft nach V. **19.**, dieſer *καλȣ̃ντος τ. μ. ὄ.* vom primitiven Schöpfungsacte interpretirt, womit im Ganzen auch Thomas v. Aq. harmonirt. Zwei Dinge, bemerkt dieſer, ſtanden dem äußeren Anſcheine nach der Verheißung entgegen: „der erſtorbene Leib“, der keine Nachkommen hoffen ließ, und der Umſtand, daß jene Völker noch nicht waren; auf erſteres nun gehe *ζωοποιȣ̃ντος τ. ν.* und auf das zweite *καλȣ̃ντος κ. τ. λ.* Dem Sinne des Apoſtels am angemeſſenſten iſt es wohl, den Gedanken

nicht zu ſehr zu beſchränken, und was er von der Intenſität des Glaubens unſeres Patriarchen rühmt, in dieſer allgemeinen Faſſung hinzunehmen. Wir dürfen daher zu dieſen letzten Erklärungen wohl noch die von Toletus hereinziehen, welcher *τ. νεκροὺς* mit dem Iſaaksopfer in Verbindung bringt, als welches den geſchichtlichen Anlaß zur vorſtehenden Verheißung gab, und worüber Hebr. 11, 19. das Nähere zu vergleichen iſt. Abraham's Glaube ſiegte über jegliches Bedenken. Durch ihn lebte er der Überzeugung, Gott ſei mächtig genug, auch aus Tod und Nichts zu ſchaffen, und ihm, ſei es aus den Todten, die er belebe, oder ſelbſt aus Nichtſeiendem, die verheißenen Nachkommen zu bereiten.

V. 18. *Ὃς παρ' ἐλπίδα ἐπ' ἐλπίδι ἐπίστευσεν εἰς τὸ γενέσθαι αὐτὸν πατέρα πολλῶν ἐθνῶν, κατὰ τὸ εἰρημένον· οὕτως ἔσται τὸ σπέρμα σου.* Dieſer Satz hat eine doppelte Beziehung, — eine explicative nach rückwärts zu dem eben Geſagten, und eine motivirende nach vorwärts zu V. 22. In erſterer Hinſicht bringt er den Nachweis zu V. 17., wie Abraham's Glaube den vorhin gerühmten Aufſchwung wirklich genommen; in letzterer Rückſicht aber wird aus dieſer, nun zu beſchreibenden Intenſität ſeines Glaubens der zureichende Grund abgezogen, warum er von Gott zur Gerechtigkeit angerechnet wurde. Was die folgende Charakteriſtik des Glaubens betrifft, welche uns unten neues Licht über unſere bisherige Auffaſſung vom Rechtfertigungsglauben verbreiten wird, ſo begegnen wir hier genau dem Begriff wieder, welcher Hebr. 11, 1. aufgeſtellt iſt: *ἔστι δὲ πίστις ἐλπιζομένων ὑπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων*, und ſein Weſen, wie wir es zum Theil ſchon in V. 17. abgenommen, beſteht darin, daß er über die Grenzen des Wahrnehmbaren und Gegenwärtigen, und wir dürfen noch beiſetzen, des natürlich Möglichen, hinausgreift, und, geſtützt auf Gottes Wort, Unſichtbares gleich Sichtbarem, Vergangenes und Künftiges als Vorhandenes dem Auge des Gläubigen repräſentirt. Die Schranken von Raum und Zeit ſchwinden vor dem Glauben dahin, weil er in Gott, dem in ſich Unwandelbaren, Vergangenes wie Künftiges als gegenwärtig ſchaut. So Abraham. Als Gott ihm die Verheißung zahlreicher Nachkommenſchaft machte, ſah er in der Natur kein Anzeichen der Möglichkeit vor ſich. Er ſelbſt hatte das volle Bewußtſeyn hievon.

Cecidit Abraham in faciem suam et risit, dicens in corde suo: putasne, centenario nascetur filius et Sara nonagenaria pariet? Geneſ. 17, 17. Nichts rechtfertigte, nichts erleichterte ihm auch nur von dieſer Seite her die Annahme der Verheißung. Glaubte er ſie doch, ſo war ſein Glaube *παρ' ἐλπίδα,* im Widerſpruch mit der Natur und Erfahrung, einzig geſtützt auf die Wahrhaftigkeit und Macht Gottes, die ihm ſtatt aller Gründe genügten, um ſich der beſagten Hoffnung unbedingt zu überlaſſen. Der Sinn von *ἐπ' ἐλπίδι* iſt durch *παρ' ἐλπίδα* beſtimmt. Will letzteres ſagen, daß ſein Glaube menſchlicher Seits und Weiſe jede Hoffnung ausſchloß, das Genannte je zu erlangen, ſo jenes, daß er deſſen, worauf die göttliche Zuſicherung ihm Hoffnung gab, ſich im Voraus gewiß wußte. Die Gegenſätze ſind aber darum ſo gewählt, um den übernatürlichen Glaubensmuth des Patriarchen glänzender hervorzuheben. Gut Chryſoſtomus: *παρ' ἐλπίδα τὴν ἀνθρωπίνην, ἐπ' ἐλπίδι τῇ τοῦ Θεοῦ.* Der tiefere Grund folgt V. 21. Er war nemlich überzeugt, „daß, was Gott verheißen, er auch zu erfüllen die Macht beſitze". — *εἰς τὸ γενέσθαι* faßt man wohl immer noch am beſten als entferntes Object, wie V. 20. *εἰς τὴν ἐπαγγελίαν τ. Θ. οὐ διεκρίθη*: „Er glaubte auf Hoffnung hin (denn noch lag ihre Verwirklichung im göttlichen Rathſchluſſe verborgen) daran, daß er Vater werde vieler Völker, genau wie ihm war geſagt worden (*κατὰ τὸ εἰρημένον*): „ſo" d. i. „ſo zahllos wie die Sterne des Himmels und der Sand am Meere werden ſeine Nachkommen werden". Geneſ. 13, 16.; 15, 5.; 22, 17. — Die einzelnen Züge der ganzen Beſchreibung müſſen darum beachtet werden, weil Paulus im beſtändigen Hinblicke auf unſeren, den chriſtlichen Rechtfertigungsglauben Abraham's Glauben ausmalt, um dadurch den Schluß von dieſem auf jenen vorzubereiten.

V. 19. *καὶ μὴ ἀσθενήσας τῇ πίστει οὐ κατενόησε τὸ ἑαυτοῦ σῶμα ἤδη νενεκρωμένον, ἑκατονταέτης που ὑπάρχων, καὶ τὴν νέκρωσιν τῆς μήτρας Σάῤῥας.* Die Variante, welche *οὐ* vor *κατενόησε* wegläßt in AC, der ſyr. copt. arm. Verſ. auch bei Theod. hat die Mehrheit der Codd. wider ſich. Die Vulg. löst hier auf: et non infirmatus est fide, nec consideravit. *τῇ πίστει* = *ἐν τῇ πίστει,* Gegenſatz V. 20. *ἐνεδυναμώθη τ. πίστει.* Der Glaube wird hier als Tugend gefaßt, und von ihm geſagt, daß

er die eigentliche Stärke der Seele bilde, und dort ſich in der Fülle ſeiner Größe entfalte, wo der Menſch dem Worte der Offenbarung gegenüber alle Einreden des nach Gründen der Erfahrung prüfenden und beſtimmenden Verſtandes fallen läßt, um ſich auf das Unbedingteſte Gott hinzugeben. Darin zeigt ſich eine Würde der Seele und Werthſchätzung des Göttlichen, daß ſie dieſes nicht nach Natürlichem und Creatürlichem bemißt, begrenzt, beſtimmt, ſondern es in ſeiner vollen Geltung anerkennt, welche ihm nach ſeinem Weſen zukommt. So brachte Abraham gegen den Ausſpruch Gottes nicht die Erſtorbenheit ſeiner und Sara's Leibeskraft (Geneſ. 18, 11. cf. 17, 17.) in Betracht, und ließ ſich durch das Gewicht der äußeren Gegengründe nicht niederziehen, um nur einen Augenblick zu wanken oder zu zweifeln. Ähnlich ruft Jeſaias 51, 1. den Juden in Erinnerung: Attendite ad petram, unde excisi estis, et ad cavernam laci, de qua praecisi estis; attendite ad Abraham patrem vestrum et ad Saram, quae peperit vos. Noch darf vielleicht erinnert werden, in welchen pſychologiſchen Zuſammenhang der Glaube und der critiſche Zweifel gebracht ſind: *καὶ μὴ ἀσθενήσας . . . οὐ κατενόησε.* Man ſollte eher die umgekehrte Ordnung erwarten: weil er die Gegengründe nicht zu Rathe zog, ſei auch ſein Glaube nicht geſunken; Paulus aber ſtellt die Sache ſo dar, daß die Macht des ihm innewohnenden Glaubens ihn an eine ſolche Erwägung nicht einmal denken, ſondern über alle natürliche Schwierigkeit, ja Unmöglichkeit völlig hinwegſehen ließ. So im Folgenden:

V. 20. *εἰς δὲ τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ Θεοῦ οὐ διεκρίθη τῇ ἀπιστίᾳ, ἀλλ' ἐνεδυναμώθη τῇ πίστει δοὺς δόξαν τῷ Θεῷ.* Die Entgegenſetzung, auf welche *δὲ* hindeutet, beſteht zwiſchen den Einwendungen von Seiten der Natur und Erfahrung, und der göttlichen Verheißung. Sprachen jene noch ſo laut gegen die Annahme, — Abraham zweifelte doch nicht an der Wahrheit. *εἰς* iſt zu nehmen „in Anſehung", „in Bezug auf", beiläufig wie V. 19. *διακρίνεσθαι*, unterſcheiden, da man die Gegengründe vergleicht und wiegt, alſo mit der inneren Anerkennung oder Zuſtimmung zurückhält, d. i. zweifelt, Apſtg. 10, 20.; der Zweifel bildet in ſo ferne den eigentlichen Gegenſatz zu jener unbedingten Entſchiedenheit des Geiſtes, womit der Glaubende auf die vorgehaltene Offenbarung

eingeht. So Mtth. 21, 21. *ἐὰν ἔχητε πίστιν καὶ μὴ διακριθῆτε*, wo es die Vulgata wie hier dem Sinne nach gut überſetzt: et non haesitaveritis. Chryſoſt.: *οὐ διεκρίθη, τουτέστιν, οὐδὲ ἐνεδοίασεν, οὐδὲ ἀμφέβαλε, τοσούτων ὄντων τῶν κολυμάτων.* Der Zweifel, der poſitive wie der negative, iſt aus der Sünde geboren, gibt, weil er dem Glauben wehrt, darum auch der Wahrheit nicht Statt in dem Menſchen, und wird deßhalb, wo es ſich um die göttliche Offenbarung handelt, in der Schrift überall verdammt. Wenn überdieß Paulus ſagt: *οὐ διεκρίθη τῇ ἀπιστίᾳ*, ſo iſt zudem damit mehr als bloß angedeutet, daß die Erweckung des Zweifels in Sachen der Offenbarung immer, mehr oder minder, ihren wahren Grund im Unglauben habe. Zugleich ſchildert Paulus den Zweifel als den eigentlichen Ausdruck menſchlicher Schwäche, wenn er fortfährt: *ἀλλ' ἐνεδυναμώθη τῇ πίστει.* Weil hier von einer Tugend und ſittlichen Zuſtändlichkeit die Rede iſt, und *ἀσθενήσας* gegenüberſteht, ſo iſt *ἐνεδυναμώθη* in medialer Bedeutung zu nehmen, erſtarken, kräftig ſeyn, dann auch: ſich kräftig zeigen. Apſtg. 9, 22. Eph. 6, 10. Im Glauben entfaltet ſich der Adel der Seele, tritt in ihr, gezogen von der Gnade, das Gottverwandte hervor, erhebt ſich der Geiſt über die angeborne Beſchränktheit zuvörderſt der Erkenntniß, und wird der Menſch groß, indem er aufhört, ſich in ſich ſelbſt zu gefallen. *δοὺς δόξαν τῷ Θεῷ.* Dieſer Ausdruck kömmt oft im N. T. vor Joh. 9, 24. Apſtg. 12, 23., in dieſer Sachverbindung aber nur hier. Der Sinn iſt klar. Indem Abraham keinem Bedenken Raum gab, und trotz dem, daß alle äußeren Anzeichen wider ſeinen Glauben ſtanden, unerſchütterlich bei der Annahme der göttlichen Verheißung beharrte, vertraute er offenbar Gottes Wahrhaftigkeit mehr, als ſeiner eigenen Vernunfteinſicht, und gab ſomit nicht ſich, ſondern Gott die Ehre. Dieſer Zuſatz lichtet uns auf's Neue das Weſen der pauliniſchen *πίστις*. Der Glaube vermittelt hienach nicht bloß die objective Wahrheit unſerm Bewußtſeyn, ſondern erſcheint, indem er in unbedingter Huldigung Gott das Opfer der eigenen Vernunfterkenntniß bringt, zugleich als der erſte religiöſe Act, womit Gott die gebührende Ehre erſtattet wird, und darum auch als der ächte und lautere Grund, aus welchem der geſammte, würdige und gottgefällige Cult ſich entfaltet. Er iſt der Anfangspunkt des

wahrhaft religiöſen Lebens, das ſich damit zu einem immerwährenden Gottesdienſte weihet; der göttliche Keim, aus welchem die übrige Gottesverehrung in ihre mannigfache Krone auftreibt und ſich ausbreitet. Vernachläßigung des Gott gebührenden Cultes hat, ſo haben wir oben I, 21. geſehen, den Verfall der religiöſen Erkenntniß und der Sittlichkeit erzeugt; durch den Glauben wird, wie dieſe, ſo auch jener wieder reſtaurirt und zurückgeführt. Der Satz hat aber auch ſeine Kehrſeite. Der dogmatiſche Zweifel und der Rationalismus, der philoſophiſche wie der bibliſche, welcher den Inhalt der Offenbarung entweder in Wiſſenſchaft auflöſen, oder nach vorgefaßten Principien begrenzen oder verflachen will, raubt nicht allein Gott die ſchuldige Ehre, ſondern untergräbt und vernichtet jedes ächt religiöſe Leben und jede wahre Gottesverehrung in der Wurzel. Daher die Erſcheinung, daß alle, bewußt oder unbewußt auf rationaliſtiſche Principien geſtellte theologiſche Syſteme mit einer Art Nothwendigkeit mit Ausleerung und Profanation zuerſt des innern Heiligthums im Herzen des Menſchen, dann auch des äußeren ſich vollenden. — Wir glaubten dieſes um ſo mehr hervorheben zu müſſen, als der Apoſtel ſich hier recht eigentlich zum Ziele ſetzt, darüber Rechenſchaft zu geben, warum dem Abraham ſein Glaube zur Gerechtigkeit gerechnet wurde, und ſich uns ein neuer Beleg zu dem darbietet, was wir oben von der Natur dieſer zugerechneten Glaubensgerechtigkeit geſagt haben. Das Folgende führt uns noch weiter:

V. 21. *καὶ πληροφορηθεὶς, ὅτι ὃ ἐπήγγελται, δυνατός ἐστι καὶ ποιῆσαι.* Das Participium iſt wie *δόξαν δὸς* abhängig von *ἐνεδυναμώθη*, zugleich aber eine Erweiterung von jenem. Im Ganzen iſt es derſelbe Gedanke, den der Apoſtel V. 17. bereits ausgeſprochen hat. Abraham dachte groß und würdig von Gott. Weit entfernt, nach der Beſchränktheit der eigenen Einſicht Gottes Schöpfermacht zu umgrenzen, lebte er der vollen Überzeugung, daß dieſe ſo unbegrenzt, als ſeine Wahrhaftigkeit untrüglich, und daß ſomit durch beide der ihm geſchenkten Verheißung auch ihre dereinſtige Erfüllung geſichert ſei. — *πληροφορεῖσθαι* und *πληροφορία* ſtehen zwar häufig ſynonym *πληροῦν*, aber dennoch häufiger in dem geſteigerten Begriffe von Gläubigkeit, volle Überzeugung durch den Glauben, wo dieſer nemlich alle geiſtige Kräfte lebendigſt

durchdrungen hat. So Chryſoſt.: *καὶ οὐκ εἶπε „πιστεύσας“ ἁπλῶς, ἀλλὰ πληροφορηθείς· τοιοῦτον γὰρ ἡ πίστις τῆς ἀπὸ λογισμῶν ἀποδείξεως σαφεστέρα, καὶ μᾶλλον πείθει.* Clemens von Rom I. Cor. c. 42. Daher wird *πληροφορία* gerne mit *ἐνδυναμοῦσθαι* verbunden II. Tim. 4, 17. vgl. Col. 2, 2. Hebr. 10, 22. — *ὃ ἐπήγγελται* iſt nicht, wie Eſtius annimmt, Paſſivum, ſondern mit der Vulg.: quaecunque promisit, als Medium zu betrachten. Auch Hebr. 12, 26. Gal. 3, 19. ſteht es nicht anders. — Mit *δυνατός ἐστι κτε.* iſt auf V. 17. zurückgeſehen: *τοῦ ζωοποιοῦντος τοὺς νεκροὺς κ. τ. λ.*, und es ſtellt ſich nun, dünkt uns, die dort gegebene allgemeinere Auffaſſung als gerechtfertiget dar.

V. 22. *Διὸ καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην.* Hiemit ſtehen wir am Abſchluſſe der überaus wichtigen Darlegung, und erhalten nun den Schlüſſel zum Verſtändniß des Vorausgehenden von der Hand des Apoſtels ſelbſt. Mit den wenigen Sylben *διὸ καὶ* ſind alle Trübungen zerſtreut, welche die heterodoxe Exegeſe von jeher über die pauliniſche Rechtfertigungslehre, über den rechtfertigenden Glauben und die zugerechnete Gerechtigkeit verbreitet. Was IV, 3. 5. noch dunkel in ſeinen Worten lag, das hat er V. 18—21. weitläufig entfaltet, und reaſſumirt nun das Ergebniß ſeiner exegetiſchen Betrachtung, um den Juden auf den Grund der Schrift zur Einſicht zu erheben, nicht bloß mehr, daß, ſondern nun auch warum Abraham, auf welchem der Bund der Verheißung ruht, durch den Glauben gerechtfertiget worden ſei. Mit *διὸ καὶ* wird nemlich auf die Gottes würdige und lebengeſtaltende Kraft dieſes Glaubens zurückgewieſen, und alles Preiswürdige daran zuſammengefaßt, um zu erklären, warum er von Gott für „Geſetzeserfüllung“ angenommen, d. h. zur Gerechtigkeit angerechnet wurde. Es umfaßte dieſer Glaube, wie aus dem Bisherigen hervorgeht, 1) das volle Anerkenntniß der eigenen Verdienſtloſigkeit und Unvermögenheit, aus und durch ſich gerecht zu werden (V. 3. 5.); 2) die vollſte und thätigſte Anerkennung von Gottes Wahrhaftigkeit in dem, was er offenbart, Treue und Allmacht in Erfüllung deſſen, was er verheißt (V. 17—21.); 3) die vollſte und unbegrenzte Huldigung gegen Gott, welche in Allem und Jedem nicht ſich, ſondern ausſchließlich Gott die Ehre gibt (V. 20.); 4) endlich die aus feſter und tiefſter Überzeugung

hervorgehende unbedingte Unterwerfung unter Gottes Wort, und zwar ſowohl der Erkenntniß (intellectus) mit Gefangengebung der eigenen Vernunft unter die Offenbarung, als auch des eigenen Willens und Wollens im äußerſten Gehorſam (17. 19. 20.) — So ergriff und durchdrang alſo Abraham's Glauben, als *theologiſche Tugend*, deſſen ſämmtliche geiſtige Kräfte, beherrſchte und geſtaltete deſſen Weſen in vollendetſter Ausprägung nach Vorhalt des geoffenbarten göttlichen Willens, und wurde, wie er denn in dieſem ſeinem reichgefüllten Kerne ein volles religiöſes Leben trug, ſtets bereit und beſtrebt, Gott in heiliger Geſinnung und in der That zu verherrlichen, ihm **darum** zur Gerechtigkeit angerechnet. Ob dieſe Darlegung des Apoſtels der lutheriſchen Rechtfertigungstheorie günſtig ſei, möge der Leſer nun ſelbſt entſcheiden. Wir wollen die Unterſuchung der proteſtantiſchen Exegeſe hier nicht nochmal erneuern. Wir denken, es beſtätige ſich hier vollkommen die oben S. 184 ff. gegebene Erklärung. Von hier aus aber erhält auch das heiteres Licht, was V, 1 ff. VI, 1 ff. über die Natur und die ſittlichen Wirkungen des rechtfertigenden Glaubens weiter geſagt werden wird.

V. 23—25. Endliche Anwendung von dem gewonnenen Reſultat auf unſere Verhältniſſe. *Οὐκ ἐγράφη δὲ δι' αὐτὸν μόνον, ὅτι ἐλογίσθη αὐτῷ, ἀλλὰ καὶ δι' ἡμᾶς, οἷς μέλλει λογίζεσθαι τοῖς πιστεύουσιν ἐπὶ τὸν ἐγείραντα Ἰησοῦν, τὸν κύριον ἡμῶν, ἐκ νεκρῶν.* Damit langt Paulus endlich bei dem eigentlichen Ziele ſeiner Deduction an. Es iſt ſchon Eingangs dieſes Capitels angemerkt worden, daß die Geſchichte Abraham's keineswegs bloß individuelle Bedeutung habe. Er war nicht bloß dieſe beſtimmte Perſon, ſondern nach göttlicher Wahl und Beſtimmung auch geiſtlicher Stammvater, deſſen Eigenthümlichkeit ſich darum ſeinem ganzen Geſchlechte aufdrückte, deſſen Anfangspunkt er iſt, und deſſen Geſchichte ſich alſo auch für alle Zukunft an Allen wiederholt, welche von ihm den beſonderen Ausgang ihres religiöſen Verhältniſſes zu Gott genommen haben und nehmen. In dieſem typiſchen Charakter ſeiner religiöſen Geſchichte liegt die Bündigkeit des folgenden Argumentes. *οὐκ ἐγράφη — μόνον.* Hiemit wird jener höhere Standpunkt für die Betrachtung von Abraham's Perſon und Leben ausdrücklich feſtgeſtellt, den er bisher öfter nur angedeutet hatte (vgl. V. 10 ff. 16 f.). Die Abfaſſung der alt-

teſtamentlichen Schriften ſchreibt Paulus einer beſondern Veranſtaltung Gottes zu (II. Tim. 3, 16.); die göttliche Abſicht dabei beſchränkte ſich aber nicht darauf, eine Geſchichte des Bundesvolkes zu überliefern, ſondern hatte ganz vorzüglich und noch weit mehr unſer religiöſes Bedürfniß im Auge, vgl. XV, 4. I. Cor. 10, 11. So auch hier. Zweck der Aufzeichnung Geneſ. 15, 5 f. *ὅτι ἐλογίσθη κτε.* war nicht bloß, um dieſen merkwürdigen Zug in Abraham's Geſchichte damit zu verewigen; ſondern es geſchah vielmehr in unſerm, ſeiner Nachkommen, Intereſſe, damit wir daraus lernen möchten, auf welche Weiſe wir zur wahren, Gott gefälligen Gerechtigkeit gelangen, — nicht durch eigenes Thun und Verdienen nemlich, ſondern durch Gnade. So erklärt ſich das oben ſo oft ſich wiederholende *εἰς τὸ εἶναι, εἰς τὸ γενέσθαι* ꝛc. Das *οἷς μέλλει λογίζ.*, wofür die Vulgata nicht ſo genau reputabitur überſetzt, will ſagen, daß unſer (der chriſtliche) Glaube alle Eigenſchaften von Abraham's Glauben und darum auch alle Bedingungen zur Rechtfertigung in ſich vereinige, und bei denen, die ihn haben, dieſe zu erzeugen fähig ſei. Entſcheidend hiefür iſt die Parallele zwiſchen dieſem und Abraham's Glauben. Zu *ἐγείραντα* iſt zu ſuppliren *Θεόν*, wodurch dieſelbe ihre Abrundung erhält. So nemlich erſcheint unſer Glaube dem des Abraham in allen weſentlichen Punkten gleich. Sein nächſter Gegenſtand iſt dort und hier derſelbe, — die göttliche Allmacht, auch von der formellen Seite gleicht er ſich, — Erweckung und Wiederbelebung, dort einer Nachkommenſchaft bei erſtorbenem Leibe; hier des Leibes Jeſu Chriſti aus dem Tode. Es iſt aber dieſe Thatſache ſo wundervoll und übernatürlich, wie jene; nur mit dem Unterſchiede, daß, während Abraham's Glaube auf eine künftige Erſcheinung ſich bezog und mittels der Hoffnung ſie feſthielt, dem unſrigen eine vollendete, im Übrigen aber um nichts minder den Sinnen verborgene Thatſache gegenüberſteht. Iſt alſo Einheit zwiſchen unſerm und Abraham's Glauben, ſo iſt auch der Schluß richtig, daß derſelbe, wenn ihm, auch uns werde zur Gerechtigkeit gerechnet werden. Es iſt aber die Auferſtehung Jeſu Chriſti hier wie I, 4. und X, 9. implicite als Inbegriff der übrigen Thatſachen des Erlöſungswerkes geſetzt, indem ſie nach der einen Seite hin den Schlußſtein der objectiven, nach der anderen den Anfangspunkt

der ſubjectiven Erlöſung, die Hauptthatſache des Evangeliums und den Mittelpunkt der göttlichen Heilsveranſtaltung bildet. Zu dieſer Anſicht führt auch das Folgende:

V. 25. Ὃς παρεδόθη διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν, καὶ ἠγέρθη διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν. In ἐγείραντα iſt die Erinnerung an das Sterben Chriſti miteinbegriffen; Paulus benützt dieſe aber, um die weitere Begründung daran zu knüpfen, warum unſerm Glauben rechtfertigende Kraft innewohne. Mit der Auferſtehung hängt nemlich die andere große Thatſache zuſammen, durch die unſere Gerechtigkeit vermittelt worden iſt, der Opfertod Chriſti zur Tilgung unſerer Sünden. παραδιδόναι, vgl. VIII, 32. Eph. 5, 2. 25. Joh. 3, 16., zunächſt nur überliefern, preisgeben an Jemanden Mtth. 26, 45. I. Cor. 5, 5., hat ſchon im neuteſtamentlichen, mehr noch im folgenden chriſtlichen Sprachgebrauch den Sinn von Hingeben in gewaltſamen Tod, erhalten Gal. 2, 20. mit dem Nebenbegriff der Aufopferung. Der Übergebende iſt der Vater Joh. 3, 16. I. Joh. 3, 10. 14., der in dieſem ſeinem Eingebornen Statt und zum Beſten Aller, die Welt mit ſich verſöhnte, und nach vollbrachter Ausſöhnung Allen Verzeihung im Evangelium anbieten läßt II. Cor. 5, 18—21. Auf ihn iſt darum der Glaube gerichtet. διὰ τὰ παραπτώματα iſt III, 25 f. bereits erklärt worden; es iſt dieſes nemlich gleichbedeutend mit: διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων. Zweck des Opfertodes war, um die außerdem unerwirkbare Nachlaſſung der Weltſündenſchuld zu erwirken. Vgl. Hebr. 9, 28. Daß dabei Jeſ. 53, 12. im Gedanken vorgeſchwebt habe, läßt ſich kaum verkennen. — Schwieriger haben die Exegeten gefunden und gemacht καὶ ἠγέρθη διὰ τ. δικαίωσιν ἡμῶν. Man hat den Grundſatz vorangeſtellt, alles Verdienen Chriſti für uns ſei in und mit ſeinem Leiden und Sterben abgeſchloſſen, — die Auferſtehung und Himmelfahrt könne, ſtreng genommen, nicht mehr zu ſeinem eigentlichen Verdienſtwerk gerechnet werden. Thomas v. Aq. wollte daher dieſe nur unter dem Geſichtspunkte ſegensvoller Wirkungen auffaſſen; Andere gar nur als causa exemplaris, wie auch wir der Sünde abzuſterben und zu neuem Leben aufzuſtehen haben. Beiden Erklärungen ſteht, wie Eſtius bemerkt, der Text entgegen, obgleich auch die ſeinige nicht viel verſchieden iſt: Resurrexisse Christum propter justitiam

nostram i. e. ut sua resurrectione typum quendam nobis praeferret resurgendi ad justitiam seu vitae novitatem. Daß erſtlich διά dieſe Erklärung nicht geſtatte, ſieht Jedermann. Es kann auch hier nur cauſal zu verſtehen ſeyn. Erinnern wir uns an III, 26., ſo haben wir an εἰς τὸ αὐτὸν εἶναι δίκαιον καὶ δικαιοῦντα κτε. eine Parallele, die für unſere Stelle recht wohl zur ſachlichen Erläuterung dienen kann, welcher Begriff mit δικαίωσις zu verbinden ſei. Es kann nur active Bedeutung haben, — „Gerechtmachung“ im engſten Sinn des Wortes. Die nähere Beſtimmung wird am beſten aus V, 15—19. entnommen, wo der Apoſtel ausführt, wie durch Chriſtus nicht bloß eine einfache Aufhebung des durch Adam über uns gezogenen Schuld- und Strafverhängniſſes, ſondern, was noch weit mehr iſt, eine ſittliche Umwandlung oder Neuſchaffung durch Mittheilung eines neuen, heiligen Lebensprincipes, bewirkt worden ſei. V. 18. hebt er unter dieſen Gnadenwirkungen ausdrücklich δικαίωσις ζωῆς hervor gegenüber dem κατάκριμα, dem der Menſch zur Zeit der in ihm dominirenden Sünde hingegeben war, VII, 23., und ſetzt ſomit das Weſen von jener in die innere Befreiung von der Sünde VII, 24. durch Einpflanzung des neuen heiligenden Geiſtes VIII, 1—4. 10 f. Es wird aber dieſe Lebenserneuerung eben ſo conſtant als Ausfluß der Auferſtehung Jeſu Chriſti dargeſtellt, wie die Nachlaſſung der Sünden vom Opfertode deſſelben abgeleitet wird. Daher die Ausdrücke: ἡμᾶς συνεζωοποίησε τῷ Χριστῷ, καὶ συνήγειρε καὶ συνεκάθισεν ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ἐν Χρῷ. Ἰ. Eph. 2, 5 f. Col. 2, 12 f.; 3, 1 ff. Wenn endlich dieſe unſere geiſtige Neubelebung durch διά in ein Cauſalverhältniß mit der Auferweckung Jeſu Chriſti gebracht wird, ſo iſt nicht einmal nothwendig, an den allgemeinen Satz zu erinnern, daß das geſammte Thun und Leiden des Erlöſers zu unſerer Heilsbereitung geordnet, und Auferſtehung und Himmelfahrt ſchon darum nicht von dieſer Beziehung auszuſchließen ſeien (vgl. Hebr. 7, 25.; 9, 24.); wir brauchen uns nur an ſeine eigene Verſicherung zu halten, daß von ſeiner Rückkehr zum Vater die Geiſtesſendung eben ſo bedingt war Joh. 14, 2 f.; 16, 7., als von dieſer die Erneuerung oder Neuſchaffung zur Gerechtigkeit abhing und ausging. Tit. 3, 5 f. vgl. Röm. 8, 9 ff.; 12, 2. Bedurfte es ſein Sterben, um unſern Tod in dem ſeinigen

zu abſorbiren, ſo ſeiner Auferweckung, um uns mit ſich in's neue Leben zu erheben. VI, 4 f. 8. VII, 4. I. Petr. 1, 3.: *Ὁ ἀναγεννήσας ἡμᾶς εἰς ἐλπίδα ζῶσαν δι' ἀναστάσεως Ἰ. Χρȣ̃. ἐκ νεκρῶν.* Daß endlich Paulus die Auferſtehung Jeſu Chriſti zu den Erweiſen der väterlichen Liebe Gottes gegen uns und zum Mittleramte Chriſti zähle und zwar nicht weniger als deſſen Tod, hat er II. Cor. 5, 15. ausgeſprochen: *εἷς ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν .... ἵνα οἱ ζῶντες μηκέτι ἑαυτοῖς ζῶσιν, ἀλλὰ τῷ ὑπὲρ αὐτῶν ἀποθανόντι καὶ ἐγερθέντι (Χρῷ).* — Im Übrigen gehört dieſer letzte Vers nicht eigentlich mehr dem Plane dieſes Capitels an, ſondern bildet mehr den Übergang zu einer neuen reichhaltigen Entwickelung.

Werfen wir nun einen Blick auf den Inhalt des ganzen Abſchnittes zurück, ſo können wir nicht umhin, die Bündigkeit anzuerkennen und zu bewundern, womit Paulus den III, 21 f. aufgeſtellten Satz durchgeführt. Neben dem Dogma, daß nicht die *ἔργα νόμȣ*, überhaupt nicht eigenes Verdienſt, Gerechtigkeit begründen können, iſt nun auf dem Grunde der heiligen Schrift auch der andere Lehrſatz zur klaren Anſchauung erhoben worden, daß und wie dieſe und zwar Allen, nur durch Gnade verliehen, durch den Glauben aber angeeignet werde. Die neuteſtamentliche Heilslehre ſteht nicht mehr iſolirt vor uns. So weit der Faden der beſonderen Offenbarung Gottes zurückreicht, immer nur Ein Weg des Heiles — durch Gnade und Glaube. Der alte Bund mit ſeinen Verheißungen hat keinen anderen Eingang ſeines Beginnens, kein anderes Ziel ſeines Ausganges als dieſes, ſo daß nur ein völliges Unverſtändniß der Schrift, wie dieſes weiter unten X, 4. der Apoſtel offen ausſpricht, die Juden in ihrer Abkehr gegen die evangeliſche Heilslehre feſthalten konnte. Das eigentliche apologetiſche Beweisverfahren gegen dieſe hält Paulus daher jetzt für geſchloſſen; wenigſtens läßt er ſie in den nächſtfolgenden Capiteln außer Augen, bis er ſpäter IX—XI. einigen dahin gehörigen Fragen noch eine von dem Hauptthema des Briefes ziemlich unabhängige, umfaſſende Unterſuchung widmet.

Capitel V.

Sicherheit des in Chriſtus vermittelten Heiles.

V. 1—21.

Mit dem letzten Verſe des vorigen Capitels hat Paulus den Stoff zu einer neuen reichhaltigen Entwickelung gegeben, welche die vier nächſtfolgenden Abſchnitte ausfüllt. Der apologetiſch-polemiſche Standpunkt wird immer mehr verlaſſen, und die Expoſition zeigt ſich in Form und Ton und Inhalt zunehmend als lebendigen Erguß ſeiner von Chriſtus durchglüheten Seele. Die formelle Haltung iſt nicht mehr die der Vertheidigung der evangeliſchen Heilslehre. Der Blick iſt nur auf die Herrlichkeit des Chriſtenthumes ſelbſt gerichtet, die Bewegung des Herzens nähert ſich ungetheilt chriſtlichen Gemüthern, und, zu dieſen hingewendet, geht der Apoſtel an die neue, für das Herz unendlich erquickliche Aufgabe, die Gewißheit und Vollkommenheit des durch Chriſtus uns geſchenkten Heiles mit allen ihren beſeligenden Wirkungen in das chriſtliche Bewußtſeyn lichtvollſt einzuführen.

Schon die Natur des Stoffes gliederte dieſen in mehrere einzelne Betrachtungen. Sie betreffen theils und vor Allem die Sicherheit des Heiles in Chriſto, theils die Bedingungen der ſubjectiven Aneignung und der Durchbildung dieſes neugeſchenkten Lebens, im Gegenſatz zu dem abgelaufenen Zuſtande außer Chriſtus. Man ſieht ſchon hieraus, daß der Apoſtel eigentlich bei der Erörterung des zweiten I, 16 f. ausgeſprochenen Gedankens angelangt ſei: *εὐαγγέλιον δύναμις Θεοῦ ἐστιν εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι.* Dieſe, die erlöſende und beſeligende Kraft, welche dem Glauben an Chriſtus, objectiv wie ſubjectiv betrachtet, innewohnt, wird nun nach den verſchiedenen Seiten hin entfaltet.

Das vorliegende Capitel beſchäftiget ſich vorzugsweiſe damit, aus ſubjectiven und objectiven Gründen nachzuweiſen, daß und wie in Chriſto unſer, der Gläubigen, Heil geſichert und verbürgt ſei. Dieß geſchieht in zwei Abſchnitten in folgender Weiſe. Aus-

gegangen wird von den mächtigen Wirkungen des Glaubens, welcher einerſeits uns den Zutritt zu Gott öffnet, andererſeits eine ſo rückhaltsloſe Hingebung an Gott in uns erzeugt, die allen Hinderniſſen trotzt; und darauf wird der Schluß gebaut, daß, wenn Gottes Gnade die objective Erlöſung in Chriſto ohne uns vollführt hat, die ſubjective bei den neugegründeten Verhältniſſen um ſo weniger einem Zweifel unterliegen könne V. 1—11. In dem zweiten führt der Apoſtel den Leſer mit ſich auf einen noch höheren Standpunkt der Betrachtung. Er nimmt Adam und Chriſtus als die zwei geſchichtlich gegebenen Stammväter der Menſchheit, ſtellt dieſe zwiſchen beide, zieht die Parallele und zeigt nun, daß, wenn und wie von dem erſteren aller Unſegen ſich über ſeine Nachkommenſchaft verbreitet habe, ſo von dem zweiten überſtrömender Segen über Alle ſich ausgieße; und wenn von des Einen Adam Ungehorſam aus Sünde und Tod und Verdammniß der Geſammtheit ſich mitgetheilt habe, von des Einen Chriſtus Gehorſam hinwiederum Gerechtigkeit, Leben und Seligkeit Allen zugehe, und das Übermaaß der vervielfältigten Sünde durch die Überwucht der Gnade aufgehoben worden ſei V. 12—21. Nun zur Erklärung des Einzelnen.

V. 1. *Δικαιωθέντες οὖν ἐκ πίστεως, εἰρήνην ἔχομεν πρὸς τὸν Θεὸν διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ,*

V. 2. *δι᾿ οὗ καὶ τὴν προσαγωγὴν ἐσχήκαμεν τῇ πίστει εἰς τὴν χάριν ταύτην, ἐν ᾗ ἑστήκαμεν.* Wir haben hier eine Variante. Die Vulgata lieſt habeamus, mit ihr ACD, die ſyr. kopt. Verſion, Origenes, Chryſoſtomus, Theodoret u. A. *ἔχωμεν.* Die übrigen Alle *ἔχομεν.* Es ginge ſomit der Apoſtel zur Paräneſe über, um entweder die Leſer zu ermahnen, den empfangenen Frieden durch Vermeidung aller Sünde zu bewahren (Chryſoſt.), oder zu ermuntern, im Bewußtſeyn des geſchenkten Friedens freudigen Muthes zu ſeyn. Die critiſchen Autoritäten halten ſich ziemlich das Gleichgewicht. Wenn auch unerwartet, unmöglich aber iſt dieſer Übergang bei unſerm Apoſtel nicht. Es konnte ihm ſogar zweckmäßiger ſcheinen, den auszuſprechenden Grundgedanken, ſtatt in aſſertoriſcher, in paräuetiſcher Form voran, und das Folgende, ſtatt als Beweis-, als Beweggründe hinzuſtellen. Der Ausdruck wird nur etwas lebhafter, der Sinn aber, wie es uns wenigſtens

dünkt, im Weſentlichen nicht geändert. Da überdieß die älteren Väter dieſe Leſeart unbezweifelt darbieten, und ſie, wie ſich bald zeigen wird, einen recht angemeſſenen Sinn gewährt, ſo neigen wir uns entſchieden auf die Seite der Vulgata, und leſen *ἔχωμεν. δικαιωθέντες οὖν.* Die Beweisführung, daß die Gerechtigkeit aus dem Glauben komme, hält der Apoſtel für geſchloſſen; er baut daher von nun an ſeine Folgerungen darauf fort. Die erſte Wirkung davon iſt: *εἰρήνην ἔχωμεν πρὸς τ. Θ.* Die engere Bedeutung dieſes Wortes entnehmen wir am beſten aus dem Zuſammenhang. Nach V. 9 u. 10. waren wir vor dem Eintritte des Glaubens als Sünder dem göttlichen Zorne (*ὀργή*) unterworfen Eph. 2, 3., und unſer Verhältniß zu Gott ein feindliches (vgl. Col. 1, 21. *ἐχθροὶ τῇ διανοίᾳ ἐν ἔργοις τοῖς πονηροῖς*). Dieſes hat ſich nun gewandelt; an die Stelle des verderbenden Zornes iſt die väterliche Huld getreten, und die Feindſchaft hat ſich in Liebe aufgelöst, unter deren Bürgſchaft unſer Heil (*σωτηρία* V. 10.) geſichert iſt. In zweiter Ordnung bedeutet *εἰρήνη* in mehr ſubjectivem Sinne die aus dem Bewußtſeyn dieſes ſo geſtalteten Wechſelverhältniſſes zu Gott hervorgehende Sicherheit und Zuverſicht des Herzens, im Gegenſatz zum Schuldbewußtſeyn und der damit verbundenen Angſt vor dem göttlichen Strafgerichte. So erſcheint es oft im N. T. Luc. 7, 50. *πορεύου εἰς εἰρήνην.* Joh. 16, 33. *ἵνα ἐν ἐμοὶ εἰρήνην ἔχητε.* Röm. 15, 13. in der Zuſammenſtellung: *Ὁ δὲ Θεὸς τῆς ἐλπίδος πληρώσαι ὑμᾶς πάσης χαρᾶς καὶ εἰρήνης ἐν τῷ πιστεύειν κ. τ. λ.* und 1. Theſſ. 5, 3. *εἰρήνη καὶ ἀσφάλεια.* Dieſe, das aus dem Bewußtſeyn der göttlichen Gnade hervorgehende Sicherheitsgefühl, iſt hier die richtige Bedeutung. Der Apoſtel zieht nemlich als Reſultat der bisherigen Darlegung die ermuthigende Folgerung, daß wir zufolge des Glaubens an die Erlöſung durch Jeſus Chriſtus alle Furcht aufgeben, und mit Zuverſicht unſere Beſeligung von Gott erwarten dürfen. Vgl. VIII, 1, 15. — Es ſtützt ſich aber dieſer Friede zwiſchen Gott und uns „auf die Vermittelung Jeſu Chriſti unſers Herrn". „Denn Er iſt unſer Friede" Eph. 2, 14., und nur in wie ferne wir lebendig in ihn eingegangen ſind und in ihm verharren, bleibt Gott uns gnädig zugewendet. Dieſes iſt auch indicirt mit *κυρίου ἡμῶν.* Als „Herr" iſt er Schirmer ſeiner Angehörigen, wie

hinwiederum dieſe eben damit, daß ſie ihn als Herrn erkennen und anrufen, ſich ſeinem Dienſt geweiht haben. — Nachdem der Apoſtel die unausſprechliche Wohlthat des himmliſchen Friedens vorangeſtellt, geht er, um zu zeigen, daß ſeine künftigen Segnungen uns verſichert ſeien, zur Erwähnung deſſen über, was wir durch ihn bereits erlangt haben und beſitzen, und begründet ſo das Eine durch das Andere. *δι' οὗ καὶ τὴν προςαγωγὴν κτε.* Das *καὶ* läßt eine doppelte Verbindung zu, entweder mit *Ἰ. Χρ.*, und dann wäre der Sinn: daß eben der auch Vermittler des Gnadenſtandes ſei, welcher Vermittler des Friedens iſt (Juſtin.); — oder der Nachdruck iſt damit auf *προςαγωγή* geworfen, und auf eine andere weitere Wohlthat hingewieſen, welche wir noch ſeiner Vermittelung verdanken. Die letztere Beziehung iſt der Argumentation um Vieles zuſagender. *προςαγωγή*, das Hinan- oder Einführen in oder zu Was oder Jemanden, Eph. 2, 18.; 3, 12., von der Annäherung und Gemeinſchaft gebraucht, in welche Chriſtus uns aus der Entfremdung zu Gott zurückgebracht hat; will hier ſagen, daß eben dieſer, welcher unſern Frieden mit und bei Gott beſtändig fort vermittelt, auch den Anfang unſeres Heiles eingeleitet und mittels des Glaubens (*πίστει*) uns bis dahin geführt habe, wo wir dermalen auf dem Heilswege ſtehen. *εἰς τὴν χάριν ταύτην* iſt mit *προςαγωγή* zu verbinden; in welchem Sinne aber, darüber variiren die Erklärer. Die Einen laſſen ihren Begriff in dem von *εἰρήνη* aufgehen: „wie Er uns denn auch zu dieſer Gnade des Friedens mit Gott verholfen oder erhoben hat“: Andere (Rückert) erblicken eine Gradation darin, als hebe der Apoſtel nun auch die poſitive Seite der erlöſenden Thätigkeit Chriſti hervor, „die Verſetzung in den unwandelbaren Gnadenſtand“. Dieſe Anſicht hat das Wenigſte für ſich. Viel vorzüglicher ſcheint uns die Erklärung des Chryſoſtomus, welcher unter *χάρις* jene Gnadengeſchenke zählt, in deren Genuß der Chriſt mit der Bekehrung und dem Glauben eintritt: Erleuchtung zur Erkenntniß Gottes, Reinigung des Herzens von Jrrthum und Sünde, Rechtfertigung (*δικαίωσις*), Belebung durch freudige Hoffnung und thätige Liebe, und was ſonſt durch die Taufe noch eingegoſſen wird, und das entſündigte Herz in jener Richtung nach Oben befeſtiget, unter welcher das Wohlgefallen Gottes und damit der dauernde Friede möglich und geſichert

bleibt. Dieſe Erklärung wird unterſtützt erſtlich durch das Perfectum ἐσχήκαμεν, als welches gegenüber dem Präſens ἔχωμεν die Vermittelung dieſes Eintrittes in den gegenwärtigen Gnadenſtand als eine relativ frühere, von der fortwährenden Friedensvermittelung unterſcheidet, auf welche die chriſtliche Hoffnung ſich bezieht und ſtützt; — dann durch ἐν ᾗ ἑστήκαμεν, welches, wenn unter ἡ χάρις αὕτη nur wieder εἰρήνη zu denken iſt, wegbleiben konnte, und, ſollte keine Tautologie entſtehen, wohl auch mußte; — ferner und ganz vorzüglich durch den Context, indem Paulus V. 6—11. aus dem, was Chriſtus für uns bereits gethan, und was wir durch ſeine Gnade bereits genießen, wiederholt den Schluß auf die Untrüglichkeit der Gewißheit zieht, womit unſer Friede mit Gott, und, was damit zuſammenhängt, unſere Beſeligung durch eben dieſen Jeſus Chriſtus unſeren Herrn uns verbürgt iſt. Man vgl. VIII, 30—39., wo eben dieſe Idee im Tone der Begeiſterung ausgeſprochen wird. Endlich ſpricht dafür das Folgende:

V. 3. καὶ καυχώμεθα ἐπ᾽ ἐλπίδι τῆς δόξης τοῦ Θεοῦ. Die Vulgata coordinirt dieſen Satz, und zwar mit vollem Recht, ohne andere Trennung als durch Komma mit δι᾽ οὗ .... ἐσχήκαμεν. Dieſe Verbindung geben die meiſten älteren Exegeten, Origenes, Chryſoſtomus, Theodoret u. A. Schon ſind die Segnungen der Gnade, deren wir bereits theilhaft geworden ſind, von der Art, daß ſie die Herzen mit Troſt und im Hinblick auf die Zukunft ſelbſt mit Begeiſterung erfüllen. καυχᾶσθαι wird in der Schrift bald im ſchlimmen, bald im guten Sinne gebraucht, je nachdem es aus dem ſtolzen Selbſtgefühle eigener Größe, oder aus tiefer Durchdrungenheit von der göttlichen Gnade entſpringt, wie z. B. bei Maria Luc. 1, 46., wobei der Menſch nicht ſich, ſondern Gott allein die Ehre gibt. Vgl. I. Cor. 4, 7. — ἐπ᾽ ἐλπίδι (vgl. IV, 18.) iſt nicht, wie unter den Neueren Rückert irrig annimmt, das nächſte Object des Rühmens, ſondern nur der Grund, warum wir uns im Beſitz der durch Chriſtus vermittelten Gnade groß und glücklich fühlen, — weil uns nemlich hinterlegt iſt (Col. 1, 5. I. Petr. 1, 4.), und von uns darum in der Hoffnung gewiſſermaßen anticipirt werden darf die δόξα τ. Θ., ſo ferne wir die Bedingungen erfüllen, unter denen die Verheißung zugeſichert iſt, und worüber VIII, 4. 14. 17 ff. das Nähere. δόξα τ. Θ. nimmt Chryſoſtomus ſubjectiv, die

Verherrlichung Gottes; allein VIII, 17 f. iſt der Begriff hinlänglich beſtimmt als die Glorie, welche Gott der Vater von ſich auf alle diejenigen überträgt, welche jetzt gerechtfertiget durch den Glauben an den Namen ſeines Sohnes wandeln nach dem Geiſte, und gleichgeſtaltet dem Bilde ſeines Sohnes, und mit dieſem und durch dieſen Erben Gottes werden. Richtig daher, wenn auch critiſch unächt, iſt der Zuſatz in der Vulgata: filiorum Dei. Noch zwar ſehen wir dieſe Glorie nicht, viel weniger haben wir ſie bereits, weil ſie eben in bedingte Ausſicht geſtellt iſt (VIII, 24.); das hindert uns aber nicht, im Glauben an die untrügliche Verheißung uns jetzt ſchon von dem wonnevollen Bewußtſeyn deſſen, was wir dereinſt ſeyn werden, durchdringen und das Hochgefühl der Begeiſterung über unſere künftige Erhöhung auch nach Außen treten zu laſſen. — *ὀ μόνον δὲ, ἀλλὰ καὶ καυχώμεθα ἐν ταῖς θλίψεσιν.* Die elliptiſche Formel *ὀ μόνον δὲ* kömmt V. 11. VIII, 23. IX, 10. und ſonſt noch vor. Es liegt darin eine Steigerung des Gedankens und des Ausdruckes. Daß die nahe Ausſicht auf künftiges Glück Freudigkeit in der Bruſt erzeuge, finden wir begreiflich; und die chriſtliche Hoffnung hätte in dieſer Hinſicht vor der natürlichen nichts Beſonderes voraus. Indeß überbietet ſie doch in anderen Beziehungen jede andere durch ihre erhabene Eigenthümlichkeit. Vermag auch die Hoffnung auf eine beſſere Zukunft ſonſt die Laſt der Leiden zu mindern und mildern, ſo werden dieſe doch immerhin hart empfunden. Der Chriſt dagegen ſchöpft gerade in den Drangſalen ſelbſt nicht etwa bloß friſchen Troſt, ſondern dieſe rufen in ihm recht eigentlich die freudigſte Begeiſterung hervor, und erzeugen in ihm triumphirendes Frohlocken, während ſie ſonſt nur Klagen entpreſſen (vgl. über *θλίψις* eigentlich „Bedrängniß" II, 9.). Der Grund dieſer außerordentlichen Erſcheinung liegt in dem unſchätzbaren geiſtigen Gewinne, welchen der Glaube ſich daraus bereitet.

V. 4. *εἰδότες, ὅτι θλίψις ὑπομονὴν κατεργάζεται, ἡ δὲ ὑπομονὴ δοκιμὴν, ἡ δὲ ὑπομονὴ ἐλπίδα.* Die *ὑπομονή* iſt mehr als bloß Geduld, ſie iſt der ausdauernde Starkmuth, welcher allen aus den äußeren Leiden erwachſenden Verſuchungen ſiegreichen Widerſtand leiſtet. I. Petr. 2, 19 f. In wie ferne dieſer Starkmuth nur unter der Vorausſetzung von Leiden zur Entfaltung kommen und als Tugend

ſich zeigen kann, wird geſagt, daß Bedrängniß ihn erzeuge, nicht aus ſich und ihrer Natur nach, ſondern in wie ferne ſie die Gelegenheit dazu darbietet. *δοκιμή*, Prüfung, am öfteſten im N. T. Bewährtheit nach Ausweis beſtandener Prüfung II. Cor. 2, 9. Phil. 2, 22. Wird die Trübſal als Läuterungsfeuer bezeichnet I. Petr. 1, 7., ſo iſt das Ergebniß der ſiegreich beſtandenen Läuterung das Bewußtſeyn von der Gediegenheit unſerer Geſinnung und Gemeinſchaft mit Gott. Hierauf aber gründet ſich endlich die Hoffnung, Miterbe der göttlichen Verheißung zu werden. Wir ſehen hier abermals, was wir ſchon zu II, 7. erinnert haben, daß bei weitem nicht dem Glauben allein, viel weniger dem bloßen Glauben die endliche Erlangung der *δόξα τ. Θ.* in Ausſicht geſtellt werde, ſondern nur jenem Glauben, welcher die Verſuchungen zur Sünde ſiegreich zurückgewieſen, und in freudiger Liebe lebendig ſich gezeigt hat. Das Maaß der überwundenen Hinderniſſe bildet nicht bloß den Grund, ſondern auch das Maaß für die demüthige Zuverſicht auf Verherrlichung bei Gott. Ähnlich Jac. 1, 2.; 3, 12.

V. 5. *Ἡ δὲ ἐλπὶς ȣ̓ καταισχύνει, ὅτι ἡ ἀγάπη τȣ̃ Θεȣ̃ ἐκκέχυται ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν διὰ πνεύματος ἁγίȣ τȣ̃ δοθέντος ἡμῖν.* Damit rechtfertiget der Apoſtel als mit dem triftigſten Grunde das Frohlocken des Gläubigen in der Trübſal: Die Hoffnung, in welcher er die dereinſtige Wonne anticipirt, „beſchämt nicht“ (effectus pro causa), d. h. trügt nicht. Bei Hoffnungen, welche auf menſchlichen Verſprechen und Vorausſetzungen beruhen, iſt ein Verrechnen möglich, und der Ausgang kann nach großen Opfern Beſchämung des eitlen Vertrauens ſeyn. Nicht ſo bei der chriſtlichen Hoffnung. Sie iſt untrüglich. Der Grund iſt: *ὅτι ἡ ἀγάπη τ. Θ. κ. τ. λ.* Die Liebe Gottes gewährt ihr eine ewig unerſchütterliche Grundlage. Schon Origenes hat die Frage angeregt, ob *ἀγάπη τ. Θ.* hier ſubjectiv — als Liebe Gottes gegen uns, oder objectiv — als unſere Liebe gegen Gott vom Apoſtel verſtanden werde. Man hat für die zweite Auffaſſung vorgebracht: 1) daß der Apoſtel noch nicht angegeben habe, was er doch will, in wie ferne Drangſal Geduld .... erzeuge, was bei der anderen Begründungsweiſe wegfalle; 2) daß der Apoſtel vorher lauter Tugenden des Chriſten nennt,

daher jetzt nicht ſogleich als verbürgenden Grund eine göttliche Vollkommenheit unterſchieben könne; 3) endlich paſſe ſonſt nicht gut der Ausdruck ἐκκέχυται, es müßte denn das ſubjective Bewußtſeyn jener beſeligenden Liebe Gottes für uns darunter verſtanden werden, in welchem Falle dieſe Erklärung mit der erſteren coincidiren würde. So beachtenswerth dieſe Gründe ſind, ſo müſſen wir uns doch dafür entſcheiden, daß τοῦ Θεοῦ Genitiv des Subjects ſei. Dafür ſpricht 1) die logiſche Verbindung von V. 5. mit V. 6—8., wo ausdrücklich die ἀγάπη τ. Θ. εἰς ἡμᾶς als die wirkende Urſache hervorgehoben wird, welche uns das Heil bereitet hat, und worauf die Hoffnung ſich ſtellt. Vgl. VIII, 37 f., wo geſagt wird, „wir überwinden διὰ τοῦ ἀγαπήσαντος ἡμᾶς, indem die Liebe Chriſti gegen uns Kraft zum Siege einflöße". 2) Der Sprachgebrauch des Apoſtels neigt ſich auf dieſe Seite; vgl. II. Cor. 5, 14. ἡ ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ συνέχει ἡμᾶς, woraus er folgert, daß die von Chriſtus uns erwieſene Liebe mit einer gewiſſen Nöthigung zur Lebensgemeinſchaft mit ihm hinziehe. 3) Mit διὰ πνεύματος ἁγ. iſt ferner offenbar die fragliche Liebe als eine von Gott ausgehende und in uns eingepflanzte bezeichnet. Wenn es nun richtig iſt, daß Liebe nur von Liebe erzeugt werde, und daß nicht wir Gott, ſondern Gott uns zuvor geliebt I. Joh. 4, 10.: ſo folgt, daß die Liebe Gottes für uns, in unſere Herzen durch den Geiſt ausgegoſſen, unſere Gegenliebe hervorrufe, und nicht in dieſer, ſondern in jener mithin auch die Bürgſchaft der chriſtlichen Hoffnung beruhe. Dieſe Auffaſſung fordert endlich auch die ganze Argumentation. Nicht ſo faſt auf unſere Liebe baſirt Paulus in letzter Inſtanz die Sicherheit unſeres Heiles, als vielmehr auf die göttliche, als welche in dem, was ſie uns bereits ſchon geſchenkt, die vollſte Bürgſchaft leiſtet, daß auch das Übrige, was noch zurück iſt, ſeiner Zeit werde eingehändiget werden. Wir eignen dieſe Erklärung uns um ſo lieber an, als ſie bei den älteren Exegeten die gewöhnlichere iſt, Origenes, Chryſoſt. u. A. — Nach dieſen allgemeinen Beſtimmungen haben wir noch das Beſondere zu betrachten. Der Ausdruck ἐκχεῖν und ἐκχύνειν wird vorzugsweiſe von der Mittheilung des göttlichen Geiſtes gebraucht Joel 3, 1. Apſtg. 2, 17 f. 33.; 10, 45. Tit. 3, 6., ohne Zweifel, weil wir uns die Communicationsweiſe nach Analogie, wie in der Taufe

mittels des Waſſers zu denken haben, Ezech. 36, 25 ff. Joh. 7, 37—39.; vgl. 3, 5. Zugleich iſt neben dem Modus auch die Fülle der Gnadenſtrömung durch dieſen Tropus veranſchaulicht. Daß abermals καρδία zunächſt als die Region bezeichnet wird, in welche der Geiſt die Liebe niederlegt und einſenkt, hat ſeine Erklärung in dem, was zu I, 21. hierüber bemerkt worden iſt. Causa primaria, die Quelle, aus der die Liebe geſchöpft iſt, iſt Gott der Vater, „denn Gott iſt Liebe" I. Joh. 4, 16., causa media iſt der heilige Geiſt, die Mittheilung aber geſchieht in der Weiſe, daß dieſer nicht etwa bloß den Affect der Liebe in uns erregt, ſondern indem er, der Geiſt der Liebe, *ſelbſt* in die Herzen ſich ergießt, innewohnt, VIII, 11. cf. II. Cor. 13, 13., weßhalb die Chriſten auch πνευματόφοροι genannt wurden[a]). Eben aber, weil mittels ἐνοίκησις des heiligen Geiſtes die Liebe Gottes in die Herzen ſich ergießt, ſo fällt auch der letzte Grund weg, ἀγάπη τοῦ Θ. nicht ſubjectiv zu faſſen. Innewohnend in uns durch den Geiſt ſchmelzt Gott uns ſeine Liebe ein, von der getrieben wir rufen: „Abba", Vater VIII, 15. Indem Paulus hinzuſetzt: τοῦ δοθέντος ἡμῖν, erinnert er die Leſer eben ſo ſehr an die Thatſache der geſchehenen Mittheilung, als an die Folgerung, daß, wo er innewohnt, er die angeführten Wirkungen hervorbringen werde, welche von ſeinem Daſeyn im Herzen Zeugniß ablegen. VIII, 10. 14. Gal. 5, 22—25. Iſt nun aber die göttliche Liebe, durch perennirende Einſtrömung von Gott her, die *unſrige* geworden, der Grund der genannten Tugenden, ὑπομονή u. ſ. w., ſo ſind folglich auch dieſe *übernatürlich*, und eingegoſſen wie die Liebe, aus der ſie entſprießen. — In dieſem Geiſte der Liebe nun beſitzen

---

a) Treffend Origenes z. d. St.: Quodsi Spiritus charitatis et Filius charitatis et Deus charitas invenitur, certum est, quod ex uno paternae Deitatis et Filius intelligendus est, et Spiritus S., ex cujus abundantia etiam Sanctorum cordibus ad participationem capiendam divinae naturae, sicut Petrus apostolus edocuit, abundantia charitatis infunditur, ut per istud S. Spiritus donum compleatur ille sermo, quem Dominus dicit: *Sicut tu Pater in me, et ego in te, et isti in nobis unum sint* .... divinae scilicet naturae participes effecti in abundantia charitatis per Spiritum S. ministratae.

wir die ſichere Hypothek für unſere Hoffnung. Paulus nennt ihn darum Eph. 1, 14. *ἀῤῥαβών*, zu welcher Stelle Chryſoſtomus die Anmerkung macht: „Aus dem bereits Verliehenen zieht Paulus den Schluß auf die Verheißung des Künftigen. Darum nennt er auch den Geiſt *ἀῤῥαβών*. Denn *ἀῤῥαβών* (Haftgeld, Aufgeld) iſt ein Theil vom Ganzen (der Kaufſumme). Er hat unſererſeits unſer Heil erkauft, und einſtweilen das Aufgeld gegeben. Warum hat er nicht ſogleich das Ganze verliehen? Weil auch wir noch nicht das Ganze geleiſtet. Geglaubt haben wir, — das iſt ein Anfang. Gegeben hat auch Er ein Aufgeld. Wenn wir den Glauben durch Werke werden bethätiget haben, dann übermacht er uns das Ganze. ... Gerade wie wenn Krieg wäre, wo alsdann die Nationen einander Geißeln ſtellen, ſo hat Gott ſeinen Sohn als Friedens- und Bundespfand gegeben und ſeinen heiligen Geiſt, der von ihm ausgeht. Denn die, welche wahrhaft des Geiſtes theilhaft ſind, wiſſen, daß er das Unterpfand des Erbes ſei" [a]). In ſo ferne wir alſo in Leiden ausharren, erkennen wir daraus, daß der göttliche Geiſt, und mit ihm die Liebe Gottes in uns wohne, wir von Gott geliebt und Erben ſeiner Verheißung werden. Dieſes Bewußtſeyn berechtiget uns darum zu dem freudigſten Frohlocken in allen Nöthen dieſer Welt.

V. 6—11. liefert den ausführlichen Inductionsbeweis, daß ſomit unter den gegebenen Verhältniſſen der Friede mit Gott, und in Folge davon auch unſere Beſeligung über allen Zweifel erhaben ſicher ſtehe. Die Gründe dafür liegen dem Apoſtel in den großen Thatſachen der Erlöſung, vor Allem in der des Opfertodes Chriſti zur Zeit, da wir Gott noch ferne ſtanden; woraus er folgert, daß nach der jetzt durch den Geiſt geknüpften Gemeinſchaft die Frucht der ſo theuer erworbenen Erlöſung, — die künftige Seligkeit, uns nimmermehr entgehen könne.

V. 6. *Ἔτι γὰρ Χριστὸς, ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν, κατὰ καιρὸν ὑπὲρ ἀσεβῶν ἀπέθανε.* Das *ἔτι* in dieſer Stellung hat Abſchreibern und Auslegern zu ſchaffen gemacht. FG leſen *εἰς τί*, womit die Vulgata zu harmoniren ſcheint: ut quid? B mit der ſyr. und kopt. Verſ. *εἴγε*, noch andere *εἰ γάρ*. Sehr viele,

---

a) Chrysost. Hom. II. n. 2. in Eph. (in I. 14.)

ABCDFG, haben, wie auch die Vulgata, das ἔτι, welches der Sinn ſo gebieteriſch fordert, hinter ἀσθενῶν, weßhalb der griesbachiſche Text dieſelbe Partikel doppelt hat. Origenes, Chryſoſtomus, Theodoret geben den Text. rec., der hier vermuthlich die richtige Leſeart iſt, ſo wenig die grammatiſche Härte ihn empfiehlt. Einen guten Sinn gibt immerhin die Vulgata. Nachdem Paulus nemlich auf die Liebe Gottes als den untrüglichen Bürgen des Heiles hingewieſen, will er weiter ausführen, wie zuverſichtlich auf dieſe gebaut werden dürfe, und fährt nun fort: „Wie laſſe ſich nach Vorlage der Thatſachen anders ſchließen? ...“ Welche Stelle man aber auch dem ἔτι im Texte einweiſe, immer gehört es der Argumentation nach zu ὄντων ἀσθενῶν. Den Sinn der Worte anlangend, ſo iſt ἀσθενής (ſowohl von phyſiſcher, als von geiſtiger Schwäche gebraucht) hier ſicher mit Bezug auf den eben belobten chriſtlichen Starkmuth gewählt, die geiſtige Ohnmacht und das moraliſche Unvermögen des Menſchen bezeichnend, ſo lange dieſer gleich einem willenloſen Sklaven von der Sünde beherrſcht und fortgeriſſen wurde VII, 14. 23. In ſo weit correſpondirt damit ἀσέβεια, der Zuſtand religiös-ſittlicher Gottentfremdung, der ſonſt V. 10. Col. 1, 21. ἐχθρά heißt, im Gegenſatz zu der vollkommenen Widmung und Heiligung für Gott in Glaube und Liebe. Beide verbunden charakteriſiren den Zuſtand des Verderbens und der Hülfloſigkeit vor und außer Chriſtus. Unſererſeits fand ſich ſomit Nichts, was Gottes Wohlwollen hätte verdienen, ſeine Liebe auf uns herniederziehen können. κατὰ καιρόν ſ. v. wie καιροῖς ἰδίοις I. Tim. 2, 6.; 6, 15. Tit. 1, 3., d. i. gemäß einer von Gott ausgegangenen, nunmehr erfüllten Zeitbeſtimmung, will nur ſagen: die Opferung Chriſti ſei nach einem göttlichen Plane, auf den unſere Würdigkeit in keiner Weiſe influirt habe, unabhängig von uns vollzogen worden. Wichtig iſt das ὑπέρ. Dieſes bedeutet allerdings nicht ſelten „zum Wohle“, oder „zu Gunſten“; dieſe Bedeutung reicht aber hier nicht aus. Nach der Lehre des Apoſtels iſt der Tod Chriſti nicht bloß Quell unendlicher Segnungen für uns geworden, ſondern iſt im eigentlichen Sinne der Stellvertretung ſtatt unſer übernommen worden. Die Hauptſtelle findet ſich II. Cor. 5, 14. ἡ ἀγάπη τȣ̃ Χρȣ̃. συνέχει ἡμᾶς, κρίναντας τȣ̃το, ὅτι εἰ εἷς ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν, ἄρα οἱ πάντες ἀπέθανον, wo die Folgerung

(ἄρα ...) nur Bündigkeit hat, wenn ὑπέρ in dem Sinn von „Anſtatt“ gefaßt wird. Eben ſo beſtimmt Gal. 3, 13. cf. 2, 20. I. Tim. 2, 6. Clemens v. R. II. Cor. c. 49.: ἐν ἀγάπῃ προσελάβετο ἡμᾶς ὁ δεσπότης· διὰ τὴν ἀγάπην ἣν ἔσχεν πρὸς ἡμᾶς, τὸ αἷμα αὐτοῦ ἔδωκεν ὑπὲρ ἡμῶν Ἰ. Χρός. . ἐν θελήματι Θεοῦ, καὶ τὴν σάρκα ὑπὲρ τῆς σαρκὸς ἡμῶν, καὶ τὴν ψυχὴν ὑπὲρ τῶν ψυχῶν ἡμῶν. — Epist. ad Diognet. c. 9. Iren. adv. Haer. V. c. 1. n. 1. Eben in dieſem „Anſtatt“ liegt der ganze Nachdruck und die Spitze der Argumentation, wie das Folgende zeigt.

V. 7. *μόλις γὰρ ὑπὲρ δικαίου τις ἀποθανεῖται· ὑπὲρ γὰρ τοῦ ἀγαθοῦ τάχα τις καὶ τολμᾷ ἀποθανεῖν.* Der Apoſtel iſt von der Vorſtellung dieſer unausſprechlichen Liebe Gottes gegen uns, die Sünder, ſo ergriffen, daß er ſie nicht ſogleich verlaſſen kann, ſondern ſich gedrungen fühlt, durch eine vergleichende Reflexion das darin liegende Argument noch eindringlicher zu machen. *μόλις γὰρ κ. τ. λ.* Der Sinn iſt im Allgemeinen klar: die ſich aufopfernde Liebe des Erlöſers, oder Gottes in dem Erlöſer, überbiete alle erhörten oder auch nur denkbaren Erſcheinungen dieſer Art. In der Auslegung des Einzelnen aber gehen die Exegeten von Alters her ſchon weit aus einander. Schon Hieronymus Ep. ad Algasiam Quaest. VII. zählt fünf verſchiedene Erklärungsarten auf, und ſeitdem hat ihre Zahl verhältnißmäßigen Zuwachs erhalten. Die Hauptſchwierigkeit bildet das *τοῦ ἀγαθοῦ* im zweiten Gliede, wofür man die Wiederholung *δικαίου* erwartet; daher die Frage: ob *δίκαιος* und *ἀγαθός* ſynonym und identiſch vom Apoſtel genommen worden, oder nicht; und wenn letzteres, ob *ἀγαθοῦ* Masculinum oder Neutrum ſei, und worauf es ſich beziehe? Von denen, welche *ἀγαθοῦ* eine verſchiedene Bedeutung beilegten, nahmen es die Einen für „wohlthätig“, und überſetzten, daß ſtatt des Wohlthäters Einer ſterbe, ſei noch denkbar. Allein dagegen ſpricht, daß *ἀγαθός* für ſich dieſe Bedeutung nicht hat, und in dieſem Falle wenigſtens der beſtimmende Artikel unerklärlich wäre. Andere nahmen beide für Neutra: „für ſein Recht“, — „für ſeine gute Sache“; aber abgeſehen von dem Unpaſſenden in der Argumentation, könnte doch der Genitiv — Weſſen, nicht fehlen. Eine alte Erklärung bei Hieronymus verſtand *ὑπὲρ τ. ἀγ.* = pro

justa causa, wovon die Anſicht Rückert's nicht weit abweicht: „für das Gute, d. h. was Einer für das höchſte Gut hält"; — Köllner: „für einen braven Mann, der nemlich dafür gilt" ꝛc. ꝛc. Unter den älteren Häretikern nahm Marcion δίκαιος und ἀγαθός für ſich ausſchließende Gegenſätze, und gründete darauf ſeinen dualiſtiſchen Antinomismus; Arius hingegen bezog erſteres auf Chriſtus, letzteres auf Gott den Vater, um zu beweiſen, daß Paulus Chriſto das Prädicat „gut" nicht im abſoluten Sinne, wie Gott beilege. Umgekehrt verſtand Origenes τοῦ ἀγαθοῦ von Chriſtus, für welchen die Märtyrer freudig ſterben, u. ſ. w. Alle dieſe mannigfachen Erklärungen thun der Sprache und dem Contexte mehr oder weniger Gewalt an, und ihre Gezwungenheit iſt zum Theil an dem philologiſchen Apparate abzuſehen, der zu ihrer Unterſtützung aufgeboten wurde. Genau betrachtet, ſind ſprachlich nur zwei Auffaſſungen möglich, die, was die Sache betrifft, im Grunde zuſammenfallen. τοῦ ἀγαθοῦ iſt nemlich entweder Neutrum, causa bona, oder τὸ bonum im allgemeinen Sinne, was ſich ſo weit rechtfertigen läßt, als τὸ ἀγαθόν dem Apoſtel ungemein geläufig iſt, VII, 13. 18 f. XII, 9. 12. XIII, 3 f. XIV, 16. Eph. 4, 28. I. Theſſ. 5, 15. ꝛc., und Hieronymus l. c. ſcheint dieſer Anſicht beigetreten zu ſeyn; oder ἀγαθός iſt ſynonym mit δίκαιος, wie es Luc. 23, 50. Joh. 7, 12. Apſtg. 11, 24. erſcheint, ſ. v. a. „edel- oder wohlgeſinnt", und dieſe Bedeutung dünkt uns die beſſere. So verlangen es die Gegenſätze im Nachfolgenden und Vorausgehenden ἀσεβής, ἁμαρτωλός, dann der beſtimmende Artikel, welcher darum angebracht iſt, weil der Hauptbegriff in δίκαιος ſchon ausgedrückt, alſo ſchon bekannt iſt, und endlich die Gedankenabfolge ſelbſt. Der Nachdruck liegt in μόλις. Dieſes hatte Paulus eingeflochten, weil der Fall, daß Jemand ſtatt eines Gerechten ſich dem Tode weihe, noch denkbar und wirklich nicht ohne Beiſpiel iſt. In der Form nun: μόλις — ἀποθανεῖται, fühlte er, war der beabſichtigte Gegenſatz nicht ſcharf genug ausgedrückt, daher begrenzt er ſich, um ſeine Folgerung zu verwahren, den Umfang des eingeſchobenen μόλις auf ὑπὲρ τ. ἀγαθοῦ. „Hart (kaum) wird ſich der Fall treffen, will er ſagen, daß Jemand ſtatt eines Gerechten in den Tod gehen mag; — ich ſage „hart", denn der Fall iſt etwa (τάχα) noch möglich und denkbar, daß Jemand ſtatt

des Tugendhaften zu ſterben ſich bereit fände, um dieſem ſein Leben zu erhalten; während es dagegen unerhört iſt in der Geſchichte, wie unbegreiflich, daß Jemand es auf ſich nehme, ſtatt eines ſtrafbaren Böſewichts das eigene Leben zu laſſen, um dieſem das ſeinige zu retten". Dieſe Erklärung, welche Theodoret und allem Anſcheine nach auch Chryſoſtomus hat, empfiehlt ſich durch Einfachheit an ſich und im Zuſammenhange. Das Folgende reihet ſich nun ganz ungezwungen an:

V. 8—9. *Συνίστησι δὲ τὴν ἑαυτȣ̃ ἀγάπην εἰς ἡμᾶς ὁ Θεὸς, ὅτι ἔτι ἁμαρτωλῶν ὄντων ἡμῶν Χριστὸς ὑπὲρ ἡμῶν ἀπέθανε.*

V. 9. *πολλῷ ȣ̃ν μᾶλλον δικαιωθέντες νῦν ἐν τῷ αἵματι αὐτȣ̃, σωθησόμεθα δι' αὐτȣ̃ ἀπὸ τῆς ὀργῆς.* Der Apoſtel will ſich nicht genügen, das Außerordentliche der göttlichen Liebe vor das chriſtliche Bewußtſeyn zu bringen, um das Herz zur kindlichen Zuverſicht in Chriſto zu Gott zu erheben. Darum hält er zur Erwägung vor, wie erſtlich die Liebe Gottes in ihrem (geſchichtlichen) Hervortreten an Größe und Glanz alles Denkbare der Art unendlich weit überboten habe, indem deſſen Eingeborner an unſer, der Sünder, Statt, und zwar zur Zeit, da wir noch der Sünde fröhnten, den Fluch der Sünde — den Tod, unſere Strafe, auf ſich genommen, und die Strafe Aller in ſeiner Beſtrafung gebüßt hat I. Petr. 3, 18. Nun war aber der göttliche Zweck dieſer ſtellvertretenden Opferung Chriſti Aufhebung der ſchwebenden Schuld und Strafe, Befreiung von dem kommenden Strafgerichte, mithin wird dieſe nemliche Liebe die Frucht der ſo theuer erkauften Erlöſung uns auch zuwenden. Es iſt aber noch Etwas übrig, was dieſe Folgerung unterſtützt, und unſere aus jener Thatſache geſchöpfte Zuverſicht um Vieles erhöhet. Unſere ehemalige Beziehung zu Gott iſt ſeitdem in die entgegengeſetzte übergegangen. *δικαιωθέντες ἐν τῷ αἵμ.* Es iſt durch den Glauben an das Evangelium die Bekehrung (*μετανοία*), die Wegwendung des Sinnes von der Sünde und ſündigen Luſt, in Folge davon die Befreiung von der alten Sündenſchuld mittels des Verdienſtes Chriſti, damit die Entfernung alles Strafwürdigen (*κατάκριμα* VIII, 1.) eingetreten; — es iſt daher jetzt um ſo weniger, oder vielmehr gar kein denkbarer Grund mehr vorhanden, daß wir nicht durch die Vermittelung Jeſu Chriſti von dem ſtrafenden Zorne

Gottes befreit unſerer Beſeligung mit aller Zuverſicht entgegenſehen dürften. So viel über den Zuſammenhang und Sinn. — Sonſt fällt hier in die Augen, wie Paulus die *ἀγάπη τ. Θ. εἰς ἡμᾶς* als Sicherheitspfand der Beſeligung, alſo unſerer Hoffnung, darſtelle, und die Interpretation von V. 5. zeigt ſich ſomit vollends gerechtfertiget. Außerdem verdient Beachtung die Entgegenſetzung von *δικαιωθέντες* zu *ἁμαρτωλοί, ἀσεβεῖς* und beziehungsweiſe auch zu *ἀσθενεῖς*. Wenn er daher unbeſtritten mit letzterem nicht bloß das Schuldverhältniß bezeichnet, ſondern den Zuſtand der ſündigen Willensrichtung, ſo iſt auch *δικαιωθέντες* nicht bloß in sensu forensi zu nehmen, ſondern ſchließt die Erneuerung der Geſinnung und die Widmung für Gott in ſich. In ſo weit iſt alſo dieſe Stelle für die Begriffsbeſtimmung von *δικαιοσύνη* nicht ohne Bedeutung. Über *ἐν τῷ αἵματι* vgl. III, 25 f. Hiebei wollen wir die Bemerkung nicht übergehen, wie Paulus hier, wo es ſich zunächſt um die göttlichen Bürgſchaften unſeres Heiles handelt, bloß des Blutes Chriſti, als des einen Factors in der *δικαίωσις*, erwähnt, die *πίστις* dagegen verſchweigt. Er that dieſes natürlich, um dem Zweck und der Kraft ſeiner Darſtellung nicht zu ſchaden. Man ſieht aber daraus, wie Paulus in ſeinem Streben nach Kürze, je nach der Betonung des einen oder des anderen Momentes in ſeiner Lehre Manches hinwegläßt, was er anderwärts ſchon geſagt, oder als von ſelbſt ſich verſtehend hinzudenkt. — Über *σωθησόμεθα — αὐτοῦ*, die Erlöſungsgnade von der negativen Seite angeſehen, verweiſen wir auf das zu I, 16. 18. Geſagte. Der Ausdruck ſelbſt iſt eine Lithotes, und Paulus will eigentlich ſagen: Hat Chriſtus durch ſeinen ſtellvertretenden Opfertod unſere, der Sünder, Strafe weggenommen, ſo dürfen wir von der Liebe Gottes um ſo ſicherer die Verherrlichung erwarten, als wir auch unſererſeits nur durch den Glauben aus Feinden Freunde Gottes geworden ſind, wie folgt:

V. 10—11. *Εἰ γὰρ ἐχθροὶ ὄντες κατηλλάγημεν τῷ Θεῷ διὰ τοῦ θανάτου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, πολλῷ μᾶλλον καταλλαγέντες σωθησόμεθα ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ.* Nochmal faßt Paulus, und zwar mit einer Gradation, den dreifachen Zuſtand in's Auge: den, in welchem wir vor Chriſtus und dem Glauben uns befanden, — den, in welchem wir uns in Folge der *προσαγωγή* dermalen

befinden (V. 2.), — und den, welchem wir entgegengehen. Der Nachdruck aber liegt auf *ἐχθρός* und *καταλλαγή*, auf *θάνατος* und *ζωὴ τοῦ Χριστοῦ*. Das Argument ſelbſt ruht auf dem Grunde des Vorigen. Nach der Darſtellung des Apoſtels ging die Feindſchaft von Seite der Menſchen aus, wurzelte in der freien Abkehr und Entgegenſetzung ihrer Geſinnung gegen Gott (Col. 1, 21.), und ſetzte ſie dadurch mit ihm in eine unſelige Spannung, welche in ihrem endlichen Ausbruche (*ὀργή*) Verderben und Vernichtung (*ἀπώλεια, ὀλεθρός*) über die Unverbeſſerlichen ſchleudern muß. II, 8 f. Nun hat die über der Geſammtheit ſchwebende göttliche Zorneslaſt auf das Eine Haupt — Chriſtus ſich entladen, in ihm die Strafgerechtigkeit ſich geſättiget, damit die alte Spannung und Feindſchaft ſich gelegt (Eph. 2, 16.), und ſo iſt die Ausſöhnung unſer mit Gott durch das Sich-Aufgeben Chriſti im Sterben für uns durchgeführt worden (Col. 1, 22.). *καταλλάττειν*, eigentlich andersmachen, um-, austauſchen, namentlich vom Umändern der Geſinnungen, daher vermitteln, verſöhnen. Überall nun erſcheint Gott als der, welcher die Hand zur Verſöhnung bietet, die Menſchheit aber als die, welche zu verſöhnen iſt oder verſöhnt wird, II. Cor. 5, 19 f. *Θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ*, an die Menſchheit aber ergeht der Aufruf: *καταλλάγητε τῷ Θεῷ*. In der letzteren, der Medialform, bringt ſchon die Wortbedeutung, ſich ausſöhnen, oder verſöhnen laſſen, mit ſich, dabei an den Austauſch der feindſeligen Geſinnung gegen die der Liebe zu denken. Col. 1, 20—23. iſt dieſe Umwandlung ganz vorzüglich hervorgehoben: *Καὶ ὑμᾶς ποτε ὄντας ἀπηλλοτριωμένους καὶ ἐχθροὺς τῇ διανοίᾳ ἐν τοῖς ἔργοις τοῖς πονηροῖς, νυνὶ δὲ ἀποκατήλλαξεν .... διὰ τοῦ θανάτου, παραστῆσαι ἁγίους ... εἴ γε ἐπιμένετε τῇ πίστει τεθεμελιωμένοι καὶ ἑδραῖοι.* Auf dieſe Ausſöhnung iſt das eine Gewicht gelegt; das andere aber auf die Mittlerthätigkeit Chriſti, welche nach der Natur der Sache eine andere Geſtalt und Bedeutung für uns hat in ſeinem Tod, eine andere in ſeinem Leben von der Auferſtehung an; eine andere in der Ausſöhnung der Sünder, eine andere in der Beſeligung der Gerechtfertigten, — eine Unterſcheidung, welche wir IV, 25. ſchon beobachtet haben. In dem Kreuzestode erreichte die leidende Hingebung Chriſti die höchſte Spitze; aus ihr iſt unſere

Verſöhnung aufgegangen. Nun er aber jetzt lebt, und nicht bloß lebt, ſondern zur Rechten Gottes thront, und, wie Herr über Alles, ſo unſer Vertreter bei dem Vater und allmächtiger Schirmer iſt: ſo ſteht unſer Heil in ſeiner Mittlerhand über allen Zweifel ſicher. Wir brauchen dieſen Gedanken hier nicht weiter zu beſprechen, da er VIII, 31—39. mit einer Klarheit vorgetragen wird, die jeden Commentar überflüſſig macht. — Eines müſſen wir dennoch erwägen. Wenn Paulus ſagt: *εἰ γὰρ ἐχθροὶ ὄντες κατηλλάγημεν τῷ Θεῷ διὰ τȣ̃ θανάτȣ τȣ̃ υἱȣ̃ αὐτȣ̃*, ſo will er nach V. 6—8. offenbar dieſes von dem Zuſtand der noch andauernden oder beſtehenden Feindſchaft verſtanden wiſſen, und da tritt die Frage hervor: wie wir denn, während wir noch in feindſeliger Geſinnung begriffen waren, ausgeſöhnt wurden, oder werden konnten? Die Antwort darauf bietet V. 12 ff. Paulus betrachtet die Menſchheit als ein ſolidariſches Ganzes, unter welcher Vorausſetzung auch allein eine Stellvertretung, wie ſie II. Cor. 5, 15. gelehrt wird, denkbar iſt. Demnach begriff alſo die Menſchheit Chriſti die Geſammtheit in ſich; und wie nun er durch göttlichen Rathſchluß, wie durch einen Act ſeiner Liebe, die Geſammtſünde, von der er perſönlich unberührt war, zu ſeiner Sünde machte, II. Cor. 5, 21., und darum den Fluch der Geſammtheit auf ſein Eines Haupt ſammelte (Gal. 3, 13.): ſo wurde die Sünde Aller in dem Einen geſtraft und geſühnt, die übrige Geſammtheit aber in der Menſchheit Jeſu Chriſti verſöhnt, nach dem pauliniſchen Grundſatze: „Wenn Einer ſtatt Aller geſtorben iſt, ſo ſind alſo Alle geſtorben“ I. Cor. 5, 15. Es iſt mithin, weil und in wie ferne Chriſtus in ſeinem leidenden Gehorſame das Geſchlecht, dem er ſich incarnirt und concorporirt hat, repräſentirte, durch ſeine Aufopferung in ihm die Ausſöhnung der Menſchheit (objectiv) zu einer Zeit erfolgt, als die Menſchen noch der Sünde ergeben, und Gottes Feinde waren. Dort wurde das Strafgericht von dem Ganzen abgewendet, darum die Sünde nicht weiter zugerechnet (II. Cor. 5, 19.), und alle die, welche glauben, ſind dem Gerichte für immer entrückt, und nur die bleiben von der Wohlthat der großen Verſöhnung ausgeſchloſſen, welche nicht glauben an den Namen des Sohnes Gottes. Joh. 3, 17 f. 36.

V. 11. *Οὐ μόνον δὲ, ἀλλὰ καὶ καυχώμενοι ἐν τῷ Θεῷ*

διὰ τȣ̃ κυρίȣ ἡμῶν Ἰησȣ̃ Χριστȣ̃, δι᾽ ȣ̔ νῦν τὴν καταλλαγὴν ἐλάβομεν. Grammatiſche Schwierigkeit macht das Particip *καυχώμενοι.* Die Vulgata zwar hat das Tempus finit. gloriamur, aber mehr nach dem Sinne, ohne von den griech. Autoritäten unterſtützt zu ſeyn. Wollen wir nicht eine grammatiſche Anomalie annehmen, und zu *καυχώμενοι* etwas ſuppliren, was, beiläufig geſagt, namentlich bei Paulus ſehr mißlich iſt, und mit Einbuße des rechten Sinnes zu endigen pflegt, ſo müſſen wir *σωθησόμεθα* (*ἀπὸ τῆς ὀργῆς*) als Verbum finitum herabziehen, und die Steigerung alſo faſſen: „Nicht allein gerettet aber werden wir ſeyn, indem wir bloß vom Strafgerichte verſchont bleiben, ſondern auch ſogar „mit Rühmen in Gott", d. h. nicht in einer Weiſe, wie ſonſt Verbrechern die Strafe geſchenkt wird, ohne daß ihre Schmach eine mindere wäre; ſondern ſo, daß wir uns zugleich der hehren Auszeichnung erfreuen und erfreuen dürfen, deren uns Gott durch Chriſtus theils gewürdiget hat, theils noch würdigen wird, durch welchen uns jetzt die Ausſöhnung vermittelt worden iſt". Beſtätigt wird dieſe Erklärung durch den Zuſammenhang. V. 1—3. ſagt der Apoſtel, die Gläubigen hätten allen Grund, Frieden, d. i. Zuverſicht zu Gott zu hegen in Chriſto. Sie iſt motivirt durch die Thatſachen der Rechtfertigung und Verſöhnung mit Gott durch das Blut Chriſti. Paulus erblickt darin aber noch mehr. Unſere Begnadigung durch Chriſtus iſt zudem in einer Weiſe erfolgt, die in jeder Hinſicht höchſt ehrend und ruhmvoll für uns genannt werden muß. Seine unausſprechliche zuvorkommende Liebe, die Einfleiſchung des eigenen Sohnes in und für unſer Geſchlecht, die freiwillige Opferung, in welcher Gottes Eingeborner durch ſein Sterben die Menſchheit losgekauft und Gott zurückgebracht hat, — in allem Dem hat dieſer unſer Gott in eine ſo innige und auszeichnende Gemeinſchaft durch ſeinen Sohn zu unſerm Geſchlechte ſich geſetzt, daß wir uns mit Recht Seiner durch Chriſtus rühmen, welcher unſere gegenwärtige Ausſöhnung mit ihm vermittelt hat, in der ſeine Liebe zu uns ſo überaus glänzend ſich erwieſen [a]).

---

a) Theodoret z. d. St.: *Οὐ γὰρ μόνον τὴν ἀθάνατον ζωὴν ἀναμένομεν, ἀλλὰ καὶ κατὰ τὸν παρόντα βίον ὡς προσοικειωθέντες τῷ Θεῷ σεμνυνόμεθα, τὰ κατὰ τὸν δεσπότην Χριστὸν λογιζόμενοι,*

Damit iſt der Apoſtel wieder bei ſeinem erſten Satze V. 1—3. angelangt, und der Beweis dafür nicht bloß vollſtändig, ſondern glänzend durchgeführt. Anderes, was hieher gehört, folgt, wie ſchon bemerkt worden iſt, VIII, 32 ff. nach. — Vergleichen wir endlich den entfernteren Zuſammenhang, ſo ſehen wir, Paulus hat hier nun auch die dritte Propoſition, welche er III, 24—26. über die Rechtfertigung von Gott durch Gnade aufgeſtellt, in einer Weiſe dargethan, welche, die Grundthatſache des Evangeliums vom Opfertode des Sohnes Gottes vorausgeſetzt und zugeſtanden, keine weitere Einwendung übrig läßt.

Nicht ſo faſt, um einen neuen Gedanken zu entwickeln, oder den durchgeführten mit neuen Gründen zu ſtützen und zu befeſtigen, als vielmehr um, nachdem der Hauptbeweis für die Rechtfertigung und Beſeligung in Jeſu Chriſto geliefert iſt, das Geſagte zu einem möglichſt hohen Grade von Anſchauung zu erheben, und eine klare Ein- und Überſicht von dem behandelten Gegenſtand den Leſern zu geben: geht der Apoſtel auf den tiefſten Grund der religiöſen Geſchichte unſeres Geſchlechts zurück, um von hier aus die Heilslehre des Evangeliums zu beleuchten. Da er bisher Chriſtum als unſern Mittler dargeſtellt hat, welcher unſer Geſchlecht aus ſeinem tiefen Falle erlöſet, ſo war ſchon durch die Natur der Sache die Parallele an die Hand gegeben, zwiſchen dem, durch welchen die Menſchheit in das Elend niedergeſtiegen, und dem, durch welchen ſie wieder erhoben worden iſt, — zwiſchen Adam und Chriſtus.

Was nun den letzteren betrifft, ſo geht Paulus, — zum Verſtändniß der Argumentation ſei dieß geſagt, — von dem bereits bewieſenen Satze aus, daß in und durch Chriſtus der Menſchheit das Heil vermittelt ſei. Nun läßt ſich aber nicht leugnen, ſo

---

ὃς μεσίτης ἡμῶν γενόμενος τὴν εἰρήνην ἐπραγματεύσατο. Chryſoſtomus: *Τί ἐστι, „οὐ μόνον δέ“; οὐ μόνον ἐσώθημεν, φησὶ, ἀλλὰ καὶ καυχώμεθα δι' αὐτὸ τοῦτο, δι' ὃ νομίζει τις ἡμᾶς ἐγκαλύπτεσθαι .... οὐ γὰρ δι' ἀγγέλων ἢ ἀρχαγγέλων, ἀλλὰ δι' αὐτοῦ τοῦ μονογενοῦς ἔσωσεν· ὥστε καὶ τὸ σῶσαι, καὶ τὸ τοιούτους ὄντας σῶσαι καὶ τὸ διὰ τοῦ μονογενοῦς τοῦτο ποιῆσαι, καὶ οὐδὲ ἁπλῶς διὰ τοῦ μονογενοῦς, ἀλλὰ διὰ τοῦ αἷματος αὐτοῦ μυρίους ἡμῖν καυχήσεως πλέκει στεφάνους. οὐδὲν γὰρ ἴσον εἰς δόξης λόγον καὶ παῤῥησίας, τοῦ φιλεῖσθαι παρὰ τοῦ Θεοῦ καὶ τοῦ φιλεῖν αὐτὸν τὸν ἀγαπῶντα.*

lichtvoll die Deduction von V. 1—11. auch geweſen iſt, daß dennoch Sätze, wie z. B.: *εἰ ἐχθροὶ ὄντες κατηλλάγημεν τῷ Θεῷ*, dann, daß das Verdienſt des Einen (Chriſti) das Mißverdienſt der Geſammtheit wegnehme, daß in dem freiwilligen Opfertod des Einen der Tod Aller abſorbirt, und aus dem Gehorſam des Einen Gerechtigkeit Allen aufgeblühet ſei u. dgl., aus dem Bisherigen noch nicht hinlänglich einleuchten. Kurz, die Lehre von der Verſöhnung und Rechtfertigung durch Stellvertretung bildet zwar in Geſchichte und Lehre die Grundlage des Evangeliums, aber in der Erkenntniß des Gläubigen iſt ſie in ihrem innerſten Zuſammenhange mit dem Ganzen der göttlichen Offenbarung bis hieher noch nicht licht geworden. Dieſen Zuſammenhang nun, und zwar an der Hand der Offenbarung und Geſchichte, vor das chriſtliche Bewußtſeyn zu führen, iſt Aufgabe des Folgenden. Die Grundgedanken ſind: erſtlich, daß eine ſolche Stellvertretung in der Menſchheit wirklich und geſchichtlich Statt finde, und wenn zum Unheil, ſo auch zum Heile; zweitens, daß dem Heilsvermittler analog dieſelbe wohlthätige Einwirkung auf die Geſammtheit zuſtehe, welche der Vermittler des Unheils auf ſie geäußert hat; drittens, daß wohl die Natur der Gnade, als einer göttlichen Setzung, es mit ſich bringe, daß ihre Segnungen die Wirkungen des erſten Sündenfalles überwiegen, und daß die Gnade, ſomit obſiegend, Gerechtigkeit und Leben pflanze, nachdem der Sündenfall Sünde und Tod in die Geſammtheit ausgeſäet hat V. 12—21.

Da nun aber gerade in dieſer, einer Hauptpartie unſers Briefes, theils ſectireriſches Partheiintereſſe, theils die unberufene Willkühr der Grammatiſten viele Verwirrung angerichtet, ſo wird es erlaubt ſeyn, im Intereſſe der Deutlichkeit von der Unzahl divergirender Auslegungen dort Umgang zu nehmen, wo nicht die Gefahr, einſeitig zu werden, ein Anderes gebietet.

V. 12—14. bildet einen für ſich beſtehenden Gedanken, welcher, durchgeführt, der mit V. 15. beginnenden Parallele zwiſchen Chriſtus und Adam zu Grunde gelegt wird. Dieſer Gedanke aber iſt: Der erſte Menſch ſei durch ſeinen perſönlichen Fall Urheber von Sünde und Tod für das ganze ihm entſtammende Geſchlecht geworden.

V. 12. *Διὰ τȣ̃το, ὥσπερ δι' ἑνὸς ἀνθρώπȣ ἡ ἁμαρτία εἰς*

τὸν κόσμον εἰςῆλθε, καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος· καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διῆλθεν, ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον. Mit διὰ τοῦτο wird die folgende Gedankenreihe an die vorausgehende folgerungsweiſe angeſchloſſen. Es wurde aber geſagt: Chriſtus ſei anſtatt unſer, der Sünder, geſtorben, durch ſein ſtellvertretendes Sterben ſeien wir mit Gott verſöhnt worden, und in Folge davon werde durch ſeine Vermittelung ſeliges Leben unſer Antheil. Nun wird fortgefahren: „Demnach gehe es mit unſerm Heile analog denſelben Gang, wie wir zu unſerm Unheile gekommen ſind“. Nemlich: ὥσπερ δι' ἑνός κτε. Dem ὥσπερ entſpricht kein ausdrückliches οὕτως im Nachſatz: ein ſolcher iſt überhaupt nicht zu erſehen. Denn wenn auch καὶ οὕτως an und für ſich wohl die Apodoſis anheben könnte, da das conſecutive οὕτως oft wegbleibt II. Cor. 8, 7., beſonders oft nach καθώς, wie I, 28. I. Cor. 15, 49. Col. 2, 6., und der Nachſatz mit καὶ beginnt, wie Joh. 6, 57.; noch ähnlicher I. Joh. 2, 6. καθὼς ἐκεῖνος περιεπάτησε, καὶ αὐτὸς οὕτως (ὀφείλει) περιπατεῖν, wo καὶ „auch“ bedeutet: ſo läßt doch die mit ὥσπερ anfangende Vergleichung zwiſchen dem „Einen“, welcher mit der Sünde das Verderben, und dem „Einen“, welcher den Segen für die Geſammtheit bringt, die Annahme nicht zu, καὶ οὕτως ... als Nachſatz und zweites Glied der Vergleichung zu betrachten. Die meiſten Ausleger nehmen daher den Satz elliptiſch, als Anantapodaton, oder als Anacoluth, zu welchem das andere Glied entweder von Anfang nach διὰ τοῦτο („Es verhält ſich demnach mit dem Heile durch Einen eben ſo — wie ...“), oder beſſer in V. 14. ὅς ἐστι τύπος τοῦ μέλλοντος als Apodoſis zu ergänzen iſt. Daß mit dieſem letzten Satze Paulus die begonnene Vergleichung für geſchloſſen hält, und ſomit nicht, wie Einige annehmen, erſt in V. 18. das entſprechende Gegenglied enthalten ſei, ergibt ſich aus dem Anfang von V. 15., wo hinwiederum auf die theilweiſe Disparität der beiderſeitigen Beziehungen zur Menſchheit aufmerkſam gemacht wird. Die Unterbrechung der Periode würde übrigens nicht eingetreten ſeyn, hätte Paulus nicht für nothwendig erachtet, dem zweiten Hemiſtich καὶ οὕτως κτε., worauf das vorzüglichſte Gewicht gelegt iſt, eine kurze Begründung beizufügen, die aber eine ſolche Wendung erhielt, daß die logiſche und grammatiſche Conſtruction geſtört wurde, und

der eigentliche Nachſatz zuletzt mehr angedeutet, als vollkommen entwickelt werden konnte. Der verſtändlichere Schluß hätte V. 14. ſo gefaßt werden können: „...: ſo verhält es ſich auch umgekehrt mit Chriſtus, deſſen Typus Adam iſt". Der Sinn ſelbſt wird durch dieſe Anomalie, im Ganzen, wie wir ſehen werden, nicht zweifelhaft. — *διά*, wofür V. 16. *ἐξ*, zeigt hier, wie im Folgenden immer, den vermittelnden Grund an. — Der *εἷς ἄνθρωπος* (wer darunter gemeint ſei, iſt V. 14. ausgedrückt, der Eine gemeinſame Stammvater Adam) wird als derjenige bezeichnet, welcher der Sünde den Zutritt in die Welt geöffnet, der durch ſeine That ihr in der Menſchheit Statt gegeben hat. *ἁμαρτία*, ſonſt vieldeutig, wird dadurch näher beſtimmt, daß ſie im Folgenden von *παράβασις* und *παράπτωμα* unterſchieden wird. Letzteres nun bedeutet die actuelle Übertretung eines göttlichen Gebotes, und zwar als abgeſchloſſene vollendete That, — „Fall" (*πτῶμα*), und in wie ferne ſie Folge der überſchrittenen Ordnung Gottes (*παράβασις*) iſt, Fall durch Vergehen (*παράπτωμα*), im Gegenſatz zum thätigen Beharren in der göttlichen Wahrheit, welches im bibliſchen Sprachgebrauch „Stehen" heißt. Joh. 8, 44. XIV, 4. II. Cor. 1, 24. Neben beiden aber, als beſonderen Acten, erſcheint die Sünde, als herrſchendes Princip betrachtet, welche, durch Adam's Fall in die Menſchheit hereingebracht, in dieſer ſich feſtgeſetzt hat, in Jeden ein- und ſich aufdringt, Anfangs latent iſt, dann aber thätig wird, ſo bald das Geſetz erſcheint, zu Übertretungen verführt VII, 7—13., und in dieſen ſelbſt ihre Geſtalt und Macht gewinnt V. 20 f. Dieſe drei Begriffe: *παράπτωμα*, *παράβασις* und *ἁμαρτία*, müſſen darum im Folgenden wohl aus einander gehalten werden. *κόσμος*, oft die creatürliche oder zeitliche Erſcheinungswelt, in der wir leben, überhaupt (Origen.) Joh. 16, 21. I. Cor. 7, 31.; 8, 4., kann hier aber ſchwerlich etwas Anderes als „Menſchenwelt" im engeren Sinne bezeichnen wollen, da ſogleich V. 13. nur dieſe Bedeutung zuläßig iſt. (Eſt.) So iſt dieſe Phraſe auch gebraucht Joh. 1, 9. I. Cor. 5, 10. Darum iſt aber *εἰς κόσμον* noch nicht geradezu = *εἰς πάντας ἀνθρώπους*. Das Abstractum iſt vielmehr gewählt, um damit argumentiren zu können, daß ſomit Alle, welche in der Zeit in dieſe aus Adam ſich entwickelnde „Welt" durch die Geburt geſetzt werden, darum auch für ihre Perſon an dem Antheil nehmen,

was der Urheber des Geſchlechtes in dieſes eingeſenkt hat. Adam's erſte Ungehorſamsthat und Übertretung (παράπτωμα) beſchränkte ſich nicht auf den einzelnen Act, gab auch nicht bloß der Sünde geſchichtliches Daſeyn als Factum, ſondern auch, — was weit mehr, und dieſer Übertretung ausſchließlich eigen iſt, — ein moraliſches, als herrſchendem Princip des Abfalles, indem ſie in ſeinem Falle, welcher den Fall der Geſammtheit involvirte und implicirte, zugleich ihre Herrſchaft über ihn und alle Nachfolgenden begründete [a]). εἰςῆλθε, wie Sap. 2, 24. zunächſt nur der Act des Eintretens, dann aber mit dem weiteren Nebenbegriff des Beſitzergreifens Mtth. 12, 45. Luc. 22, 3. Nachdem ſie einmal in die Welt eingedrungen und Beſitz ergriffen, verfiel ihrer ſtehenden Macht Alles, was in dieſe Welt geboren wurde. Pſ. 50, 7. Job 14, 4. — καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος. Tod und Sünde werden ſo mit einander verknüpft, daß jener durch dieſe bedingt und vermittelt erſcheint, und ſomit überall, wo der Tod ſich wirkſam zeigt, die Sünde als causa efficiens hinzuzudenken iſt, nach I. Cor. 15, 56. τὸ κέντρον τȣ̃ θανάτȣ ἡ ἁμαρτία. Dieſes Cauſalverhältniß iſt darum ſo wichtig, weil in den folgenden Verſen der Apoſtel aus den Erſcheinungen auf den Grund zurückſchließt, ſomit von der ausnahmsloſen Wahrheit deſſelben die Giltigkeit des ganzen Argumentes abhängt. θάνατος bedeutet in erſter Ordnung den phyſiſchen oder leiblichen Tod, der die Individuität des Lebens von Leib und Seele trennt, und jenen durch dieſe Scheidung der Theilnahme am spiritus vitae beraubt und der Verweſung überliefert. Bildlich wird auch die geiſtige Erſtorbenheit

---

a) Hieher gehört, was Thomas v. Aq. in h. l. ſagt: Per solum primum peccatum sublatum est bonum naturae, quod erat per originem naturae traducendum; per alia vero peccata subtrahitur bonum gratiae personalis, quod non transiit ad alios posteros. Et inde etiam est, quod quamvis peccatum Adae deletum fuerit per suam poenitentiam (Sap. X, 2.), non tamen ejus poenitentia delere potuit peccatum posterorum; quia ejus poenitentia fuit per actum personalem, qui ultra ejus personam se non extendebat. Et propter hoc est unum tantum originale peccatum, quia solus defectus consequens primum peccatum originaliter derivatur ad posteros.

damit bezeichnet, welche eintritt, wenn der Geiſt Gottes, welcher das wahre, ewige Leben in die Seele bringt, ſich von dieſer trennt. Dieß geſchieht bei denen, welche ſich der Sünde hingeben, daher I. Joh. 5, 16. ἁμαρτία πρὸς θάνατον, der Zuſtand aber νεκρός Eph. 2, 1. So gebraucht Paulus θάνατος VII, 5, 10 f. 13., wo er ſagt, die durch Anlaß des Geſetzes auflebende Sünde habe ihn „getödtet", und das an ſich Geſetz ſei ihm Urſache des Todes geworden. Vgl. VIII, 2. die Gegenſätze νόμος τȣ̃ πνεύματος τ. ζωῆς und νόμος τῆς ἁμαρτίας καὶ τȣ̃ θανάτȣ. Die Verwechslung dieſer Bedeutung beruht darauf, weil der phyſiſche Tod als Durchführung des moraliſchen, wenigſtens zur Zeit der Herrſchaft der Sünde, erſcheint. Hier iſt zunächſt immer der leibliche Tod zu verſtehen, aus deſſen Erſcheinung die gemeſſenen Folgerungen nach rückwärts gezogen werden, jedoch ſo, daß, eben weil er wie als Entwickelung der Sünde, ſo als Strafe der ſündigen That hingeſtellt wird, die von der Sünde verurſachte geiſtige Erſtorbenheit miteinſchließt. — καὶ ȣ̃τως. Dieſes bloß als die Rede fortleitend anzuſehen, reicht nicht aus. Es bezieht ſich jeden Falls zurück auf das eben Geſagte. Aus dieſem geht dem Apoſtel die Univerſalität des Sterbens und der Sünde hervor. Es kann aber, da ſogleich hinter ȣ̃τως mit Nachdruck εἰς πάντας ἀνθρ. folgt, auf nichts Anderes zurückſehen, als auf δι' ἑνὸς — εἰς κόσμον; weil nemlich jener Eine, welcher Allen Anfang ihres Seyns iſt, durch die Sünde den Tod in die Menſchheit hereingebracht, ſo ging dieſer ſomit auch in Alle über. Eſtius: Tamquam dicat: Et haec est causa (quia nimirum primus parens peccatum et mortem introduxit) quod in omne genus hominum mors pervaserit. Den weiteren Grund, warum Alle in Einem dem Tode unterworfen wurden, erfahren wir weiter unten in ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον. — διῆλθεν, ſehr anſchaulich. In dem Einen trat der Tod herein, mit der Fortentwickelung des Geſchlechtes in die Individuen ſtreckte er ſich auch in alle dieſe aus. Vgl. διέρχεσθαι Luc. 8, 22. Apſtg. 18, 27., gebraucht vom räumlichen Wandern durch einen Ort an einen andern. Nachdem geſagt iſt, durch Einen ſei vermittels der Sünde der Tod in die Welt gekommen, ſo wird ſogleich fortgefahren: „und ſo, d. i. weil Alle von Einem, ſei durch den Einen in Alle der Tod eingedrungen". In εἰς wird ſomit die

ſubjective Aneignung, wie in διὰ die Vermittelung des Todes durch Adam für Alle ausgedrückt. Den Hauptgegenſatz bilden nemlich διὰ ἑνός und εἰς πάντας — πάντες. In ihm liegt die Spitze der Vergleichung, daß, wie Einer (Adam) Urheber der Sünde und des Todes, durch ſich beide der Geſammtheit vermittelt hat, ſo Einer hinwiederum Urheber der Gerechtigkeit und des Lebens, und Vermittler von beiden für Alle werde. ἥμαρτον wird ſpäter erklärt werden. Nun zu dem ſchwierigen ἐφ' ᾧ. Die Erklärungen dieſer beiden Sylben ſind äußerſt mannigfach ausgefallen, laſſen ſich aber der Hauptſache nach auf zwei Claſſen zurückführen. Eine Claſſe bilden jene, welche einen Cauſalnexus zwiſchen der Einen Adamsſünde und der Sündhaftigkeit und Straffälligkeit Aller darin ausgeſprochen finden; die andere beſteht aus denen, welche, dieſen nicht anerkennend, den Tod der Individuen von ihren actuellen Sünden ableiten, und ſomit die genannte Wechſelwirkung verwerfen. Eine Art Mittelweg bildet die Anſicht von Exegeten, nach welcher zwar der phyſiſche Tod Aller Strafe von Adam's Sünde iſt, ohne daß aber geiſtiges Verderben von ihm aus ſeinen Abkömmlingen ſich mitgetheilt hätte.

Um exegetiſch zu entſcheiden, müſſen wir erforſchen, ob ſich nicht Paulus in der Umgebung dieſer Stelle in einer Weiſe ausſpreche, daß die eine dieſer Auslegungen, als dem Sinne des Schreibenden offenbar widerſtrebend, ausgeſchieden, die andere ſomit als die einzig richtige gefordert wird; — dann welche Bedeutung ἐφ' ᾧ habe, und welches ſein Sinn ſeyn könne und müſſe.

Den erſteren Punkt anlangend, ſo wird V. 15—19. ein cauſaler, durch nichts Anderes vermittelter Zuſammenhang zwiſchen Adam's und Aller Sünde auf die entſchiedenſte und verſchiedenſte Weiſe geradezu gelehrt. V. 15. wird das Sterben Aller abgeleitet von τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι. Dieſer Dativ wird V. 16. durch ἐξ ἑνός, V. 17—19. durch δι' ἑνός gegeben. Hiedurch wird ausgeſprochen, daß die Sündhaftigkeit Aller der individuellen Willkühr völlig entrückt ſei. Unmittelbar dadurch, daß Adam gefallen, ſind Alle, welche ſeines Geſchlechtes ſind, mitgefallen. Von einer Vermittelung der Sünde des Einen mit den Sünden der Einzelnen durch eine freie Willensthat des Einzelnen iſt nirgends die Rede. — 2) Es wird nicht bloß geſagt, daß der Tod, nemlich der leibliche,

etwa eine Strafe ſei, welche Alle wegen Adam's Sünde mit dieſem büßen; ſondern gelehrt, Sünde, Schuld und Strafe gehe zumal von Adam auf Alle über. Dieß ergibt ſich ſowohl daraus, weil θάνατος den leiblichen und geiſtigen Tod zugleich bedeutet, als auch daraus, weil κατάκριμα, Verurtheilung in Strafe V. 16. 18., der Gegenſatz von δικαίωμα iſt, und V. 19. Adam's Nachkommen vermöge ihres Verhältniſſes zum ſündigen Adam ἁμαρτωλοί genannt werden. Die Einwendung, ἁμαρτωλός heiße eben ein Solcher, der als Sünder behandelt werde, es aber darum nicht nothwendig und im eigentlichen Sinne ſei, wird durch V. 20. widerlegt, wo geſagt wird, durch Veranlaſſung des Geſetzes ſei die ἁμαρτία vermehrt worden. Nun kann dieß unmöglich ſo verſtanden werden, die ἁμαρτία, die als bloße Strafe (leiblicher Tod nemlich) wegen Adam's Sünde verhängt worden, ſei durch das Geſetz vermehrt worden; da durch dieſes die Menſchen gewiß nicht ſterblicher geworden ſind. Vielmehr wird III, 20. gelehrt, die Menſchen hätten dadurch die Sünde, in der ſie waren, nun erſt erkannt; und, theils wegen umfaſſenderer Erkenntniß ihrer Pflichten, theils gereizt durch das gegenüberſtehende Verbot, ſei die Sünde noch mehr entwickelt und die Zahl der Übertretungen vergrößert worden. VII, 13. Nun iſt aber dieſe ἁμαρτία dieſelbe, welche von Adam ausgegangen iſt, weil von ihr geſagt wird, ſie ſei „vermehrt" worden: folglich iſt unter ἁμαρτία nicht bloß Sündenſtrafe, ſondern Sünde und Schuld im eigentlichen Sinne gemeint. — 3) Das innere, cauſale, unvermittelte Verhältniß zwiſchen der Sünde Adam's und den Folgen derſelben für Alle geht weiter daraus hervor, daß Paulus V. 13—14. ſagt, Sünde und Tod haben von Adam bis Moſes geherrſcht, trotz dem, daß kein poſitives Geſetz beſtand, das auf die Sünden der Menſchen dieſes Zeitraums die Todesſtrafe geſetzt hätte. Sind nun gleichwohl auch dieſe geſtorben, ſo kann ihr Sterben ſeinen Grund nicht haben in ihren perſönlichen Sünden; mithin, — weil der Tod immer Sünde vorausſetzt, muß dieſer in der Sünde Adam's liegen, ſomit dieſe auch den Einzelnen ſich aneignen. Dieſe Verſe gäben gar keinen Sinn mehr, wenn Paulus V. 12. die Meinung ausgedrückt hätte, Jeder ſterbe, weil und wie ferne er durch ſeine perſönlich-actuellen Sünden den Tod ſich verdient habe. —

4) Von groſser, und für ſich allein ſchon entſcheidender Wichtigkeit wäre die Parallele zwiſchen Adam und Chriſtus. Es wird in dem Vorausgehenden wiederholt und auf das Beſtimmteſte ausgeſprochen, durch die Vermittelung Chriſti gehe Allen und Einzelnen Ausſöhnung und Rechtfertigung zu. So fordert nun der parallele Gegenſatz den Gedanken, daſs in derſelben Weiſe, nemlich von dem Einen Adam aus, Ungerechtigkeit und Verdammlichkeit in die Geſammtheit und ihre Individuen übergehe. Wird Chriſtus als der verdienende Urheber der Gerechtigkeit und des Heiles für Alle dargeſtellt, ſo iſt Adam der Verurſacher von Sünde und Tod für ſein ganzes Geſchlecht. Schöpfen, wie erklärt wurde, Alle aus jenem Einen ſeliges Leben, ſo aus dieſem Einen Alle unſeligen Tod, nach I. Cor. 15, 22.: *ὥσπερ ἐν τῷ Ἀδὰμ πάντες ἀποθνήσκουσιν, ὕτω καὶ ἐν Χριστῷ πάντες ζωοποιηθήσονται.* — 5) Es hängt ferner die hier vorgetragene Lehre des Apoſtels mit allen Grundideen deſſelben in dieſem Briefe zuſammen. III, 20. wird geſagt: *διὰ νόμυ ἐπίγνωσις ἁμαρτίας*, und VII, 7 f. das Nemliche wiederholt. Hier ſpricht der Apoſtel von einer Sünde vor allem Selbſtbewuſstſeyn im Menſchen, ſo, daſs deſſen erwachendes Selbſtbewuſstſeyn, ſo bald es ſich an dem Geſetze über ſich ſelbſt orientirt, dieſen bereits als Sünder vorfindet und aufnimmt. — 6) Paulus ſtellt die Sünde überall, wo Chriſtus noch nicht aufgenommen iſt, als das in allen Menſchen von Adam abwärts herrſchende Princip dar. V. 21. ſchreibt er ihr ein *βασιλεύειν* zu; VII, 21. 23. erſcheint ſie in der Geſtalt einer legislativen Macht im Innern des Menſchen, als ein *νόμος*, welcher ſich dem *νόμος τῦ νοός* entgegenſtellt, dieſen überwältiget, ſeine Forderungen durchſetzt, und dieſe Erſcheinungen im Allgemeinen bei jedem Einzelnen wiederholt. Die Sünde, als dieſes zweite dictatoriſche Princip im Menſchen iſt ſo allgewaltig, daſs es der gegenüberſtehende *νόμος τῦ νοός*, welcher den *ἔσω ἄνθρωπος* auf ſeiner Seite hat, nicht weiter, als nur zu einem ohnmächtigen Wollen bringt, einige lahme Verſuche macht, ſich zu behaupten, aber immer kraftlos unterliegt. Der Menſch iſt demnach VII, 14. *πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν*, d. h. wider ſeinen beſſeren, inneren Willen, ein geborner *δῦλος* derſelben V. 25.; ſie aber ſeine Beherrſcherin, welche mit der Obmacht einer Siegerin ihn mit ſich fortreiſst (*αἰχμαλωτίζυσα*) V. 23., ohne

daß er vermögend wäre, bei der beſſeren Wahl ſeines Herzens zu verbleiben, V. 17. Es iſt demnach die Sünde aller Nachkommen Adam's ein Verhängniß über ſie, welches ihrer eigenen Wahl weit vorausgreift, Eines mit der Sünde Adam's, welche ſomit eine Sünde des Geſchlechtes iſt, und ſo ſehr nicht Nachahmung, daß von Geburt aus der Einzelne vielmehr mit Nothwendigkeit ſeit Adam ihr unterworfen und Sünder iſt. — 7) Endlich leidet auch ſogar die vernunftloſe Creatur mit die Folgen der Sünde Adam's; ſie iſt einer δȣλεία τῆς φθορᾶς unterworfen, VIII, 21. Hat vielleicht auch dieſe die Sünde Adam's nachgeahmt?

Das Reſultat iſt: Aus dem Zuſammenhange ſtellt ſich heraus, daß ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον nicht bedeuten könne: „Alle ſtarben darum, *weil* oder in wie ferne ſie Alle perſönlich ſündigten". Die Auffaſſung ἐφ' ᾧ = ἐπὶ τȣ́τῳ, ὅτι iſt deßhalb und in dieſem Sinne zu verwerfen, mithin die andere feſtzuhalten, welche dem nachgewieſenen Ideenzuſammenhang entſpricht.

Was heißt nun ἐφ' ᾧ? was ἐπί? und worauf bezieht ſich ᾧ? — Die Präpoſition ἐπί c. Dat. kann an ſich verſchiedene Verhältniſſe bezeichnen, z. B. „auf" XV, 2. Mrc. 6, 39., „über" Luc. 15, 17. Phil. 1, 15., „gemäß" V. 14. ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι u. dgl. Unter den vielen möglichen Bedeutungen können nur jene berückſichtiget werden, welche in den gezeigten Cauſalnexus paſſen. Nun wird ἐπί c. Dat. recht häufig gebraucht, um den veranlaſſenden Grund oder die bedingende Urſache von Etwas damit zu bezeichnen, Luc. 4, 4. ȣ̓κ ἐπ' ἄρτῳ μόνῳ ζήσεται ἄνθρωπος. Mtth. 19, 9. εἰ μὴ ἐπὶ πορνείᾳ. I. Cor. 8, 11. ἐπὶ τῇ σῇ γνώσει. Phil. 2, 17. ἐπὶ τῇ θυσίᾳ καὶ λειτȣργίᾳ ꝛc.; es ſteht daher nichts im Wege, ihm auch hier dieſen Sinn zu geben. Es iſt aber eine doppelte grammatiſche Auffaſſung von ᾧ möglich; — es iſt entweder Neutrum und hat die Eigenſchaft einer Beziehungspartikel, welche den Grund zu dem Zeitwort enthält, — oder Maſculinum. Wenn letzteres, ſo kann es abermals zurückſehen entweder auf δι' ἑνός, oder auf θάνατος. Die Verbindung nun von ἐπί = coram mit θάνατος in dem Sinne: „vor welchem (dem Tode) Alle Sünder waren", d. h. als ſolche behandelt wurden, — oder: „zu welchem hin Alle geſündiget, d. h. welchen (Tod) ſich Alle durch ihr Sündigen verurſacht haben", — welche einige Neuere vorgeſchlagen, widerſpricht

eben ſo ſehr dem erwieſenen Sprachgebrauche von ἁμαρτία, indem die πάντες hienach nicht als wirkliche, ſondern nur als putative Sünder erſchienen, — als auch dem Zuſammenhange, wornach Adam's Sünde, nicht die der Einzelnen, in den Einzelnen die wirkende Urſache des Todes iſt; nichts davon zu ſagen, daß der Parallelismus der Glieder durch dieſe Auffaſſung vernichtet würde. Da ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον offenbar dem δι' ἑνὸς (ἁμαρτήσαντος) gegenüberſteht, ſo kann ſich weder ἐφ' ᾧ auf θάνατος beziehen, noch ἥμαρτον einen anderen Sinn zulaſſen, als ἁμαρτία im erſten Satzgliede hat. — Viel älter und ohne Zweifel richtiger iſt die Erklärung, welche ἐφ' ᾧ unmittelbar an ἄνθρωπος anſchließt. Sie ſcheint die Vulgata mit ihrem in quo intendirt zu haben. Sie iſt die des Origenes, Theophylact, Auguſtinus, unter den Neueren Eſtius, Klee ꝛc. Auch Chryſoſtomus hat etwas Ähnliches: Auf die Frage, was ἐφ' ᾧ π. ἥμ. ſagen wolle: erwiedert er ſich: ἐκείνου πεσόντος, καὶ οἱ μὴ φαγόντες ἀπὸ τοῦ ξύλου, γεγόνασιν ἐξ ἐκείνου πάντες θνητοί, wiewohl er unten V. 19. dem ἥμαρτον eine ganz unhaltbare Bedeutung unterlegt. (Theodoret's Erklärung dieſer Stelle muß als eine total verfehlte bezeichnet werden.) Allein ſo wenig gegen den Sinn einzuwenden iſt, ſo werden dennoch einige Bedenken immerhin gegen das Formale dieſer Erklärung übrig bleiben. Die erſte grammatiſche Schwierigkeit macht die überweite Entfernung des Hauptwortes von ſeinem Relativum, ſo zwar, daß die Überſetzer, die Unmöglichkeit fühlend, ἐφ' ᾧ einfach durch das Relativum zu geben, zur Umſchreibung Zuflucht zu nehmen pflegen: „weil in ihm“ u. dgl. Aber auch dieſe Beziehung wirklich angenommen, ſo hat die Formel: ἁμαρτάνειν ἐπὶ ἀνθρώπῳ etwas Hartes, Ungewöhnliches und ſchwer Verſtändliches, wie denn auch nirgends vorkommt δικαιοῦσθαι ἐπὶ τῷ Χριστῷ, ſondern in ſolcher Verbindung ἐν gebräuchlich iſt. So ſehr wir alſo den Sinn gutheißen, und als den einzig richtigen feſthalten, ſo ſcheint doch das Intereſſe der grammatiſchen Erklärung zu fordern, ein näheres Correlat zu ſuchen; und ein ſolches bietet ſich uns in οὕτως dar. Dieſes geht unleugbar auf δι' ἑνὸς ἀνθρώπου zurück, weil ſogleich das parallele εἰς πάντας ἀνθρώπους folgt. Der Apoſtel kann nur ſagen wollen: Durch Einen Menſchen (von welchem Alle) kam die Sünde ſammt

dem Tode, und ſo, wie und weil Alle von dieſem Einen, ging in alle Menſchen der Tod ein und über. Nun entſtand die Frage nach dem Grunde dieſer Erſcheinung, daß, durch Einen hervorgerufen, ſo der Tod in Alle ſich verbreitete? Er hatte aber oben den Tod verurſacht werden laſſen durch die Sünde — *καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος*, die Sünde aber durch den Einen Menſchen — *δι᾽ ἑνὸς ἀνθρ.*: mithin mußte er erſtlich dem Tode aller Menſchen dieſelbe Urſache unterlegen, welche er einmal ſtatuirt hat, — die Sünde, und er thut dieſes mit *πάντες ἥμαρτον*; und den Grund vom Sündigen Aller von dort herleiten, von wo er überhaupt das Daſeyn der Sünde ausgehen läßt, — *ἐφ᾽ ᾧ* — *ὅτως* — *δι᾽ ἑνός*. Es iſt nur die Reihe umgekehrt, dort: Grund — unmittelbare — mittelbare Folge; hier: mittelbare — unmittelbare Folge, — Grund, und zwar aus Rückſicht auf das Folgende, wo er aus der äußeren Erſcheinung auf den nächſten inneren Grund, und von dieſem auf den Urgrund zurück argumentirt, um die weiterhin zu entwickelnde Parallele ſich auf hiſtoriſchem Boden zu ſichern. Stand einmal im Allgemeinen feſt, die Sünde wirke den Tod, ſo iſt über alle Einwendung gewiß, das Sterben Aller und jedes Einzelnen ſei Wirkung der Sünde, mithin Sünde in Allen. Kann nun erwieſen werden, daß unmittelbar durch des Einen Adam Sünde, durch keine andere, Allen der Tod vermittelt worden ſei, ſo wird damit auch die Folgerung unausweichlich, daß Einer und derſelbe Alle auch mit der Sünde inficirt habe. Dieſen cauſalen Zuſammenhang verlangt der Sinn des folgenden Argumentes V. 13—14., womit Paulus ſein *καὶ ὅτως ... ἥμαρτον* ſtützt; ſo V. 15., wo er den Satz: *εἰ γὰρ τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι οἱ πολλοὶ ἀπέθανον* als einen in V. 12—14. enthaltenen und bereits erwieſenen Oberſatz vorausſtellt; und endlich V. 19., wo das *ἁμαρτωλοὺς καθίστασθαι τοὺς πολλούς* von der Ungehorſamsthat des Einen Adam hergeleitet wird. *ἐφ᾽ ᾧ* hat ſomit die Eigenſchaft einer relativen Cauſalpartikel, welche unmittelbar mit *ὅτως* und mittelbar mit *δι᾽ ἑνός* correſpondirt, und welche man dem Sinne nach allerdings mit „weil", beſſer aber und kürzer mit „wie", d. h. „auf Grund und Anlaß des Einen hin ..." überſetzen kann. Es kömmt nur auf den Sinn an, den man damit verbindet. Beiſpiele liefert das N. T. zur Genüge. Phil. 3, 10.

διώκω δὲ, εἰ καταλάβω, ἐφ᾽ ᾧ (Vulg. in quo) καὶ κατελήφθην ὑπὸ τȣ̃ Χρȣ̃. Ἰ. näher 4, 10. ἐφ᾽ ᾧ καὶ ἐφρονεῖτε, die Vulgata richtig: sicut et. Beſtimmter noch für unſern Zweck II. Cor. 5, 4.: στενάζομεν ... ἐφ᾽ ᾧ ȣ̓ θέλομεν ἐκδύσασθαι κ. τ. λ., wo die Vulgata mit eo, quod den Grund der Wehmuth explicirt. Die traditionelle Erklärung wird, wie man ſieht, nicht verändert; die kirchliche aber in ſo ferne und vielmehr befeſtiget, als die dagegen erhobenen Einwendungen wegfallen. Nun iſt ἥμαρτον noch übrig. Wie dieſes hier zu verſtehen ſei, hat der Apoſtel V. 19. ſelbſt erklärt: διὰ τῆς παρακοῆς τȣ̃ ἑνὸς ἀνθρώπȣ ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν οἱ πολλοί, und wir könnten uns mit dieſer ſo viel als authentiſchen Interpretation begnügen. Da man aber einwendet, ἁμαρτάνειν bedeute eine Thätigkeit, ἁμαρτωλὸν εἶναι aber eine Zuſtändlichkeit (Origenes, Rückert), und beide verſchieden, ſo kommt es darauf an, ob nicht beide Erklärungen in der Darſtellung des Apoſtels ſich vereinigen laſſen. Alles beruht auf der Wechſelbeziehung, in welcher Paulus ſich die πάντες zu dem εἷς ἄνθρωπος gedacht hat. Genau läßt ſich dieſe nun nicht angeben, noch weniger in eine beſtimmte Formel bringen. Erinnern wir uns aber, wie er die Menſchheit immer in ihren beiden Stammvätern ſolidariſch nimmt, wenn er die Idee der Stellvertretung hervorkehrt (vgl. II. Cor. 5, 14.), ſo begreifen wir, wie ihm in jener für die Geſammtheit entſcheidenden Thätigkeit des Einen (Chriſtus und Adam) eine Art, ich ſage nur eine Art implicirter Mit-Thätigkeit mitbeſchloſſen ſeyn, und er darum nicht weniger als: ἐν τῷ Ἀδὰμ πάντες ἀποθνήσκȣσι I. Cor. 15, 22. auch ſagen konnte: ἐν (ἐπὶ) τῷ Ἀδὰμ πάντες ἥμαρτον. Bei der von ihm behaupteten Wechſelwirkung von Sünde und Tod von der einen, und von Adam zur Geſammtheit von der anderen Seite, liegt dieſes ſogar mehr als bloß nahe. Auch Väter drücken ſich ſo aus. Irenäus adv. Haer. V. 16. n. 3.: ἐν μὲν γὰρ τῷ πρώτῳ Ἀδὰμ προςεκόψαμεν, μὴ ποιήσαντες αὐτȣ̃ (Θεȣ̃) ἐντολήν· ἐν τῷ δευτέρῳ Ἀδὰμ ἀποκατηλλάγημεν, ὑπήκοοι μεχρὶ θανάτȣ γενόμενοι. Bekannt iſt die Auffaſſung des heiligen Auguſtin de Bapt. parv. I. 10. III. 7., und mit dieſem übereinſtimmend, ſagt Origenes (Rufinus?) unter Beziehung auf Hebr. 7, 9.: Si ergo Levi, qui generatione quarta post Abraham nascitur, in lumbis

Abrahae fuisse perhibetur, multo magis omnes homines, qui in hoc mundo nascuntur et nati sunt, in lumbis erant Adae, cum adhuc esset in paradiso. Nehmen wir nun noch hinzu, daß Paulus VII, 7 ff. lehrt, der Einzelne finde, ſo bald als ſeine Vernunft zum Selbſtbewußtſeyn erwacht, und ſein Wille vom göttlichen Geſetze angeſprochen wird, eine entſchiedene Abgeneigtheit gegen dieſes in ſich vor, ſo führt dieſe Erſcheinung zur Annahme, daß nach dem Apoſtel der Einzelwille irgend wie in jene vorgängige Entſcheidung hineingezogen, oder irgend wie in jener erſten Ungehorſamsthat mitbegriffen geweſen ſei. Nur unter der Vorausſetzung läßt ſich das VII, 7 ff. Geſagte begreifen. Endlich ſpricht er ſogleich V. 14. von einem ἁμαρτάνειν, welches keinem adamitiſchen παραβαίνειν gleiche, darum auch keiner Zurechnung zu perſönlicher Schuld unterſtellt ſei, woraus ſattſam erhellt, daß ihm ἁμαρτάνειν und ἁμαρτωλὸν εἶναι nicht ſo ſtreng geſchiedene Begriffe waren, welche nicht eine Vertauſchung zugelaſſen hätten. — Damit iſt indeſſen das eigentliche Wie dieſes Verbandes noch lange nicht aufgehellt oder beſtimmt. Ob wir es uns ſo vorzuſtellen haben: „weil Alle virtualiter dem Keime nach bereits in Adam enthalten, alſo Adam nur die noch nicht entwickelte Menſchheit, dieſe aber eben nichts Anderes als der entwickelte Adam iſt, — und darum geſagt werde: Alle haben in ihm geſündiget; — das liegt weder in dem Buchſtaben ἐφ' ᾧ, in quo hinlänglich ausgedrückt, noch hat der Apoſtel ſonſt ſich über den tiefſten Grund dieſes Wechſelverhältniſſes herausgelaſſen. Im Folgenden gebraucht er bald δι' ἑνός, bald ἐξ ἑνός, nimmt bald die Perſon, bald deren That als Vermittelungsgrund, und läßt daher noch immer neue Fragen übrig. Kurz, wie Alle in ihm oder durch ihn ſündigten, iſt hier nicht aufgelöst. Die Antwort darauf aus den gegebenen Daten ſich zu bilden, iſt Sache der dogmatiſchen Speculation. Der Apoſtel, auch die Kirche hat hierüber nichts ausgemacht, und dem Exegeten kann darum nicht obliegen, auf dieſe Unterſuchung weiter einzugehen. Nur iſt bei der Definirung dieſes Wechſelverhältniſſes der höchſte Grad von Vorſicht zu empfehlen. Formeln, welche die hieher gehörigen Vorſtellungen erſchöpfen oder begrenzen ſollen, wie z. B. „Adam iſt der Repräſentant ſeines Geſchlechtes",

laſſen leicht einen ſehr irrthümlichen Sinn zu, und ſind auch wirklich oft in einem ſolchen gebraucht worden.

V. 13—14. erhält *καὶ ὅτως — διῆλθεν* und mittelbar dadurch auch *ἐφ' ᾧ π. ἥμ.* die nöthige Begründung. *Ἄχρι γὰρ νόμου ἁμαρτία ἦν ἐν κόσμῳ; ἁμαρτία δὲ οὐκ ἐλλογεῖται, μὴ ὄντος νόμου.* Über die Bedeutung von *νόμος* kann kein Zweifel ſeyn, da V. 14. ſogleich deſſen Urheber Moſes genannt, und damit Origenes Anſicht, der das Naturgeſetz darunter verſteht, von ſelbſt wegfällt. Eben ſo wenig kann *ἄχρι* die Periode des gegebenen und beſtehenden Geſetzes einſchließen (Auguſtin. Chryſoſt.); die Argumentation fordert, es in excluſivem Sinne zu faſſen. Das Übrige verſteht ſich aus V. 12. Der Apoſtel konnte wohl ohne weiteren Beweis behaupten, ehe noch das moſaiſche Geſetz erſchien, ſei Sünde (*ἁμαρτία*, ohne Artikel) in der Menſchenwelt da geweſen. Die Geſchichte zeuget überlaut von ihren Erſcheinungen in der Menſchheit. Daß aber dieſe damals verübten Sünden der Einzelnen ihnen, jedem für ſeine Perſon, zur Todesſtrafe ſei angerechnet worden, das verneint er: „denn wo kein Geſetz iſt, findet auch keine Zurechnung der Sünde ſtatt". *ἐλλογεῖν*, in Anſatz oder Rechnung bringen Phil. 18., zur verwirkten Strafe oder Buße verurtheilen oder anhalten, welche richterliche Taxation einer geſetzwidrigen Handlung, einerſeits eine freie That, wie andererſeits das Vorhandenſeyn eines promulgirten Strafgeſetzes vorausſetzt. Vgl. das zu IV, 15. Geſagte. Nun aber beſtand nach dem im Paradieſe für den Einen Menſchen erlaſſenen Gebot mit angehängter Strafbeſtimmung, in dem ganzen Zwiſchenraume kein ähnliches Geſetz, welches beſtimmte Handlungen mit dem Tode verpönt hätte, mithin konnten auch die in dieſe Zwiſchenzeit hineinfallenden actuellen Sünden der Einzelnen nicht mit der Todesſtrafe geahndet werden, und von daher alſo auch der Tod über dieſe nicht walten.

V. 14. *Ἀλλ' ἐβασίλευσεν ὁ θάνατος ἀπὸ Ἀδὰμ μεχρὶ Μωϋσέως καὶ ἐπὶ τοὺς μὴ ἁμαρτήσαντας ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδὰμ, ὅς ἐστι τύπος τοῦ μέλλοντος.* Die Erfahrung aber lehrt ein Anderes. Der Tod zeigte ſeine zerſtörende Gewalt an Allen, welche zwiſchen Adam und Moſes gelebt. Dieſe Erſcheinung benützt der Apoſtel zum Beweiſe, daß unmittelbar von dem Einen Adam aus Sünde und Tod ſich auf Alle vererbt habe.

Die, welche nach und unter dem moſaiſchen Geſetze lebten, konnten ihm nicht ſo leicht zu dieſem Zwecke dienen. Denn dieſes ſetzte neben das Gebot die Strafdrohung für den Übertreter, und es konnte daher noch eher ſcheinen, durch ihre perſönlichen Übertretungen hätten dieſe den Tod verwirkt. Dann hatte das Verhältniß der Juden unter und gegenüber dem poſitiven göttlichen Geſetze große Ähnlichkeit mit dem des Adam zu dem göttlichen Gebot im Paradieſe; es konnten darum auch ihre Übertretungen unter denſelben Geſichtspunkt gebracht werden. Eine Evidenz des beabſichtigten Beweiſes hätte ſich deßhalb auf dieſem Wege nicht wohl ergeben. Darum ſieht der Apoſtel von dieſen ab, und beſchränkt ſich auf die Erſcheinungen der vormoſaiſchen Menſchheit, wo die Entſcheidung keinen Augenblick im Zweifel bleibt. Bei dieſer trifft nichts von dem Geſagten zu. Sündigten auch die dieſer Periode Angehörigen, — was bereits zugeſtanden iſt, — ſo hatten ihre actuellen Sünden doch in formeller Hinſicht mit Adam's Sünde keine Ähnlichkeit, — ſie waren keine „Übertretungen", wie dieſe, vgl. IV, 15., weil gegen kein poſitives Gebot oder Verbot gerichtet; ſie konnten daher, weil, wo kein formales Geſetz übertreten wird, auch keine Verfällung in eine beſtimmte Strafe ſtatt findet, ſomit auch mit Adam's Sünde nicht in Eine Categorie geſtellt werden. Damit hebt ſich alſo von ſelbſt auch der mögliche Einwurf, als ob ſie etwa darum dem Tode verfallen ſeien, weil ſie analog der adamitiſchen Übertretung (*ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παρ. Ἀδ.*) geſündiget, und dadurch gleiche Strafe ſich zugezogen. Kann nun aber in ihren actuellen Sünden der zureichende Grund ihres Sterbens nicht erkannt werden, und hat der Tod gleichwohl an allen Menſchen dieſes Zeitraumes, mithin auch an denen, die nicht nach Art von Adam's Übertretung geſündiget, ſeine Gewalt ausgelaſſen: was übriget, oder was folgt aus dieſer Erſcheinung? Chryſoſtomus möge antworten: *Ὅθεν δῆλον, ὅτι οὐχ αὕτη ἡ ἁμαρτία ἡ τῆς τοῦ νόμου παραβάσεως* (und wir ſetzen noch hinzu: *ἡ ἐν τῷ κόσμῳ οὖσα* V. 13.), *ἀλλ' ἐκείνη ἡ τῆς τοῦ Ἀδὰμ παρακοῆς, αὕτη ἦν ἡ πάντα λυμαινομένη. καὶ τίς ἡ τούτου ἀπόδειξις; τὸ καὶ πρὸ τοῦ νόμου πάντας ἀποθνήσκειν.* Das iſt das unausweichliche, vom Apoſtel beabſichtigte Ergebniß: Die aus Adam's That entſpringende Sünde, dieſe hat Allen den Tod verurſacht, mithin auch,

um dieſes zu können, ſich allen Einzelnen angeeignet. Trifft Alle für ihren Theil die Strafe jener primitiven Ungehorſamsthat, ſo haben ſich auch Alle, Jeder für ſich, dabei betheiliget, haben Alle zumal geſündiget. Können wir nun auch das Wie dieſes Ineinanderſeyns und Mitzählens und Mitzahlens Aller in dem ſündigenden Adam nicht näher beſtimmen, gewiß iſt dieſes doch der Sinn des Apoſtels, und die kirchliche Lehre von der Erbſünde ſomit hier auf das Entſchiedenſte vorgetragen. — Wir haben nun noch Einzelheiten zu berühren. Die Vulgata liest V. 13. peccatum autem non imputabatur, cum lex non esset, ähnlich die Peſchito. Die übergroße Majorität der griechiſchen Autoritäten ſteht aber für das Präſens *ἐλλογεῖται*. An ſich zwar könnte die Leſeart *ἐλλογεῖτο* und *ἐλλογεῖται* gleichgültig ſcheinen; allein bleibt auch in der Vulgata der Sinn derſelbe, ſo iſt doch die Formel leicht einer Mißdeutung ausgeſetzt. Es gründet ſich darauf unter anderen die irrige Auffaſſung derer, welche dieſe Stelle nach III, 20. erklärten: *διὰ νόμȣ ἐπίγνωσις ἁμαρτίας*, als hätten die Menſchen in Ermangelung eines poſitiven Geſetzes die Sünde nicht erkannt, und darum ſich nicht angerechnet, womit der Hauptſache nach auch Rückert harmonirt, der nur in einer etwas mehr perfiden Weiſe, um das Dogma der Erbſchuld und damit die ganze Argumentation des Paulus zu untergraben, den Sinn gibt: In Ermangelung eines Geſetzes werde die Sünde von den Menſchen nicht hoch angeſchlagen; Gott aber habe die Sünden dieſer Zeit dennoch beſtraft u. ſ. w., — was weder im Zuſammenhang, noch in der Sprache den mindeſten Halt hat. Das Axiom *ἁμαρτία ȣ̓κ ἐλλογεῖται, μὴ ὄντος νόμȣ*, iſt, wie das IV, 15., vielmehr in ſeiner ganzen Allgemeinheit aufrecht zu erhalten, um dem darauf gebauten Schluſſe volle Gültigkeit zu ſichern. Dem Apoſtel ſind derlei Axiome ſehr geläufig, z. B. VI, 7. VII, 1 ff. Gal. 3, 15. Hebr. 7, 7. — Eine denkbare Einwendung wäre etwa noch dieſe: Die einzelnen Perſonen jener Zwiſchenzeit haben das Naturgeſetz, welches ja auch Paulus ſelbſt in den Heiden anerkennt, übertreten, und ſind deßhalb geſtorben. Allein dagegen ſpricht einmal, daß Paulus ausdrücklich lehrt, Gott habe den Sünden der Vorzeit Nachſicht geſchenkt, Apſtg. 17, 30. Röm. 3, 26. Dann faßt der Apoſtel hier die Sündhaftigkeit der Menſchen ſehr tief auf. Er

betrachtet die von Adam auf Alle übergehende Sünde als eine der perſönlichen Entſcheidung vorausgreifende, die Freiheit in der Regel überwältigende Kraft, folglich alle perſönlichen Sünden im Naturzuſtande als Eins mit der Erbſünde. Erſt wenn das äußere poſitive Geſetz hinzukömmt, geht dieſe Einheit der Sünde der Perſon mit der der ſündhaften Natur mehr aus einander, wenigſtens für das Bewußtſeyn, und das Beſtreben, ſich vom ſündigen Adam loszureißen, ſtellt ſich entſchiedener heraus. Nun beginnt auch dem Geſetze gegenüber die perſönliche Zurechnung, während vorher die Perſon in der Natur, und die Sünde jener in dieſer aufging. VII, 7 ff. werden wir eines Weiteren hierin verſtändiget. — V. 14. anlangend, ἀλλ' ἐβασίλευσε κτε. anlangend, ſo verdient die Zeichnung von der Macht des Todes vielſeitige Erwägung. Der Ausdruck βασιλεύειν, der unten wiederkehrt, die unbeſchränkte Gewalt andeutend, womit der Tod ſich geltend macht, iſt nicht bloß ſtark und vielſagend, ſondern auch in hohem Grade deſcriptiv. Er erſcheint als ſiegreiche Macht, welche unwiderſtehlich voranſchreitet, und Alles ſich unterwirft. In wie ferne nun der Apoſtel hier überall aus der äußeren Erſcheinung auf den inneren und tieferen Grund zurückſchließt, ſo iſt bei dem Wechſelverhältniß von Tod und Sünde in dem erobernden Gange, womit jener ſich auf unſer Geſchlecht geworfen, auch der Siegeslauf beſchrieben, womit die Sünde von der Geburt weg ſich Alle erbeutet. Auguſtinus und vor ihm Hieronymus hatten daher gewiß nicht Unrecht, wenn ſie bei ἐπὶ τȣ̀ς μὴ ἁμαρτήσαντας κ. τ. λ. vorzugsweiſe an unmündige Kinder dachten, und aus deren gewiß nicht ſelbſt verſchuldetem Sterben folgerten, daß Adam's Sünde und Schuld ihnen zugegangen ſei. Hat Paulus, der größeren Evidenz halber, bei ſeiner Argumentation die Erſcheinungen der vormoſaiſchen Menſchheit vorangeſtellt, ſo iſt nicht zu leugnen, daß in dem Tode der Unmündigen dieſelbe Folgerung noch ſchlagender hervortrete. — Chryſoſtomus, und nach ihm einige Neuere verbinden ἐβασίλευσε durch ein Hyperbaton mit ἐπὶ τῷ ὁμ. Das Unpaſſende dieſer Erklärung fällt in die Augen, indem ἐπὶ τȣ̀ς μὴ ἁμαρτήσαντας nun aſſertoriſch daſteht, was gewiß nicht bloß gegen πάντες ἥμαρτον, ſondern überhaupt gegen den Lehrzuſammenhang in unſerm Abſchnitt iſt. Schon Auguſtin hat ſie daher mißbilliget. Bei Chryſoſtomus hängt dieſe

unrichtige Auffaſſung mit einer anderen Meinung zuſammen, auf die wir V. 19. zu ſprechen kommen werden. — In einigen älteren Codd. und bei einigen Lateinern fehlte μὴ vor ἁμαρτήσαντας. Origenes und der Ambroſiaſter halten ſich daran. Doch führt Erſterer auch die andere Leſeart an. Daß die Auslaſſung fehlerhaft ſei, braucht keinen weiteren Nachweis.

So ſteht alſo, und das iſt das Reſultat aus dem Zwiſchenbeweis von V. 13—14., entſchieden feſt, was V. 12. ausgeſprochen worden iſt: Alle ſind der Nothwendigkeit und dem Verhängniſſe des Todes durch die Sünde des Einen verfallen, in welchem, und weil ſie in ihm Alle geſündiget haben. — Nun knüpft in der anomaliſchen Conſtruction als zweites, aber unvollendetes Glied der Vergleichung die Apodoſis ſich an: ὅς ἐστι τύπος τοῦ μέλλοντος, womit V. 12—14. ſich abſchließt. Der eigentliche Nachſatz hätte nach Origenes ſo lauten ſollen: Sicut per unum hominem peccatum ...: ita et per unum hominem justitia introivit in hunc mundum, et per justitiam vita; et sic in omnes homines vita pertransiit (pertransibit?), in qua (quo?) omnes vivificati (justificati?) sunt. Durch V. 13 f. aber unterbrochen, kürzt er dieſen ab, überläßt die von ſelbſt ſich verſtehende Ergänzung des Gedankens den Leſern, um ſo mehr, als er V. 18 f. ohnehin darauf zurückkömmt. In ὅς ἐστι — μέλλοντος iſt der ganze reichhaltige Gedanke zuſammengedrängt. τύπος, die durch Schlag, Stoß oder dgl. hervorgebrachte Vertiefung Joh. 20, 25., dann überhaupt: die dadurch ausgeprägte Form, Abdruck, Bild, Apſtg. 7, 43., am öfteſten: Muſterbild oder Vorbild Apſtg. 7, 44., ſei es Lehre VI, 17. oder Beiſpiel Phil. 3, 17. I. Tim. 4, 12. Im engeren Sinne wird es von dem vorbildenden Charakter gewiſſer Erſcheinungen des A. B. gebraucht, welche nach der Lehre der Schrift gewiſſen Thatſachen des N. B. als eine Art verkörperter Prophetien gegenüberſtehen, und zu dieſen wie Bild und Gegenbild ſich verhalten. So ſteht τύπος I. Cor. 10, 6. 11. und I. Petr. 3, 21., wo die Taufe das Antitypon der noachiſchen Sündfluth genannt wird; und dieſe Bedeutung hat es auch hier, wo damit ausgedrückt wird, daß in der bisher exponirten Beziehung Adam's zur Menſchheit die Gegenbeziehung Chriſti zu derſelben in den weſentlichen Zügen aus-

geprägt und abgebildet ſei; und daß alſo, was zum Theil geſchichtlich, zum Theil exegetiſch, von der entſcheidenden Einwirkung des erſteren auf unſer Geſchlecht dargethan worden iſt, hinwiederum auch von dem anderen, dem zweiten Adam, ſeine Geltung habe. Daß aber *ἐστί* ſteht, nicht *ἦν*, hat ſeinen Grund wohl in *τȣ͂ μέλλοντος*. Die Beziehung Adam's zu der Menſchheit iſt abgeſchloſſen; nicht ſo aber die von Chriſtus. Erſt iſt die Rechtfertigung verdient und verliehen, nicht ſo aber auch, was daraus hervorgeht, das Leben, welches erſt in einer künftigen Periode den in Chriſto Gerechtfertigten werden ſoll. Darum ſagt er alſo: *τȣ͂ μέλλοντος*, damit, nachdem die Leſer die Wechſelbeziehung zwiſchen beiden bis auf dieſen Moment erkannt, ſie auch zuverſichtliche Hoffnung auf das ſchöpfen, was noch in Ausſicht rückſtändig iſt. Vgl. V. 9 f. Die feſtere Begründung dieſer Zuverſicht iſt Zweck des Nächſtfolgenden.

V. 15—17. Man erwartet zwar hier ſchon, nach *ὅς ἐστι — μέλλοντος*, den Abſchluß der Parallele. Aber der Apoſtel will das chriſtliche Bewußtſeyn von der Sicherheit des Heiles für die, welche der Gerechtigkeit aus Chriſtus theilhaft werden, auf das Vollſtändigſte überzeugen und bis zur Begeiſterung (vgl. V. 11.) erheben. Nun liegt allerdings in der Parallele, ſo weit ſie bisher ausgeführt iſt, ſchon viel Überzeugendes; um aber volle, untrügliche Bürgſchaft darüber zu geben, namentlich in Bezug auf die künftige *σωτηρία* und das ewige ſelige Leben bedurfte es noch weiterer Begründung. Es mußte mit Rückſicht auf das Geſagte gezeigt werden, daß die von Chriſtus ausgehende Strömung der göttlichen Gnade nicht bloß dem von Adam's Sünde aus ſich ergießenden Verderben das Gleichgewicht halte, ſondern, nachdem das von den actuellen Sünden dazugekommen, dieſes mit ſiegreicher Gewalt abſorbire, um ihre Segnungen an die Stelle zu ſetzen. Erſt wenn dieſes gewährleiſtet war, konnte er mit Triumph zu ſeinem Satze V. 9—11. zurückkehren. Es bilden daher die Verſe 15—17. eine Art Minor in dem ganzen Syllogismus V. 12—21., wie dieſer zur Stütze des erſten Abſchnittes dient.

V. 15. *Ἀλλ' ȣ̓χ ὡς τὸ παράπτωμα, ȣ̔́τως καὶ τὸ χάρισμα.* Durch *ὅς ἐστι τύπος τ. μ.* wurden Adam und Chriſtus einander gegenüber, und in der oben bezeichneten Hinſicht einander gleich geſtellt. Was nun aber von der Gegenbeziehung der Perſonen,

gilt nicht gleicher Weiſe von dem durch ihre beſondere That begründeten Kreis von Wirkungen. Nach dieſer Seite hin herrſcht große Disparität zwiſchen der ſündigen That (παράπτωμα, nicht = ἁμαρτία, wie Eſtius will) des Erſten, und zwiſchen der Gnadenſpendung (χάρισμα), vermittelt durch das Verdienſt Chriſti. Die nähere Begriffsbeſtimmung von χάρισμα, als der correſpondirenden göttlichen Setzung, wird ſich weiter unten ergeben. — Worin dieſe Ungleichheit beſtehe, beſagt das Folgende: εἰ γὰρ τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι οἱ πολλοὶ ἀπέθανον, πολλῷ μᾶλλον ἡ χάρις τοῦ Θεοῦ καὶ ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι τῇ τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου Ἰησοῦ Χριστοῦ, εἰς τοὺς πολλοὺς ἐπερίσσευσεν. Die Parallele dreht ſich um das Maaß des Unſegens, welches durch den Fall des Einen Menſchen ſich über die übrige Geſammtheit ergoſſen, und um das des Segens, welches die Gnade Gottes in Verbindung mit dem zugewendeten Verdienſte des Einen Menſchen Jeſus Chriſtus in Betreff Aller dem erſteren entgegenſtellt. Die Nachwirkungen des παράπτωμα kennen wir bereits, ſie ſind zuſammengefaßt in θάνατος in dem Sinne von V. 12. Auch die Ausdehnung wiſſen wir; ſie erſtrecken ſich über Alle, οἱ πολλοὶ = πάντες nach dem bekannten griech. Idiotismus. Daß er die geſammte Vielheit ſtatt der Allheit ſetzt, thut er ohne Zweifel des größeren Nachdrucks und der Verſtärkung halber. In dem zweiten Satze aber erhält παράπτωμα τοῦ ἑνός einen mehrgliederigen Gegenſatz, nemlich ein zweifaches Subject, Gott und Jeſus Chriſtus, und beiden entſprechend eine doppelte Setzung, Gnade von Seite Gottes, und Geſchenk, verliehen in Gnade, von Seite Jeſu Chriſti. Dieſe Unterſcheidung hat ihren Grund. In χάρις iſt der Quell bezeichnet, aus dem das Ganze fließt, vgl. V. 20 f.; in δωρεὰ ἐν χ. hingegen Alles, was Chriſtus ſeinerſeits verdient hat, uns aber von ihm zugeht, nicht auf dem Wege der Natur, ſondern der Gnade. Was er dahin rechnet, wiſſen wir theils aus V. 2 f. 9 f., theils gibt V. 17. darüber Aufſchluß δωρεὰ τῆς δικαιοσύνης . . . ἐν ζωῇ. Vgl. V. 18. In allem dem nun iſt das πολλῷ μᾶλλον εἰς τοὺς πολλοὺς motivirt. Gott ſteht unendlich hoch über der Creatur, mithin auch ſeine Gnade über der Natur; daſſelbe muß auch von Jeſus Chriſtus und dem, was aus ſeinem Verdienſte uns zugewendet wird, zugeſtanden werden, gegenüber dem

Adam und den Folgen ſeines Sündenfalles. Wenn mithin, was erwieſen iſt, die Nachwirkungen des Sündenfalles des einzigen Menſchen eine ſo univerſelle Ausdehnung genommen haben, ſo muß a potiori derſelbe Umfang den Gegenſtrömungen der Gnade Gottes und des Verdienſtes des Einen Menſchen Jeſus Chriſtus zugeſtanden werden. *ἐπερίσσευσε*, der Aoriſt, weil den Wirkungen der Sünde Adam's die Gegenwirkungen der durch Chriſtus zuſtrömenden Gnade bereits entgegengetreten ſind. Sonſt iſt der comparative Ausdruck noch gewählt (vgl. V. 17. 20.), um damit die Überwucht der Gnade zu bezeichnen, welche nicht bloß jene erſte und Eine Sünde getilgt, ſondern auch die folgenden, und zu ewigem Leben führt.

V. 16. *Καὶ οὐχ ὡς δι' ἑνὸς ἁμαρτήσαντος, τὸ δώρημα. τὸ μὲν γὰρ κρίμα ἐξ ἑνὸς εἰς κατάκριμα, τὸ δὲ χάρισμα ἐκ πολλῶν παραπτωμάτων εἰς δικαίωμα.* Die Vulgata mit der Peſchito, dann DEFG. lieſt *ἁμαρτήματος* ſtatt *ἁμαρτήσαντος*, was critiſch vorzüglicher ſcheint, auf den Sinn aber wenig influirt. Zudem hat die Vulgata „ita et“ donum, was im Grundterte durchweg fehlt. Beide Sätze ſind in formulariſcher Kürze gehalten, daher elliptiſch. Die Ergänzung iſt theils nach dem Zuſammenhang, theils nach V. 18. zu beſtimmen. Um was es ſich aber handelt, iſt, daß die Gnade aus dem Verdienſte Chriſti nicht allein, und zwar mehr als die Sünde, über Alle ſich erſtrecke, ſondern in ihnen auch in mächtigeren Wirkungen ſich äußere, als ſie von Seiten der Sünde Adam's ausgegangen ſind. Die gewöhnlichen Ergänzungen anlangend, wornach zu *ἁμαρτ.* ſupplirt würde: *κρίμα γέγονε*, oder zu *δώρημα δι' ἑνὸς δικαίου*, ſo ſind ſie theils unnöthig, theils ſtörend. Richtig dünkt uns in alleweg die Auflöſung von Thomas v. Aq., der den erſten Satz ſo gibt: Non tantus effectus sequitur per unum peccatum Adae in multis, quantus consequitur in multis per donum gratiae Christi; potentioris enim causae potentior est effectus. Was der Apoſtel aber mit dieſer Behauptung ſagen wolle, erklärt er ſelbſt ſogleich: *τὸ μὲν γὰρ κρίμα κ. τ. λ.* Hier erläutern ſich die einander gegenüberſtehenden Begriffe. *κρίμα* (vgl. II, 1. 2.) beſtimmt ſich nach *χάρισμα*. Umfaßt dieſes die Wohlthaten der göttlichen Huld, in wie ferne ſie auf den Grund des Verdienſtes des Einen Jeſus Chriſtus hin

verzeiht, begnadiget, beſeliget (vgl. über dieſe Bedeutung von χαρίζεσθαι Luc. 7, 42 f. II. Cor. 2, 10. Col. 2, 13.), ſo haben wir in κρίμα das göttliche Strafgericht, welches auf den Grund der Einen Sünde des Einen Sünders Adam hin ſchuldig erkennt und in Todesſtrafe verurtheilt. — Die Gegenſätze von κατακρίμα und δικαίωμα betreffend, bemerkt Thomas v. Aq., daß ſich dieſe nicht genau correſpondiren: Nam ex parte peccati ponit condemnationem, quae pertinet ad poenam; ex parte autem gratiae ponit justificationem, quae non pertinet ad praemium, sed magis ad statum meriti. Wie richtig und wichtig dieſe Bemerkung ſei, wird ſich unten bewähren. Wirklich hat auch V. 18. Paulus dem κατάκριμα das viel entſprechendere δικαίωσις ζωῆς entgegengeſtellt, als deſſen Effect δικαίωμα zu betrachten iſt. δικαίωμα, ſonſt Regel oder geſetzliche Vorſchrift zur Gerechtigkeit I, 32. II, 26., bedeutet nemlich nach V. 18. „actuelle Gerechtigkeit", indem es παράπτωμα zum Gegenſatze, V. 19. aber ὑπακοή die actuelle Erfüllung des göttlichen Willens zur Erklärung hat. So ſelten dieſe Bedeutung iſt, ſo iſt ſie doch nicht ohne Beiſpiel Apoc. 19, 8.: τὸ γὰρ βύσσινον τὰ δικαιώματά ἐστι τῶν ἁγίων. Alſo nicht bloße sententia declaratoria, ſynonym (?) mit δικαίωσις, kann hier δικαίωμα ſeyn (Köllner, Fritzſche), noch weniger kann es in dieſem Zuſammenhange die (rechtfertigende) Thätigkeit Chriſti bedeuten (Olsh.), ſondern nur die Wirkung bezeichnen wollen, welche die δικαίωσις als Rechtfertigungsact in uns erzeugt, d. i. der Stand der Gerechtigkeit. So geht es mehr als zur Genüge aus dem parallelen δίκαιον καθιστάναι V. 19. hervor. Und in wie ferne nun δικαίωσις V. 18. mit κατάκριμα correſpondirt, kann nicht auch δικαίωμα einen ſtrengen Gegenſatz zu letzterem bilden wollen. — Die eigentliche Divergenz οὐχ ὡς κ. τ. λ. liegt in ἐξ ἑνός scil. παραπτώματος und ἐκ πολλῶν παραπτ. Das ἑνός als Masculinum zu faſſen, geht wegen V. 18. nicht an. Der große Vorzug und die Überwucht der von Chriſtus ausgehenden Gnadenwirkung beſteht nun darin, daß, während das Gericht, welches die Verdammnißſtrafe verhängte, von einer einzigen Übertretungsſünde herbeigeführt wurde, die Gnade dagegen, nachdem ſich aus Anlaß des inzwiſchen erſchienenen Geſetzes (20 f.) die Übertretungen in's Große gehäuft und die Sünde ſich vermehrt hatte, aus der Mitte dieſer

vervielfältigten Sünden hervortrat, um aus dieſem verſchlimmerten Zuſtande in den der Gerechtigkeit zu verpflanzen. Hatte mit der Zeit die Eine Sünde in eine Vielheit ſich erweitert, und ihre Macht nach jeder Hinſicht verſtärkt, und ſchien ſomit auch das verdammende Strafgericht durch den neuen Zuwachs noch verſchärft, ſo iſt ſie in ihrer höchſten Selbſtentfaltung und Herrſchaft der Übermacht der Gnade Chriſti nicht gewachſen, und dieſe führt ſiegreich die Ihrigen aus verwerflichem Sündenleben zur Gerechtigkeit, aus der Verdammniß zu ſeligem Leben empor. Vgl. I. Cor. 6, 11. Hebr. 5, 9.; 9, 28. Die folgenden Capitel werden dieſes näher beleuchten; einſtweilen genügt es, auf. VI, 22 f. aufmerkſam zu machen, wo die Wirkung des *χάρισμα* in dieſer Weiſe geſchildert iſt.

V. 17. *Εἰ γὰρ τῷ τȣ̃ ἑνὸς παραπτώματι ὁ θάνατος ἐβασίλευσε διὰ τȣ̃ ἑνός, πολλῷ μᾶλλον οἱ τὴν περισσείαν τῆς χάριτος καὶ τῆς δωρεᾶς τῆς δικαιοσύνης λαμβάνοντες ἐν ζωῇ βασιλεύσȣσι διὰ τȣ̃ ἑνὸς Ἰησȣ̃ Χριστȣ̃.* Der durch *γὰρ* indicirte Cauſalzuſammenhang dieſes Verſes mit dem vorigen leuchtet auf den erſten Anblick nicht ein. Daher hat man es entweder explicativ genommen (Eſtius), oder die Verbindung mit V. 16. aufgegeben, und die Anknüpfung mit V. 15. verſucht (Rückert u. A.). Dadurch wird aber V. 16. zur Parentheſe, und verliert die Wichtigkeit, welche ihm nach V. 18 f. 20 f. zukommt. Bei genauerer Betrachtung aber ſtellt ſich heraus, daß V. 17. die nothwendige Begründung zum letzten Glied von V. 16. *τὸ δὲ χαρ. — δικαίωμα* bringe. Der Satz, daß Chriſti Gnade nicht bloß Verzeihung wirke, ſondern mit Verdrängung des alten gemehrten Sündenlebens Gerechtigkeit und Heiligung des Lebens an die Stelle ſetze, iſt erſt hingeſtellt, die Disparität zwiſchen dem Fall und der Gnade erſt behauptet, aber noch nicht erhärtet. Daß dem aber ſo ſei, und nach dem, was in den Prämiſſen bereits feſt ſteht, die Ausdehnung der Gnadenſtrömung in dem bezeichneten Grad und Umfang nicht beanſtandet werden könne, ergibt ſich aus Folgendem. Nachgewieſenermaaßen V. 12—14. hat der Tod, der Alle unter ſeine Herrſchaft beugt, durch den Fall des Einen Menſchen ſeine Gewalt bekommen, und durch den Einen über die Alle ſich verbreitet, woraus folgt, daß ſie Alle an ſeiner Sünde Theil genommen, in ihm, dem Einen,

Alle geſündiget haben. Steht dieſes feſt, und dann weiter, was V. 15. dargethan worden iſt, daß der Gnade Gottes und dem Verdienſte Chriſti a fortiori dieſelbe Ausdehnung eingeräumt werden müſſe: ſo iſt auch ohne Widerrede anzunehmen, daß die, welche die von dem Einen Chriſto ausgehende Gnade in ſich aufnehmen, durch dieſen Einen werden zum Leben erhoben werden. Nun wurzelt aber das Leben in der Gerechtigkeit, wie der Tod in der Sünde, mithin werden die Gläubigen in den Stand actueller Gerechtigkeit durch die göttliche Gnade verſetzt. So Thomas v. Aq. — Daß dieſes der Zuſammenhang der Argumentation ſei, brauchen wir hier nicht weiter zu beweiſen. Denn im Folgenden V. 18 f. zieht der Apoſtel ſelbſt, mit *ἄρα οὖν* anfangend, dieſe Concluſion aus den vorliegenden Prämiſſen. Der Schluß des Capitels V. 20 f. wird die weitere Beſtätigung des Geſagten geben. — Außerdem ſind auch die Einzelheiten dieſes Verſes von Bedeutung. Für's Erſte rechtfertiget ſich daraus unſere Erklärung von V. 12—14. Ausdrücklich wird gelehrt, der Tod habe in Folge der Übertretung Adam's im Paradieſe geherrſcht, und durch ihn, den Einen (*διὰ τοῦ ἑνός*) habe der Tod Gewalt bekommen. Nehmen wir noch hinzu, daß die Verurtheilung zum Tode (*κατάκριμα*) ausdrücklich von Einer Übertretung hergeleitet wird (V. 16.) und darum, weil, was *κατάκριμα* vorausſetzt, Alle an dem *ἁμάρτημα* oder *παράπτωμα* Theil genommen: ſo möchte gefragt werden, ob die Lehre von der Erbſünde noch beſtimmter hätte gefaßt und ausgeſprochen werden können, als es hier *εἰ τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτ. .... διὰ τοῦ ἑνός* geſchieht? — *ἐβασίλευσε.* Der Tod, durch die Sünde eingeführt, erſcheint als das Herrſchende, die in Adam gefallene Menſchheit als das Beherrſchte, weil ſie dem Sterben vermöge ihres Zuſammenhanges mit dem verurtheilten Adam eben ſo ſehr mit Nothwendigkeit unterliegen, als und weil ſie in die Gemeinſchaft der Sünde durch die Geburt verſetzt werden. Paulus betrachtet dieſe Herrſchaft als eine vergangene, in der doppelten Hinſicht: einmal weil Chriſtus der Anfang des neuen Lebens bereits erſchienen und dem ſündigen Adam gegenübergetreten iſt; dann, weil in denjenigen, welche ihm angehören, der Zuſammenhang mit dem alten Adam bereits abgebrochen, das neue Leben aber innerlich aufgegangen und wirkſam iſt, VI, 3—11. I. Joh. 3, 14.; 5, 11. —

βασιλεύσουσιν ἐν ζωῇ. ζωή iſt hier das künftige Leben, welches nach Überwindung der Sünde und des Todes vollkommen in die Erſcheinung tritt I. Cor. 15, 54—56., was theils aus dem Futurum des Zeitwortes vgl. V. 9 f., theils aus V. 21. hervorgeht: ἡ χάρις βασίλευσει . . . εἰς ζωὴν αἰώνιον (vgl. VI, 23.). Es heißt dieſes ζωή gerade hin, weil erſt in dieſem, dem unvergänglichen, der Begriff „Leben" volle Wahrheit gewinnt. Dieſelben nun, welche jetzt die Beherrſchten ſind, werden dort die Herrſchenden, d. h. ſie haben den Gegenſatz, den Tod und was damit zuſammenhängt, ausgeſtoßen, und ſind und bleiben nun im Beſitz und Genuß des Lebens in Ewigkeit. Zugleich iſt alle Furcht und Angſt des Gewiſſens verſchwunden, Friede und Freudigkeit im heiligen Geiſte ſind an die Stelle getreten, und die ζωή iſt geſättiget mit Seligkeit. — Wie ſich nun die Herrſchaft des Todes ſtützte auf und wurzelte in der Sünde des Einen (Adam's), ſo gründet ſich hinwiederum die Herrſchaft des Lebens auf die Gerechtigkeit, welche aus und durch den Einen (Chriſtus) den Gläubigen zugeht, und zu welcher ſie darum rein empfangend oder annehmend (λαμβάνοντες) ſich verhalten, indem, wie wir bereits geſehen (V. 6—10.), Gottes Gnade als „Liebe" (V. 8.) und Chriſti ſtellvertretendes Verdienen ſie zubereitet, die Menſchen ſelbſt aber nichts dazu beigetragen haben. Fragen wir aber nach der Weiſe, wie dieſe uns von Chriſtus aus angeeignet werde, ſo haben wir dafür einige Analogie in der Mittheilung der Erbſünde. Wurde dieſe auf dem Wege der Natur transfundirt, um Alle zu Sündern, ſo wird jene auf dem der Gnade infundirt, um Alle gerecht zu machen. Und hat jene, einmal eingepflanzt, den Menſchen beherrſcht und ſeinen Willen in Ungerechtigkeit verſtrickt und gefeſſelt, VII, 7. 14. 23., ſo entfaltet die Gnade (V. 21. ἵνα ἡ χάρις βασιλεύσῃ διὰ δικαιοσύνης εἰς ζ. αἰών.) ihre Macht dahin, daß ſie ihm ein heiliges Leben einerzeugt, VI, 22 f. Und ſo ſtünden wir demnach wieder bei der Erklärung, welche wir zu III, 26. IV, 5. 22. gegeben haben, und die ſich aus dem Nächſtfolgenden abermals beſtätiget.

V. 18. Ἄρα οὖν ὡς δι' ἑνὸς παραπτώματος εἰς πάντας ἀνθρώπους εἰς κατάκριμα, οὕτω καὶ δι' ἑνὸς δικαιώματος εἰς πάντας ἀνθρώπους εἰς δικαίωσιν ζωῆς. Hier wird nun das Ergebniß aus der V. 12—17. angeſtellten Unterſuchung kurz zuſammen-

gefaßt, und im V. 19. durch eine ſchließliche Begründung verfeſtiget. Da es ſich hier bloß mehr um die Reſultate handelt, wie ſie aus den vorangehenden Beweiſen fließen, ſo iſt Alles weggelaſſen, was nicht zur Hauptſache gehört, und aus dem Vorigen ſich von ſelbſt dazu verſteht. So forderte es das Intereſſe der Deutlichkeit. — Die Vulgata hat hier per unius delictum; da aber bisher gewöhnlich der Artikel τοῦ hinzugeſetzt ward, wenn er die Perſon Adam's meinte, ſo werden wir ἑνός hier, wie V. 16., beſſer adjectiviſch nehmen, auch ſchon darum, um eine Tautologie im V. 19. zu vermeiden. Den Sinn der Präpoſitionen διὰ und εἰς kennen wir aus V. 12 und 16. Der Apoſtel hat aus der Erſcheinung des allgemeinen Sterbens deducirt, daß Alle in Folge, nicht der eigenen Übertretungen, ſondern der Einen primitiven Sünde, ſterben, und daß ſie mithin auch, weil dieſe Eine Sünde ihnen die Verurtheilung in die Todesſtrafe zugezogen, durch dieſe in den Stand der Sündhaftigkeit verſetzt worden ſeien, aus welcher der Tod entſpringt. Iſt nun aber dieſes richtig, ſo folgt hinwiederum auch aus den V. 15 — 17. aufgeſtellten und bewieſenen Sätzen bezüglich der Gnade und des Verdienſtes Chriſti, daß von dem Einen gerechten Leben die Wirkung ausgehe, wodurch Alle, welche daran Theil nehmen, in den Stand der Gerechtigkeit erhoben werden, welche zum Leben führt. Dieſer Schlußfolgerung, auf der Alles beruht, gibt er im Folgenden eine letzte Begründung, welche wir des klareren Verſtändniſſes halber ſogleich anknüpfen wollen, um erſt nachher die einzelnen Punkte zu betrachten.

V. 19. *Ὥσπερ γὰρ διὰ τῆς παρακοῆς τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν οἱ πολλοὶ, οὕτω καὶ διὰ τῆς ὑπακοῆς τοῦ ἑνὸς δίκαιοι κατασταθήσονται οἱ πολλοί.* Der noch zu beweiſende Punkt iſt die Behauptung, daß von dem Einen Verdienſte Chriſti wirklich gerecht-machende und beſeligende Kraft für Alle ausgehe. Den Beweis geht er ſo an. Der Fall (*παράπτωμα*) des Einen Menſchen ging hervor aus freiem Entgegenhandeln wider das erkannte göttliche Gebot, war Ungehorſam, und darin beſtand das eigentlich Sündhafte und Strafbare. Sind nun Alle durch den Einen Menſchen in dieſe Ungehorſamsthat verſtrickt und ſo zu Sündern im eigentlichen Sinne gemacht worden:

ſo hat es nichts Widerſprechendes mehr, ja es muß zugeſtanden werden, daß alſo auch Alle durch den freien Gehorſam des Einen (Chriſtus) im wirklichen und eigentlichen Sinne in den Stand actueller Gerechtigkeit erhoben, d. h. zu Gerechten gemacht werden. Thomas v. Aq.: Causae enim similes sunt suis effectibus: inobedientia autem primi parentis, quae habet rationem injustitiae, constituit peccatores et injustos. Igitur obedientia Christi, quae habet rationem justitiae, constituit justos. Et hoc est, quod supra dictum est, quod gratia procedit in omnes homines in justificationem. — Der Hauptbegriff, um deſſen Ermittelung und Feſtſtellung Alles ſich bewegt, iſt *εἰς δικαίωσιν ζωῆς*. Es iſt davon ſchon III, 26. IV, 5. 25. die Rede geweſen, und wir haben nun zu ſehen, in wie weit unſere dortige Auffaſſung mit unſerer Stelle übereinkommt. Hier iſt *δικαίωσις* ſeinem Sinne nach dreifach beſtimmt, erſtlich durch den Gegenſatz *κατάκριμα*, dann V. 16. durch das parallele *δικαίωμα*, und V. 19. durch *δίκαιοι κατασταθήσονται*. Betrachten wir vorerſt *εἰς κατάκριμα*, ſo könnte es allerdings ſcheinen, als ſei dieſes bloß sententia condemnatoria, und *δικαίωσις* ſomit sententia judicis absolutoria. Allein nach dem Apoſtel folgte das *κρίμα* auf die ſündige That, ſetzte alſo die wirkliche Verſchuldung durch die Übertretung voraus, und ſomit ſupponirt auch *κατάκριμα* das Verwerfungsurtheil das Vorhandenſeyn wirklicher Verſchuldung durch die Eine Sünde in Allen. Daß dem ſo ſei, ergibt ſich ganz klar aus V. 19., wenn der Apoſtel ſagt: „Durch den Ungehorſam des Einen ſind Alle zu Sündern gemacht worden". *ἁμαρτωλός* iſt der, welcher Sünde auf ſich hat, vgl. V. 8., Luc. 5, 8. Joh. 9, 24., oder in Sünde lebt, daher häufig verbunden mit *ἀσεβής* I. Tim. 1, 9. I. Petr. 4, 18. Jud. 15., nie aber Einer, welcher bloß als Sünder behandelt wird, ohne es wirklich zu ſeyn. In welchem Sinne *ἁμαρτωλός* ſtehe, geht zudem deutlich aus *παρακοή* hervor. Adam ſündigte durch Ungehorſam; wurden nun Alle durch den Ungehorſam des Einen zu Sündern gemacht, ſo nahmen ſie alſo Antheil an dem Ungehorſam Adam's; und ſind alſo Sünder in demſelben wahren Sinne, wie der es war, in welchem ſie geſündiget, d. h. wirkliche Sünder. Darum, und nur darum ging auch das *κρίμα* von der Einen Ungehorſamsſünde als *κατά-*

κρίμα auf die Geſammtheit über. Dieſes auf δικαίωσις angewendet, ſo kann ſich ſein Begriff nicht erſchöpfen in dem einer bloßen richterlichen Sentenz, wodurch der Miſſethäter von den geſetzlichen Folgen ſeiner Unthat losgezählt, von der Strafe freigeſprochen wird. Wie das κατάκριμα nach Obigem nur als Erklärung zu dem von der Sünde inwendig geſetzten Stande der Verdammlichkeit hinzutritt, ſo ſchließt δικαίωσις, in wie ferne ſie von der Gnade ausgeht, den Begriff einer eigentlichen „Gerechtmachung" im ethiſchen Sinne in ſich, und ihre Wirkung iſt δικαίωμα V. 16. actuelle Gerechtigkeit. Mehr als durch alles Andere beſtätiget ſich dieſes aber durch das parallele δίκαιοι κατασταθήσονται. Der ſolemne Ausdruck καθιστάναι iſt von jeher hervorgehoben worden. Es bedeutet, Jemanden aufſtellen, zu etwas erheben, machen Hebr. 7, 28.; 5, 1., im Medium „ſeyn" Jac. 4, 4., existere, mehr als ὑπάρχειν und εἶναι, in dem Sinne, daß damit dem Subject ſein Prädicat immer mit einer Art Feierlichkeit zugeeignet wird. Vgl. Iſocrates, Panegyr. c. 16. 21. Edit. Spon. Die Prägnanz dieſes Ausdruckes hat ſelbſt Rückert, ſo wenig er mit der Sache ſelbſt zufrieden iſt, zum Geſtändniß bewogen, daß der Apoſtel hier die Worte im ſtrengen Sinne, von einer eigentlichen Sündhaftmachung, Gerechtmachung, gebrauche, und er mißbilliget daher die verlegene Geſchraubtheit der proteſtantiſchen Exegeten. Die Katholiken aber haben ſich wohl begriffen, wenn ſie von jeher auf dieſe Stelle vorzüglich Gewicht legten. Dem δίκαιος iſt ſchon damit ſein eigentlicher Wortſinn geſichert; dann durch das gegenüberſtehende ἁμαρτωλός, und endlich durch ὑπακοή. Der Begriff dieſes letzteren iſt, wie es unter Anderem auch in δικαίωμα V. 18. liegt, — „allumfaſſende, freie Erfüllung des göttlichen Willens". Werden nun Alle gerecht gemacht in Kraft oder mittels des Gehorſams des Einen, ſo werden ſie es nothwendig auch in dem Sinne dieſes Einen, d. h. ſie werden gerecht in dem Sinne, als δικαίωμα von dieſem prädicirt wird. Beſtand nun das δικαίωμα Chriſti (V. 18.) in dem Gehorſam, ſo auch das unſrige (V. 16.) durch Ihn. Sind nun καθιστάναι δίκαιον und δικαιοῦν ſachlich gleichbedeutend, ſo aber, daß dieſes durch jenes erklärt wird, ſo ergibt ſich alſo als letztes Reſultat, daß nach Paulus die δικαίωσις nicht bloß Rechtfertigung als Loszählung von der Strafe, auch nicht bloß Entſündigung,

ſondern Gerechtmachung als Heiligung durch die Gnade Chriſti, im eigentlichen Sinne, enthalte [a]). Nun wird vielleicht die bereits angeführte Stelle aus Irenäus adv. Haer. V. 16. n. 3. nicht mehr ſo überraſchend ſeyn: *ἐν μὲν γαρ τῷ πρώτῳ Ἀδὰμ προςεκόψαμεν, μὴ ποιήσαντες αὐτοῦ (Θεοῦ) ἐντολήν· ἐν τῷ δευτέρῳ ἀποκατηλλάγημεν, ὑπήκοοι μεχρὶ θανάτου γενόμενοι* [b]). Die Richtigkeit dieſer Erklärung, wie die zu III, 26. dadurch gerechtfertiget erſcheint, wird ſich uns durch das ganze nächſte Capitel hindurch beſtätigen. — Der Genitiv *ζωῆς* iſt Genitivus effectus. Wie aus der Sünde der Tod, ſo erblüht aus der durch Chriſtus vermittelten und durch Gnade eingegoſſenen Gerechtigkeit ewiges Leben, welches wie dieſe Geſchenk der Gnade, mit dieſer in uns eingeht. Vgl. VI, 22 f. — Das *δικαίωμα* V. 18. iſt ferner zwar durch *παρακοή* näher beſtimmt als vollendeter Gehorſam; da aber *ἑνός* dabei und *παράπτωμα* gegenüber ſteht, ſo bleibt die Frage übrig, ob Paulus das ganze Leben Jeſu als einen großen zuſammenhängenden Gehorſamsact ſich gedacht habe Hebr. 5, 7 ff.

---

a) Thomas v. Aq. glaubte auf Letzteres beſonders aufmerkſam machen zu müſſen: Et est attendendum, quod per obedientiam et inobedientiam probat nos per unum peccatores effici, et per unum justificari; quia justitia legalis, quae est omnis virtus, attenditur in observatione praeceptorum legis, quod pertinet ad rationem obedientiae; injustitia autem illegalis, quae est omnis malitia, attenditur in transgressione mandatorum legis, quae pertinet ad rationem inobedientiae. Sic ergo convenienter dicitur, quod per obedientiam constituuntur homines justi, et per inobedientiam peccatores. Eben ſo Eſtius.

b) Anders hier Theodoret, deſſen Erklärung vom Pelagianismus kaum freizuſprechen iſt. Aber ſelbſt Chryſoſtomus drückt ſich ſehr ſonderbar bei dieſer Stelle aus. Er verſteht *ἁμαρτωλός* bloß = *ὑπεύθυνος κολάσει, καὶ καταδεδικασμένος θανάτῳ.* In ſeine Vorſtellung will es nicht eingehen, wie Jemand durch eines Anderen That könne ſelbſt Sünder werden. Er begreife wohl noch, wie durch Adam's Fall Alle ſterblich wurden, — aber *τὸ δὲ*, fährt er fort, *ἐκ παρακοῆς ἐκείνου ἕτερον ἁμαρτωλὸν γενέσθαι, ποίαν ἂν ἀκολουθίαν σχοίη; εὑρήσεται γὰρ οὕτω μηδὲ δίκην ὀφείλων ὁ τοιοῦτος, εἴγε μὴ οἴκοθεν γέγονεν ἁμαρτωλός.* Allein eben das behauptet Paulus, daß Alle „vom Hauſe aus", weil durch den Einen Stammvater, Sünder ſeien!

vgl. Joh. 4, 34.; oder aber ob er den Opferact am Kreuze als Spitze und Vollendung, als Inbegriff für alles Übrige genommen habe, wie Phil. 2, 8. Zu letzterer Annahme neigen ſich die meiſten Exegeten. — Eine Schwierigkeit hat das *εἰς πάντας* und *οἱ πολλοί* im zweiten Glied gemacht, indem die Erſcheinung widerſpreche, daß Alle durch Chriſti Gehorſam gerechtfertiget und beſeliget werden, wie Alle durch Adam ſterben. Hierauf gilt eine doppelte Antwort. Erſtlich iſt von Seiten Gottes und des Mittlers Chriſti die rechtfertigende Gnade Allen zugedacht I. Tim. 2, 4.; 4, 10.; auch iſt das Verdienſt Chriſti zureichend für Alle; — und zweitens, wie Keiner ſtirbt außer durch Adam's Sünde, ſo erlangen auch Alle, die gerechtfertiget und des Lebens theilhaft werden, dieſes eben nur durch Chriſtus. Wie Alle, die durch Adam dem Fleiſche nach geboren werden, durch deſſen Sünde der Verdammniß verfallen: ſo gehen Alle, die durch Chriſtus geiſtig wiedergeboren werden, durch deſſen Verdienſt in die Gerechtigkeit ein, die zum Leben führt (Thomas v. Aq.). Dieſe Einſchränkung, welche in dem Weſen der Freiheit und Gnade, unterſchieden von dem der Natur, mitenthalten iſt, hat der Apoſtel oben V. 17. ſelbſt angedeutet. Im Übrigen konnte hier, wo es um die generelle Beſtimmung von der Univerſalität der Erlöſungsgnade von Seiten Gottes ſich handelt, nicht der Ort ſeyn, von den Einſchränkungen zu reden, welche durch Schuld der menſchlichen Freiheit derſelben geſetzt werden.

V. 20. *Νόμος δὲ παρεισῆλθεν, ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα· οὗ δὲ ἐπλεόνασεν ἡ ἁμαρτία, ὑπερεπερίσσευσεν ἡ χάρις,*

V. 21. *ἵνα ὥσπερ ἐβασίλευσεν ἡ ἁμαρτία ἐν τῷ θανάτῳ, οὕτω καὶ ἡ χάρις βασιλεύσῃ διὰ δικαιοσύνης εἰς ζωὴν αἰώνιον διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ κυρίου ἡμῶν.* Die Erwähnung des Geſetzes hinter der Parallele zwiſchen Adam und Chriſtus kömmt nichts weniger als unerwartet. Schon oben V. 13 — 14. hatte er zwiſchen der Zeit vor und der unter dem Geſetze unterſchieden, und für den Beweis, daß Alle in Folge von Adam's Übertretung ſterben, die Erſcheinungen der erſteren Periode benützt. Auf dieſem Grunde iſt auch die letzte Zuſammenſtellung von Adam und Chriſtus und ihren beiderſeitigen Einwirkungen auf Ein und daſſelbe Geſchlecht gehalten. Nun war noch zu betrachten übrig, welchen Einfluß das Geſetz auf die Geſtaltung dieſer Verhältniſſe ausgeübt habe.

In dieſer Hinſicht hatte er aber oben V. 16. ſchon die Äußerung fallen laſſen, daß die Gnade Chriſti es nicht bloß mit jener Einen, ſondern mit einem gehäuften Maaße von Übertretungen aufgenommen habe. Wie und woher aber dieſe gekommen, iſt noch nicht geſagt; die Verſtändigung darüber gibt V. 20. *νόμος παρεισῆλθε. παρεις* — nach Chryſoſtomus das „Vorübergehende" des moſaiſchen Geſetzes —, wird aber beſſer im räumlichen Sinne verſtanden von der Stellung, welche es in der Offenbarungsgeſchichte, zwiſchen Abraham und Chriſtus einnahm (Theod.), um wegzufallen, ſo bald die Zeit der Fülle erſchienen ſeyn würde. Dieſe Auffaſſung empfiehlt ſich ſchon durch V. 13. *ἄχρι γὰρ νόμου*, dann durch Gal. 3, 19. 23., wo dem Geſetze dieſelbe Bedeutung zugeſchrieben wird, wie hier. Auch hat dieſe Auffaſſung die Analogie ähnlicher Zuſammenſetzungen mit *παρεις* — wie *παρεισδύνειν* Jud. 4., *παρεισάγειν* II. Petr. 2, 1. vgl. Gal. 2, 4. für ſich. Höchſt beachtenswerth iſt aber, was über den Zweck des Geſetzes folgt. *ἵνα πλεονάσῃ* wird nach den älteren Auslegern (Chryſoſt. Theod. Thom.) gewöhnlich *ἐκβατικῶς*, Folge einer Vertauſchung von finis pro eventu genommen, und ſo ſcheint es auch nach VII, 13. verſtanden werden zu müſſen, da es weder in der Natur des Geſetzes, noch in dem Willen ſeines Gebers war, daß es die Sünde mehre. Betrachten wir aber die Sache von einem anderen Standpuncte aus, ſo läßt ſich auch die finale Auffaſſung rechtfertigen. Die Erſcheinung des äußeren Geſetzes ſetzt das Daſeyn und die Herrſchaft der Sünde in der Menſchheit voraus: „Es wurde der Übertretungen wegen erlaſſen", Gal. 3, 19. Hatte es nun auch zunächſt die Beſtimmung, den Menſchen mit dem göttlichen Willen, d. i. mit ſeinen Pflichten bekannt zu machen, vom Böſen ab- und zum Guten hinzuführen, ſo war dieſes, da die Verwirklichung dieſer Abſicht unter den obwaltenden Verhältniſſen VIII, 3. moraliſch unmöglich war, nicht ſein letzter und ausſchließlicher Zweck. Dieſer beſtand vielmehr darin, die innewohnende Sünde zum Bewußtſeyn zu bringen III, 20., die Größe und Gefahr des Übels zu zeigen, indem es ſelbes gelegentlich zur vollen Entwickelung brachte. War es aber nicht darum gegeben, um die Sünde zu heben und davon zu befreien Gal. 3, 21., mußte es vielmehr vorausſichtlich tiefere Verſchuldung bewirken, ſo darf um

ſo weniger Anſtand genommen werden, dieſen Zweck ſeiner Erſcheinung mitzudenken, als ſein von Seiten Gottes wohl vorausberechneter Erfolg und Dienſt eben darin beſtand, die Größe des eingedrungenen Übels zum Vorſchein und zur Anſchauung zu bringen, und deſſen Heilung dadurch mitvorzubereiten, daß es ſelbes zur vollen Entwickelung zeitigte VII, 13. XI, 32. Gal. 3, 22 f. (Eſt., auch Thom.). — τὸ παράπτωμα. Vor dem Eintritt des Geſetzes war, wie gezeigt, Ein παράπτωμα, welches Allen zugerechnet wurde; als dieſes aber mit ſeiner Vielheit von Geboten an den Menſchen herantrat, da vervielfältigte ſich auch die Zahl der (dem adamitiſchen Sündenfalle analogen) Übertretungen und das Maaß der actuellen Sünden, und zwar aus dem doppelten Grunde, weil die Sünde im Inneren, eben durch das Verbot gereizt, den ſchwachen Willen zur Übertretung verführte, und weil die Erweiterung des Pflichtenkreiſes eine Mehrung der einzelnen Sünden nach ſich zog. (Mehreres darüber VII, 11 f.) Nun leuchtet auch ein, warum V. 20. Paulus zwiſchen παράπτωμα und ἁμαρτία wechſelt. Beide ſind auch hier nicht ganz identiſch, wie neuerdings Rückert will; jenes bedeutet die actuelle, dieſes die habituelle Sünde; erſteres mehrt ſich extenſiv in der Zahl der wiederholten Fälle von Verſündigungen; dieſe dagegen intenſiv nach Maaßgabe als es ihr gelingt, durch Vervielfältigung der actuellen Sünden ihre Macht auszubreiten und zu befeſtigen. Hieher gehört, was I. Cor. 15, 56. ſo bedeutungsvoll ſagt: ἡ δὲ δύναμις τῆς ἁμαρτίας ὁ νόμος. — Allein auch ſo, obwohl durch das Geſetz zuletzt, extenſiv und intenſiv gefördert, erreichte die Sünde dennoch das Maaß der Gnade nicht, vgl. V. 16., und diente am Ende nur dazu, deren unendlichen Reichthum noch glänzender an's Licht zu ſtellen, indem ſie nicht bloß dieſe aufgethürmte Sündenſchuld ſchenkte, ſondern aus ſo tiefem Falle die Menſchheit zur Gerechtigkeit wieder aufgerichtet, und zu ſeligem Leben zurückgeführt hat. Dieſe Steigerung drückt der Apoſtel mit Beziehung auf V. 15., wo er dem einfachen παράπτωμα ein einfaches περισσεύειν der Gnade gegenübergeſtellt, hier, wo er von der hinzugetretenen Mehrung der Sünde geſprochen, durch ὑπερ περισσεύειν aus, in dem Sinne, daß kein auch noch ſo großes Sündenmaaß im Stande ſei, den Gegenwirkungen der entſündigenden und heiligenden Gnade das Gleichgewicht zu halten (οὗ δὲ, wie

IV, 15. im räumlichen Sinne: „da, wo“, d. h. auf dem nemlichen Gebiete, auf welchem...). Die Gründe dieſes Übergewichts ſind zu V. 15. angedeutet worden; eine ſchöne Parallele hiezu I. Tim. 1, 14. — V. 21. Dieſen ganzen Verlauf bringt der Apoſtel abermals unter den höheren Geſichtspunkt einer göttlichen Fügung, indem er das Eine aus dem Anderen begründet, und die Congruenz in dem Gange der göttlichen Heilsveranſtaltung hervorhebt. *ἵνα, ὥσπερ ἐβασίλευσεν κ. τ. λ.* Das erſte Mal erſcheinen hier nicht mehr *παράπτωμα* und *χάρισμα* oder *δώρημα* im Gegenſatze, ſondern *ἁμαρτία* und *χάρις*, jene das durch Adam's Fall hereingeführte Princip der Sünde (V. 12.), deſſen Allgewalt VII, 7—25. weitläufig geſchildert wird; dieſe das göttliche Princip des heiligen Geiſtes, welches mit Übermacht zuerſt zur Gerechtigkeit erneuert, dann aber zu ſeligem Leben führt, und VIII, 1—39. beſchrieben wird. Wie nun die Sünde (*ἁμαρτία*) ſündhafte Geſinnung und Geſittung im Menſchen erzeugt und nährt VII, 5., alſo im eigentlichen Sinne „Ungerechtigkeit“ hervorbringt: ſo iſt hinwiederum die Wirkung der Gnade nicht bloß „verzeihend“, viel weniger bloß „zurechnend“ oder „imputirend“, ſondern entfaltet ihr eigentliches Weſen darin, daß ſie eine der vorigen entgegengeſetzte heilige Lebensrichtung in dem Begnadigten herſtellt. VIII, 14 ff. — Ungleich ſcheint die Parallele, indem in dem einen Gliede *ἁμαρτία ἐν θαν.*, in dem anderen aber *χάρις διὰ δικ. εἰς ζωὴν αἰών.* ſteht. Allein *ἁμαρτία* vereiniget in ſich, was in *χάρις διὰ δικ.* aus einander gehalten iſt, und werden mußte, indem *χάρις* die göttliche That an ſich, *δικαιοσύνη* dagegen ihr Erzeugniß in dem Menſchen bezeichnet, während in *ἁμαρτία* Beides in demſelben Subjecte zuſammenfällt. — *ἐν θανάτῳ* kann nur heißen: „indem ſie tödtet“, d. h. erſt geiſtig, dann auch leiblich die Sünder todt macht. So verlangt es die Parallele VI, 21. *τὸ γὰρ τέλος ἐκείνων θάνατος*, und, 23. *τὰ γὰρ ὀψώνια τῆς ἁμαρτίας θάνατος.* Aus eben dieſer Stelle erklärt ſich aber auch *διὰ δικαιοσύνης εἰς ζωὴν αἰών.* Denn erſterer Begriff wird VI, 22. ſo erläutert: *ἐλευθερωθέντες* (*διὰ τῆς χάριτος*) *ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας* (negativ), *δουλωθέντες δὲ τῷ Θεῷ* (poſitiv), *ἔχετε τὸν καρπὸν ὑμῶν εἰς ἁγιασμὸν, τὸ δὲ τέλος, ζωὴν αἰώνιον*, und V. 23. *τὸ δὲ χάρισμα τ. Θ. ζωὴ αἰώνιος ἐν τῷ Χρῷ. Ἰ.* Hienach iſt alſo der

Sinn: die Macht der Gnade zeigt ſich darin, daß ſie von der Sünde (als Schuld und in der Willensrichtung) befreit, in den Dienſt Gottes oder der Gerechtigkeit (VI, 13.) aufnimmt, ein heiliges Leben erzeugt, und als Krone davon ewiges Leben verleiht. Bis dieſes eintritt, „bleibt der **Leib** zwar todt, wegen der Sünde, aber der **Geiſt** hat Leben wegen der Gerechtigkeit". VIII, 10. — *διὰ Ἰ. Χρȣ̃. τȣ̃ κυρίȣ ἡμῶν.* Damit kehrt der Apoſtel zum Vorwurfe des ganzen Capitels zurück, und ſchließt mit dem ab, womit er begonnen, „daß in der Hand des Mittlers Jeſu Chriſti unſer künftiges Heil und Leben durch die Gnade ſicher geſtellt ſei". Die ſo unendliche Überwucht der Gnade Gottes und des Verdienſtes Jeſu Chriſti mit ihren Segnungen verdrängt auch den letzten Reſt von Furcht und Angſt vor dem göttlichen Gerichte, und der in Leiden ſich bewährende Glaube darf Zuverſicht haben zu Gott, ſich rühmen in Gott, ja darf in Leiden ſich rühmen, weil ſeine Hoffnung durch eine Reihe göttlicher Unterpfänder ihm verbürgt iſt.

Es fragt ſich nun, in welchem Verhältniſſe die Aufſchlüſſe, welche hier über die Sünde gegeben werden, zu denjenigen ſtehen, welche der Apoſtel Cap. I und II. über Heidenthum und heidniſches Leben, ſo wie über das Leben derer mittheilt, die unter dem Geſetze ſtanden. Cap. I. iſt das ſittliche Leben der Menſchen geſchildert, wie es ſich außerhalb des Kreiſes der Offenbarung **factiſch** geſtaltet hat. **Hier** geht er aber auf den letzten Grund aller ſittlichen Verdorbenheit unter den Menſchen zurück, wodurch Alles erſt vollkommen klar und verſtändlich wird. Die Menſchheit, durch die von Adam auf ſie übergehende Sündhaftigkeit in ihrem Willen verkehrt, nahm die Richtung vom Schöpfer auf das Geſchöpf, und wendete ihre Liebe von Gott ab dem Vergänglichen zu, und erhob, was ſie auf's Höchſte oder einzig noch liebte, zu ihrem Gott. Denn wo der Menſch ſein Herz hat, da hat er auch ſeinen Gott; und wie er ſelbſt, ſo iſt auch der Gegenſtand ſeiner Anbetung und Huldigung. So begreift ſich die Naturvergötterung, welche der Apoſtel im erſten Capitel in ſo innigem Verhältniß zur ſittlichen Verderbtheit darſtellt, der Art, daß er das Wachsthum beider, der Sünde und des Irrthums, ſich gegenſeitig bedingen läßt.

Welchen Umfang das Verderbniß erreicht, bis zu welcher Tiefe es gegründet, bis zu welcher Macht es ſich verſtärkt, war der alten Menſchheit ſelbſt nicht mehr bewußt. Es fehlte ihr an einem Maaßſtab, um ſich hierüber zurecht zu finden. Es hat ſich zwar das Sittengeſetz mit einem gewiſſen Kreis von Forderungen im Menſchen behauptet, und das Gewiſſen ſich erhalten; allein, wie die Menſchen ſittlich ſich abſtumpften und verſumpften, ſo ſprach ſich auch dieſes minder laut, beſtimmt und kräftig aus. Es war aber durchaus nothwendig, den Menſchen zur Kenntniß dieſes ſeines Zuſtandes zu bringen, um ihn ſeine Lage begreifen zu lehren. Darum wurde das moſaiſche Geſetz gegeben. Wie ſich nun aber dieſes zur angebornen Sündhaftigkeit verhielt, iſt ſchon mehrmal (ſ. S. 149 ff. und 200.), und in den letzten Verſen dieſes Capitels neuerdings beſprochen worden. — Die Schilderung des jüdiſchen Lebens aber Cap. II. ſoll im Verhältniß zu Cap. V. zeigen, daß ſich an den Juden wirklich und nicht minder die Sündhaftigkeit durch Adam erwieſen, und die Geſetzgebung unter Moſes alſo nicht die Erlöſung von derſelben mit ſich gebracht habe.

Die Glaubenslehren betreffend, ſo iſt Folgendes aus Cap. V. abzuleiten:

1) Durch Adam wurde das ganze aus ihm ſich entwickelnde Geſchlecht mit Sünde behaftet, dem leiblichen Tod und vielem irdiſchen Jammer unterworfen; aber auch zugleich dem geiſtigen Tode. Tod, irdiſches Übel überhaupt, iſt ohne Sünde nicht denkbar.

2) Wie ſich die Sündhaftigkeit von Adam aus geſchlechtlich verbreitete, lehrt dieſes Capitel nicht. Es beſteht nur auf einem inneren, lebendigen, nothwendigen Cauſalzuſammenhang zwiſchen der Sünde Adam's und der Sündhaftigkeit ſeiner Nachkommen; entſchieden iſt nur der äußerliche, zufällige Zuſammenhang, der in einer Nachahmung des böſen Beiſpiels Adam's beſtünde, abgewieſen.

3) Der geiſtige Tod, der von Adam aus ſich verbreitete, iſt ein bildlicher Ausdruck, und zeigt kein abſolutes Erlöſchen, keine potentielle Beraubung des göttlichen Ebenbildes im Menſchen an. Der mit „Tod" in dieſem Sinne zu verbindende Begriff iſt nach I, 20. 21. 32. II, 14. 15. VII, 7. 15—25. näher zu beſtimmen. Hier iſt

nemlich auch dem Heiden noch einige Erkenntniß Gottes und des Guten, ein Gewiſſen, ein eingeſchriebenes Sittengeſetz, das ihm das Gute vorhält, und ſelbſt endlich ſogar ein gewiſſes ſchwächliches Wollen desſelben und ein Mißbilligen des Böſen zuerkannt.

4) Adam fiel durch Freiheit; denn er zog ſich durch ſeinen Fall (παράπτωμα) Schuld und Strafe (κρίμα) zu, was ohne Freiheit nicht denkbar iſt. Zudem wird ſeine Handlung ausdrücklich παρακοή genannt, was ein zur Befolgung vorgehaltenes Gebot, Wahlfreiheit, um auch gehorchen zu können, ſupponirt. Jede andere Betrachtungsweiſe, als ſei er in Folge der Beſchaffenheit oder Beſchränktheit ſeiner Natur gefallen, oder als habe ſeine That nicht ſo faſt einen ethiſchen als kosmiſchen Grund gehabt, iſt dem Apoſtel und der Schrift überhaupt zuwider. Nur unter dieſer Vorausſetzung, in Verbindung mit der vorhin bezeichneten Grenze des Falles, iſt eine wirkliche ſittliche Wiedererhebung der gefallenen Menſchheit denkbar, wie ſie das Evangelium ankündiget, und die göttliche Gnade verheißt. Wo dieſe Grundlehren des Apoſtels nicht anerkannt oder irgendwie verrückt werden, fällt mit den wahren Begriffen von Freiheit und Gnade auch der der „Juſtification“ in der eigentlichen Bedeutung des Wortes, und damit der ethiſche Charakter des Chriſtenthums überhaupt dahin, wie dieſes ſchon ältere, noch mehr aber die neueren und neueſten Erſcheinungen auf dem Gebiete der proteſtantiſchen Theologie, der theoretiſchen, wie der practiſchen, bezeugen.

Capitel VI.

Die chriſtliche Gerechtigkeit in ihrer Aneignung und Durchbildung im Leben.

V. 1—23.

Bisher hat der Apoſtel mehr die objective Seite der Erlöſung in Chriſto hervorgekehrt, und die evangeliſche Heilsanſtalt von dem Geſichtspunkte aus geſchildert, als ſie Ausfluß der freieſten Gnade Gottes, Werk der göttlichen Erbarmung durch den Einen Mittler Jeſus Chriſtus iſt, worauf Niemanden ein Anſpruch zuſteht, das uns lediglich als ein Geſchenk des Erlöſers angeboten wird. Nun wendet ſich aber die Betrachtung nach der anderen, der ſubjectiven Seite, und hervortritt nun die lebengeſtaltende Wirkſamkeit der rechtfertigenden Gnade. Es wird ſofort gezeigt, daß und wie durch dieſe eine volle ſittliche Umwandlung vor ſich gehe, in Folge deren die bisherige Geſinnung entwurzelt, eine neue aber an die Stelle gepflanzt wird; wie ſich Chriſti Leben dem Gläubigen an- und einbilde, kurz die ganze Freithätigkeit desſelben unter die mächtige Herrſchaft der Gnade genommen werde, um ihr Richtung und Schwung nach Gott hin zu geben.

Wollen wir aber die nächſten Gedankenreihen aufſuchen, an welche die folgenden Vorſtellungen ſich anknüpfen, ſo treffen wir ſie im zweiten Abſchnitt des eben verlaſſenen Capitels. Hier hat der Apoſtel in der Parallele zwiſchen Adam und Chriſtus den Grundſatz ausgeſprochen, daß, wie Alle durch den Ungehorſam eines Einzigen zu Sündern gemacht und unter die Gewalt der Sünde dahin gegeben worden ſind, ſo Alle hinwiederum durch den Gehorſam des Einen gerecht gemacht, alſo durch den Einen unter den Gehorſam zurückgebracht, und unter dem Einfluſſe der Gnade zur wahren ſittlichen Freiheit erhoben werden. Daß er damit Rechtfertigung im eigentlichen Sinne des Wortes, nemlich in Form von ſittlicher Umwandlung und Heiligung meine, haben wir zwar aus ſeinen Worten eruirt, aber der geheimnißvolle Grund

dieſes geiſtigen Proceſſes, ſo wie die näheren Beſtimmungen der Entwickelungsweiſe ſind dort noch nicht angedeutet; darüber werden wir erſt im Folgenden aufgeklärt, und damit volles Licht über die pauliniſche Rechtfertigungslehre verbreitet.

Im Verlauf der vorigen Darlegung hat allenthalben der Grundgedanke durchgeſchimmert, zwiſchen Adam und der Geſammtheit ſeiner Nachkommen beſtehe ein gewiſſer fließender Lebensverband, mittels deſſen nicht bloß das phyſiſche Übel, ſondern auch das geiſtige, — die Sünde als Gott widerſtrebendes Princip ſich in Alle überleitet und transfundirt. Eine analoge Verwachſenheit zur Lebensgemeinſchaft ſtatuirt nun Paulus auch zwiſchen dem Gläubigen und Chriſtus, um die ſubjective Rechtfertigung Aller aus Einem, die Heiligung des Chriſten durch Chriſtus nicht bloß zu erklären, ſondern auch als eine von ſelbſt ſich ergebende und verſtehende Folge und Folgerung darzuſtellen. Nun geht dieſe aber zwei Hauptmomente hindurch: das erſte iſt der Untergang des alten Lebens mit ſeinen Formationen vermöge des in dem Erlöſer abgebrochenen vormaligen Lebensbundes; das zweite aber die thätige Freiwerdung des Princips der Gnade in der Durchbildung und Widmung des individuellen Lebens in Chriſtus für Gott; erſteres wird vorzugsweiſe durchgeführt V. 1 — 13., das zweite V. 14—23. Für die katholiſche Interpretation iſt dieſer Abſchnitt in ſo fern von entſcheidender Wichtigkeit, als hiemit der letzte Reſt des Dunkels fällt, welches über die pauliniſche Lehre von Gnade und Freiheit und ihrem Wechſelverhältniß in der Rechtfertigung gezogen worden iſt.

V. 1 — 14. Der Apoſtel zieht zuerſt die negative Seite der ſubjectiven Rechtfertigung in Betracht, die Entſündigung, aber nicht in dem Sinne bloß der Nachlaſſung der Schuld und Strafe, ſondern in dem der Freimachung von der Sünde durch Abſcheiden von ihr. Es wird gezeigt, daß in dem Weſen der zwiſchen Chriſtus und dem Gläubigen in der Taufe vollzogenen Verbindung Lostrennung von der Sünde miteinbedungen und miteinbegriffen iſt.

V. 1. *Τί οὖν ἐροῦμεν; ἐπιμενοῦμεν τῇ ἁμαρτίᾳ, ἵνα ἡ χάρις πλεονάσῃ;* Wie oben III, 5. und VII, 7. wählt der Apoſtel die Form der Objection, um den V, 20 f. ausgedrückten Gedanken

nicht bloß ſchärfer zu begrenzen und dadurch gegen Mißdeutung zu wahren, ſondern, und noch mehr, um damit einen feſten Haltpunkt für die weitere Darlegung zu gewinnen. Indem er aber in der erſten Perſon fortfährt, *ἐροῦμεν*, alſo ſich ſelbſt den Einwurf macht, gibt er zu verſtehen, daß er, ſo ſehr das Geſagte Blöße zu geben ſcheinen mag, ſich dennoch wohl begriffen, und von genauerer Betrachtung nur Zuſtimmung zu erwarten habe. Nun war allerdings kaum ein Lehrſatz ſo leicht eines Mißverſtändniſſes fähig, und kaum iſt auch einer ſo viel verunſtaltet worden, als der: „der Menſch werde gerechtfertiget aus dem Glauben durch Gnade". Nehmen wir dazu noch die Äußerung V, 20.: „wo die Sünde ſich gemehrt, ſei die Gnade über-überfließend geworden", ſo konnte es vollends den Schein annehmen, Paulus wolle lehren: das Maaß der Gnadenſtrömung ſtehe nicht bloß im geraden Verhältniß zu, ſondern ſei ſogar abhängig von dem Entwickelungsmaaß der Sünde; und man dürfe, ja ſolle alſo dem Zuge der herrſchenden Sünde (*ἁμαρτία* in der Bedeutung wie V. 12. und V. 21.) treu bleiben, ſich an ſie hingeben, (vgl. über *ἐπιμένειν* XI, 22 f. I. Tim. 4, 16.), um dadurch der Gnade zu noch extenſiverer Selbſtentfaltung zu verhelfen.

V. 2. *Μὴ γένοιτο. Οἵτινες ἀπεθάνομεν τῇ ἁμαρτίᾳ, πῶς ἔτι ζήσομεν ἐν αὐτῇ;* Wie oben III, 6. lehnt der Apoſtel die Zuläßigkeit einer ſolchen Folgerung aus ſeinen Worten erſt einfach ab; zeigt aber ſogleich, daß eine Einrede der Art nur Sinn hätte, wenn er eine Rechtfertigung bei noch bleibender Sünde, eine bloß äußere Rechtfertigung, lehrete; nun aber ſind Chriſtſeyn und Sündigen zwei innerlich ſo geſchiedene Dinge, daß ſie in ihrem wahren Begriffe nichts miteinander gemein haben; mithin ſtreitet ſie wider alle Vorausſetzung und zerfällt in ſich ſelbſt. *οἵτινες*, vgl. I, 25. im cauſalen Sinne = *ἐπεὶ ἡμεῖς*. Die Formel *ἀπεθάνομεν τ. ἁμ.* tritt hier unerwartet ein, da dieſer Gedanke, viel weniger das Wort, bis hieher noch nicht in den Kreis der dogmatiſchen Vorſtellungen hereingezogen worden iſt. Der Apoſtel ergreift aber gleich die treffendſte Bezeichnung für ſeine Idee, mit dem Vorbehalt, ſich ſelbſt darüber umſtändlich zu erklären. Den Sinn hier weitläufig zu unterſuchen, hieße der eigenen Expoſition des Apoſtels vorgreifen. Nach V. 11 f. — ſo viel wollen wir

vorausnehmen, — iſt damit geſagt: „Nachdem wir der Sünde gegenüber, ſo zu ſagen, todt und ſtarr geworden, alſo an ein Hegen derſelben nicht mehr zu denken iſt, könne von einem fortgeſetzten Leben in ihr begreiflich nicht mehr die Rede ſeyn.“ *ἀποθνήσκειν* und *ζῆν* ſtehen ſich parallel, — wichtig in ſo ferne, als damit geſagt wird, daß nicht die noch vorhandene Sünde etwa nur ihrer verdammenden Kraft beraubt werde, daß wir nemlich nicht mehr durch ſie ſterben; — ſondern umgekehrt, wir ſind es, welche für alles Anſinnen der Sünde todt werden, d. h. aus dem Kreiſe ausſcheiden, in dem die Sünde noch Leben und Wurzel findet [a]). Entſündigung iſt auch Heiligung. Daß er aber gerade die Wendung nimmt: wir ſeien der Sünde geſtorben, — findet ſeine Erklärung in dem beſondern Vorgange, wo und wie dieſes zu Stande kömmt, wovon im Folgenden.

V. 3. *Ἢ ἀγνοεῖτε, ὅτι ὅσοι ἐβαπτίσθημεν εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν, εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ ἐβαπτίσθημεν;* Dieſes die Begründung zu dem erſten Gliede von V. 2., daß bei Allen, die Chriſten bereits ſind, ein Abſterben in dem angegebenen Sinne wirklich Statt gefunden habe. Der Apoſtel verweist die Leſer ganz einfach auf die Taufhandlung, ſie erinnernd an das, was dort vorgegangen, um ihnen begreiflich zu machen, daß nach jenem feierlichen Verbindungsacte, nach jener geheimnißvollen Initiation kein Chriſt mehr für die Sünde daſeyn könne. Man hat nun den Sinn dieſer Verſe öfter ſo aufgefaßt, als vergleiche der Apoſtel bloß den leiblichen Tod des Herrn und den geiſtigen der Gläubigen in der Weiſe miteinander: gleichwie Chriſtus leiblich für das irdiſche Leben geſtorben iſt, ſo müßten auch dieſe geiſtig, d. i. dem ſündigen Leben abſterben. Nun benütze er den Taufritus, um aus ſeinen ſymboliſchen Handlungen Ähnliches abzuleiten (V. 3 — 4.). Gleichwie nemlich Chriſtus geſtorben, begraben worden, und wieder auferſtanden ſei, ſo würden auch die Chriſten in der Taufhandlung in Waſſer verſenkt, und erhöben ſich wieder aus demſelben, — ein Sinnbild, daß auch ſie ihr irdiſch-ſinnliches Leben

a) Chryſoſt. in h. l.: *τί δὲ ἐστιν, νεκρὸς αὐτῇ γεγονέναι; τὸ πρὸς μηδὲν ὑπακούειν αὐτῇ λοιπόν .... ὥστε, κἂν μύρια ἐπιτάττῃ, μηκέτι ὑπακούειν, ἀλλὰ μένειν ἀκίνητον ὥσπερ τὸν νεκρόν.*

begraben und neue Menſchen werden müßten! Man ſieht aber, daß eine ſolche Vergleichung von Handlungen, die, in dieſer Auffaſſung wenigſtens, in keinem cauſalen Verband zu einander ſtehen, für ſich nichts beweiſe, nichts begründe, viel weniger das beabſichtigte Reſultat enthalten könne, — der Chriſt ſei vermöge der Taufe der Sünde abgeſtorben. Die Parallele in dieſem Sinne wäre in der That ſchaal und nichtsſagend. — Dieſer iſt ein anderer. Mit ἢ ἀγνοεῖτε ruft Paulus (vgl. VII, 1.) den Leſern etwas längſt Bekanntes, in dem chriſtlichen Unterricht und Leben bereits Gegebenes in's Gedächtniß und zur Betrachtung vor, die Bedeutung und Wirkung der empfangenen Taufe. Ὅσοι, die Vulgata richtig quicunque, will ſagen, die nachſtehende Beziehung dieſer ſacramentalen Handlung liege in ihrem Weſen, wiederhole ſich darum auch an Allen, welche darauf eingehen, — dieſe aber beſteht darin, „daß die Taufe auf Chriſtus näher betrachtet, in ihrem tieferen Grunde eine Taufe auf den Tod Chriſti ſei". Dieſes wird als ein entſchiedener Satz hingeſtellt, der nicht weiter nachgewieſen, aus dem vielmehr V. 4. mit οὖν die gemeſſene Folgerung erhoben wird. Es iſt alſo zu unterſuchen, in wie ferne, und in welchem Sinne die Taufe auf Chriſtus in ihrer Idee eine Taufe auf deſſen Tod genannt werden könne? Die Präpoſition εἰς zeigt ohne Zweifel das Ziel der Bewegung an, welchem die Taufe entgegenführt; dieſes aber iſt, den Täufling nicht bloß in eine Beziehung zu Chriſtus zu bringen, ſondern dieſen Ihm recht eigentlich an- und zuzueignen, ſo daß dieſer in Chriſtum eingeht, Chriſtus aber der neue Lebensgrund wird, aus welchem der Getaufte auflebt. Gal. 3, 27.: Ὅσοι εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνεδύσασθε. Die Wirkung der Taufe wird daher unter den Begriff einer organiſchen Lebenseinigung gebracht, I. Cor. 12, 13. ἐν ἑνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν, woraus dann folgt, daß der Getaufte als Glied des Leibes Chriſti zählt, an deſſen Leben unmittelbar participirt, und mit Überwältigung des eigenen alten das neue Leben aus Chriſtus in ſich hinüberzieht. Dieſer Begriff der Zueignung und Einigung mit Chriſtus durch die Taufe geht noch beſonders aus I. Cor. 1, 13 f. hervor. Daraus erklärt ſich nun auch, wenn Paulus ſagt: die Taufe auf Chriſtus geſchehe bei Allen mit nächſter

Beziehung auf deſſen Tod, was nach dem Bisherigen nur den Sinn haben kann: die Täuflinge würden durch die Taufe Chriſto in ſeinem Sterben, d. i. dem für die Vernichtung der Sünden-Schuld und Herrſchaft *ſterbenden* Heiland zugeeignet, einverleibt, einverpflanzt. Um dieſes zu begreifen, brauchen wir uns nur auf bereits Geſagtes zu erinnern; daß er nemlich oben V. 18 u. 19. behauptet und bewieſen, daß die That Chriſti Allen gelte, und in ſeinem, des Einen, Gehorſam Aller Ungehorſam aufgelöst und beendiget worden ſei. Nun erreichte aber dieſer ſeine Spitze und ſchließliche Vollendung in ſeinem Sterben am Kreuze; mithin beziehen Alle ihre Rechtfertigung zunächſt aus dem Tode, in welchem Er Einer Alle geſühnt und verſöhnt; und darum werden Alle, ſo getauft werden auf Chriſtus, um in Ihn aufgenommen, durch Ihn ſich entſündigen zu laſſen, mit nächſter und unmittelbarer Beziehung auf ſeinen (ſtellvertretenden) Tod getauft. Recht prägnant gibt dieſes obiger Ausſpruch: „Alle, die auf Chriſtus getauft wurden, haben Chriſtum *angezogen*". Die weitere Folgerung verſteht ſich nun von ſelbſt. Iſt der Chriſt auf den (für ihn) ſterbenden Chriſtus getauft, ſo iſt in Chriſti Sterben auch ſein Sterben implicirt, mithin wird in dem ſündevernichtenden Tode Chriſti (V. 10.) das Sündeleben eines jeden Getauften nach rück- und vorwärts von der Wurzel aus zerſtört: „Iſt Einer *für* Alle geſtorben, ſo ſind folglich Alle geſtorben; und er iſt geſtorben *für* Alle, damit die, ſo leben, nicht mehr ſich ſelbſt leben, ſondern Dem, der für Alle geſtorben und auferſtanden iſt". II. Cor. 5, 15. Dieſes iſt die Grundidee, auf der die ganze nachfolgende Argumentation beruht, nicht bloß in den nächſten Verſen 4—14., ſondern auch VII, 1—6. VIII, 1 ff. Die V. 15—19. niedergelegten Gedankenreihen dürfen daher nicht Einen Augenblick außer Acht gelaſſen werden. — Das wunderliche Gemiſch der proteſtantiſchen Auslegungen hier weiter zu berückſichtigen, wird man uns erlaſſen. —

V. 4. *Συνετάφημεν οὖν αὐτῷ διὰ τοῦ βαπτίσματος εἰς τὸν θάνατον, ἵνα ὥσπερ ἠγέρθη Χριστὸς ἐκ νεκρῶν διὰ τῆς δόξης τοῦ πατρὸς οὕτω καὶ ἡμεῖς ἐν καινότητι ζωῆς περιπατήσωμεν.* Dieſes bringt nun die Anwendung aus der gegebenen Erklärung vom Weſen der Taufe auf den weiteren Verlauf des chriſtlichen Lebens. *εἰς θάνατον* läßt eine doppelte Beziehung zu, entweder auf

συνετάφημεν, und dann iſt zu εἰς θάν. zu ergänzen aus V. 2. τῇ ἁμαρτίᾳ, oder zu βαπτίσματος, und dann muß aus V. 3. Χριστοῦ hinzugedacht werden. Die letztere verdient entſchieden den Vorzug. Dieſe Vergemeinſchaftung des Lebens der Gläubigen in der hier durch συνθάπτεσθαι vgl. Col. 2, 12. bezeichneten Weiſe, iſt dem Apoſtel ſehr geläufig. Dabei umfaßt ſie alle entſcheidenden Momente in dem Leben des Erlöſers, in denen ſeine thätige Stellvertretung vorzüglich ſich ausſpricht. So redet er ſogleich V. 6. von einem συσταυροῦσθαι, Gal. 2, 19. von συνεγείρεσθαι, Eph. 2, 6. Col. 2, 12.; 3, 1. von συναποθνήσκειν und συζῆν, II. Cor. 7, 3. συμβασιλεύειν II. Tim. 2, 12. u. ſ. w., und ſo kehrt durch ſeine ganze Auffaſſung und Würdigung des chriſtlichen Lebens die Anſchauung wieder, der Chriſt als ſolcher habe durchaus und in keinem Punkte ein Sonderleben, ſondern folgt in der Art ſeinem Erlöſer durch alle Bewegungen ſeiner Geſchichte hindurch, daß es ganz das Ausſehen gewinnt, als wiederhole Chriſtus ſein Leben nur in dem eines jeden Einzelnen von den Seinigen. Im Grunde iſt's auch nicht anders. Daß Paulus hier ausdrücklich des συνθάπτεσθαι gedenkt, mag außerdem noch einen doppelten Grund haben. Wie von Chriſtus das „Begrabenwerden" eigens hervorgehoben wird, einerſeits als Folge und Beſtätigung des wirklich eingetretenen Abſcheidens vom phyſiſchen Leben, andererſeits aber mit Bezug auf das mit der Auferſtehung beginnende neue und ewige Leben: ſo zieht Paulus auf dem Grund des Obigen die doppelte Folgerung, daß, nachdem wir nun in der Taufe das Sterben Chriſti und ſomit auch, was die weitere Folge davon iſt, das Begräbniß mit Chriſtus unſererſeits und in unſerer Weiſe getheilt, VII, 4., es ſich bezüglich des nächſten, des dritten Momentes, d. i. der Auferſtehung, von ſelbſt verſtehe, daß wir auch hierin in das Leben Chriſti eingehen werden. Denn darum ſind wir geſtorben mit ihm und begraben worden, nicht damit wir im Tode und Grabe, oder bloß gegen die Sünde fühllos bleiben, ſondern damit wir ihm zum neuen Leben nachfolgen mögen. ἵνα iſt darum, obwohl es die conſecutive Bedeutung zuließe, finaliter zu faſſen. ὥςπερ — οὕτω καὶ bietet zwar zunächſt nur eine Vergleichung dar; daß aber nicht bloß eine ſolche, ſondern vielmehr ein Cauſalverhältniß zwiſchen beiden angenommen werde, geht ſchon aus V. 3. hervor,

noch mehr aber aus dem Folgenden V. 5 ff., wo aus dem Einen die Conſequenz auf das Andere gezogen, alſo eine innere Congruenz zwiſchen beiden ſtatuirt wird. Daß aber die Vorſtellung in einer Vergleichung ausgeführt wird, liegt in der Natur der Parallele, in der nur Ähnlichkeit, nicht aber Gleichheit in Anſpruch genommen wird: Dort Abſcheiden vom und Wiederkehr zum phyſiſchen Leben, hier Abſcheiden vom (alten) Sündenleben und Neubelebung dem Geiſte nach. Der ordentliche Schluß wäre der geweſen: „damit wie Chriſtus ... auferſtanden iſt: ſo auch wir auferſtehen". Dieſes will und kann der Apoſtel aber nicht ſagen, weil Chriſtus dem Leibe nach auferſtanden iſt und ſein ganzes menſchliches Weſen in die Glorie des Göttlichen erhoben hat; bei uns dagegen dieſe Glorification mit der Taufe noch nicht anhebt, ſondern vorläufig erſt die Mittheilung des neuen, himmliſchen Lebenselementes im Geheimniſſe Statt findet, — nemlich die Einſenkung des ſittlich neuſchaffenden Geiſtes Tit. 3, 5. Eph. 4, 24. Iſt aber in ſo ferne auch nur Analogie, ſo herrſcht doch auch eine gewiſſe Urſächlichkeit zwiſchen beiden, ſo daß ſich, die beſagte Vergemeinſchaftung in der Taufe angenommen, von der Auferſtehung Chriſti dem Leibe nach, auf die Lebenserneuerung der auf Ihn Getauften dem Geiſte nach, wie ſich V. 5. evident zeigen wird, ein vollkommen bündiger Schluß ziehen läßt. Von dem Tode und der Begräbniß an, wo der Chriſt mit Chriſtus das erſte Mal zuſammentrifft und in Einheit ſich verſchmilzt, läuft Beider Leben gemeinſam fort, vorerſt parallel und analog, um ſeiner Zeit in volle Aſſimilation überzugehen. Man vergleiche darüber Col. 2, 11 f. mit 3, 1—5. 10. — Statt *διὰ τῆς δόξης τ. π.* erwartet man vielleicht eher *διὰ τῆς δυνάμεως* oder *ἐνεργείας* oder dgl. Eph. 1, 19 f. Col. 2, 12. und man hat daher *δόξα* = כָבוֹד, und *διὰ τ. δόξ.* = per virtutem erklärt (Thomas v. Aq. und die Neueren). Richtig iſt dieſe Anſicht allerdings, aber man fühlt eben ſo bald, daß *δύναμις* nicht in der Weiſe wie *δόξα* die Gedankenverbindung mit *καινότης ζωῆς* begünſtiget hätte. In der Auferweckung Chriſti entfaltete Gott der Vater eigentlich ſeine Herrlichkeit dadurch, daß er ſie auf den Erweckten und Erhöheten übertrug Eph. 1, 20 f. Damit verbindet der Apoſtel die Idee, daß wir vermöge der in der Taufe eingegangenen

Gemeinſchaft an dem in Chriſtus aufgegangenen himmliſchen Leben participiren, woraus er ſodann folgert, daß wir in analoger Lebensneuheit uns zu bewegen hätten. — Daß das Formelle dieſer Darlegung dem Taufritus entnommen ſei, vom Unter- und Auftauchen in und aus dem Waſſer, können wir wohl zugeben; aber abgelehnt muß die Erklärung werden, als beruhe die ganze Argumentation nur auf einer willkührlichen Deutung des Symboliſchen in der Taufhandlung, indem dieſe ihre Einrichtung eben aus dem Weſen des Sacramentes, nicht aber umgekehrt empfangen hat [a]).

V. 5—6. wird gezeigt, wie die in der Vergleichung poſtulirte Lebenserneuerung, parallel der Auferſtehung Chriſti, von ſelbſt aus dem Weſen der Taufe fließe, und, deren Bedeutung in dem obigen Sinne zugegeben, die weiteren practiſchen Conſequenzen ſich von ſelbſt verſtehen.

V. 5. *Εἰ γὰρ σύμφυτοι γεγόναμεν τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ, ἀλλὰ καὶ τῆς ἀναστάσεως ἐσόμεθα.* Die Leſeart der Vulgata *ἅμα* ſtatt *ἀλλὰ*, wird außer G durch keine griechiſche Autorität unterſtüẓt. *σύμφυτος* iſt, was mit einem Anderen erzeugt oder geboren iſt, daher ſynonym mit *συγγενής*; mit dem Begriffe organiſcher Verwachſenheit und Individuität der Gemeinſchaft (Thom.); oder das, was zugleich neben einem Anderen gepflanzt, mit dieſem zuſammen aufwächst, z. B. Luc. 8, 7. die Dornen mitten unter dem guten Samen (*ἄκανθαι συμφυεῖσαι*). In dieſer letzteren Bedeutung nimmt es auch Chryſoſtomus nebſt Theodoret, und dieſe ſcheint allerdings durch das vorangehende *συνθάπτεσθαι*, das folgende *συσταυροῦσθαι, συζῆν* u. ſ. w. ſich um Vieles beſſer zu empfehlen, und wohl auch der Sinn des complantati der

a) Rückert in ſeinem Commentar z. d. St. bezweifelt alles Ernſtes, daß Chriſtus den vom Apoſtel hier der Taufe unterlegten Sinn mit der Einſeẓung dieſes Myſteriums verbunden habe. Eine Critik der Art übrigte noch zur *περισσεία* der Frivolität der proteſtantiſchen Exegeſe. Man ſollte, die Sache mit pur menſchlichem Auge angeſehen, zum Schluſſe ſich berechtiget halten, der Apoſtel ſei mindeſtens etwas beſſer über den „Sinn Chriſti" I. Cor. 2, 16. inſtruirt geweſen, als deſſen Tadler im XIX. Jahrhunderte! Man möchte von dieſen Exegeten wahrhaft ſagen: Vos impletis mensuram patrum vestrorum.

Vulgata zu ſeyn. Beide, Chriſtus und wir, will der Apoſtel ſagen, ſind zumal und miteinander in Einen und denſelben Zuſtand, den des Sterbens, eingegangen. τῷ ὁμοιώματι können wir hienach nicht anders denn als Dativus instrumenti nehmen; die Einwendung, daß in dieſem Falle αὐτῷ nicht fehlen könnte, iſt ungegründet. Man vergleiche nur V. 6. συνεσταυρώϑη, VII, 17. II. Tim. 2, 11. Es verſteht ſich von ſelbſt hinzu. τῷ ὁμ. τȢ ϑανάτȢ αὐτȢ nach Analogie von V, 14. ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως vgl. VIII, 3. aufgelöst, bietet den einfachen Sinn: Sind wir unſererſeits mit vollem Herzen auf die Bedeutung des Todes Chriſti am Kreuze eingegangen, mit unſerem Willen in eine Sterbensgemeinſchaft mit ihm getreten, indem wir geiſtiger Weiſe, gewiſſermaſſen in ſeinem Leibe, der von unſerm Fleiſche iſt, unſer Fleiſch mit jenem dem Tode preisgegeben haben (wie der Apoſtel VII, 4. ſich ausdrückt): ſo bringt es die Natur der ſo geſchloſſenen Einigung mit ſich, daß in Folge davon Chriſtus uns nun auch mit ſich in ſein weiteres Leben nach ſich zieht, wir mithin alſo, von da an, in einer der ſeinigen ähnlichen Auferſtehung, ſofort zu einem neuen Leben übergehen". ὁμοίωμα iſt hiemit vollkommen erklärt. Mit Recht ſagt Chryſoſtomus, Paulus habe nicht ſchreiben können: σύμφυτοι τῷ ϑανάτῳ αὐτȢ, weil das Sterben unſererſeits nur im Geiſte geſchieht, das ſeinige aber ein leibliches, mithin das unſrige dem ſeinigen zwar ähnlich, mit dieſem aber nicht geradezu und ſchlechthin identiſch iſt. So weit aber die Gleichförmigkeit dort, — im Tode, obwaltet, ſo weit erſtreckt ſie ſich auch hier — in der Auferſtehung, und darin beruht das Concludente in dem Argumente. Das Übrige wird weiter unten ſich aufklären. Zu τῆς ἀναστάσεως will zwar Chryſoſtomus τῷ ὁμοιώματι nicht herabziehen laſſen, indem er darunter ἀνάστασις ἡ μέλλȢσα verſtanden und ἐσόμεϑα in dieſem Sinne gedeutet wiſſen will. Sehen wir aber auch vom Thema des Abſchnittes V. 2—4. ab, und nur auf den nächſten Zuſammenhang V. 8—11., ſo ſchwindet aller Zweifel, daß der Apoſtel von einer anderen als der Auferſtehung Chriſti analogen geiſtigen Lebenserneuerung ſpreche. Zwar gebraucht er dieſes Wort von der ſittlichen Neubildung des Lebens nicht gerne, wahrſcheinlich um Mißverſtändniſſen vorzubeugen, und wählt für dieſen Zweck lieber συνεγείρειν Eph. 2, 6. Col. 2, 12.; 3, 1.; doch

findet ſich das Zeitwort Eph. 5, 14. Das Futurum ἐσόμεθα für ſich entſcheidet nichts; ſteht doch auch V. 4. περιπατήσωμεν, wo ſeine Beziehung auf die chriſtliche Lebensrichtung in der Gegenwart unbeſtritten iſt; und zudem konnte bei der objectiven Haltung des Gegenſtandes kaum ein anderes Tempus gewählt werden. In dieſem Sinne nehmen die Stelle auch Origenes, Thomas v. Aq., Juſtiniani u. A. [a]). —

V. 6. wird die erſte Hälfte von V. 5. theils näher beſtimmt, theils begründet, um die daraus abzuziehende Folgerung vorzubereiten und zu erhärten.

Τοῦτο γινώσκοντες, ὅτι ὁ παλαιὸς ἡμῶν ἄνθρωπος συνεσταυρώθη, ἵνα καταργηθῇ τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας, τοῦ μηκέτι δουλεύειν ἡμᾶς τῇ ἁμαρτίᾳ. Aus dem Bisherigen leuchtete noch nicht völlig ein, wie weit die Ähnlichkeit ſich erſtrecke, und welche Beziehungen vorzugsweiſe dabei hervorzuheben ſeien. Hierüber, und damit über den tieferen Sinn von σύμφυτοι γεγόναμεν, macht der Apoſtel in dieſem und dem folgenden Verſe ſich verſtändlich. τοῦτο γινώσκοντες, parallel dem εἰδότες V. 9., will ſagen: Das eben Vorgebrachte habe keine Schwierigkeit noch Dunkelheit mehr übrig, ſo bald das, was folgt, vollſtändig in's Bewußtſeyn aufgenommen und anerkannt iſt, nemlich: ὅτι ὁ παλαιὸς ἡμ. ἄ. Mit einer ſehr tiefſinnigen Metonymie wird in der Schrift die geſammte

---

a) Cyrillus v. Jeruſ. ſagt mit Bezugnahme auf unſere Stelle, Catech. III. n. 12.: νεκρὸς ἐν ἁμαρτίαις καταβὰς (εἰς τὸ ὕδωρ), ἀναβαίνεις ζωοποιηθεὶς ἐν δικαιοσύνῃ. εἰ γὰρ σύμφυτος ἐγένου τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου τοῦ Σωτῆρος, καὶ τῆς ἀναστάσεως καταξιωθήσῃ. ὥσπερ γὰρ ὁ Ἰησοῦς τὰς οἰκουμενικὰς ἁμαρτίας ἀναλαβὼν ἀπέθανεν, ἵνα θανατώσας τὴν ἁμαρτίαν ἀναστήσῃ σε ἐν δικαιοσύνῃ, οὕτω καὶ σὺ καταβὰς εἰς τὸ ὕδωρ καὶ τρόπον τινὰ ἐν τοῖς ὕδασι ταφεὶς, ὥςπερ ἐκεῖνος ἐν τῇ πέτρᾳ, ἐγείρῃ πάλιν ἐν καινότητι ζωῆς περιπατῶν. Und Origenes: Vide, quam necessario formam plantationis assumserit. Omnis enim planta post hiemis mortem resurrectionem veris exspectat. Si ergo et nos in Christi morte complantati sumus, in hieme saeculi hujus et praesentis vitae, etiam ad futurum ver inveniemur fructus justitiae ex ipsius radice proferentes; et si complantati sumus ei, necesse est, ut Pater agricola purget nos, tamquam palmites vitis verae, ut fructum plurimum afferamus.

ſittliche Grundrichtung, in der alle Beſtrebungen des Menſchen ſich vereinigen und aufgehen, ſelbſt „Menſch“ genannt. So wird unterſchieden ein *ἔσω ἄνθρωπος* VII, 22. und *ἔξω ἄνθρωπος* II. Cor. 4, 16., *ἄνθρωπος παλαιός* und *καινός* Col. 3, 9. 10., und erſterer Eph. 4, 22. beſchrieben: *ὁ φθειρόμενος κατὰ τὰς ἐπιθυμίας τῆς ἀπάτης,* worin die ganze ſittliche Verderbtheit zuſammengefaßt iſt, in welche die entfeſſelte Sinnenluſt den gefallenen Menſchen niederzieht. Den Gegenſatz davon bildet der „neue Menſch“, „welcher nach der Form deſſen ſich geſtaltet, der ihn geſchaffen hat“. Das relativ Zuſtändliche und darum Vorübergehende davon wird ausgedrückt durch *ἡμῶν* [a]). Dieſe dominirende Richtung iſt erloſchen durch „Mitkreuzigung“. *συνεσταυρώθη*, die Erklärung zu *σύμφυτοι — γεγόναμεν.* War es Zweck des Sterbens Chriſti, die geſammte Sündenſchuld zu ſühnen, Col. 1, 20.; 2, 14. I. Petr. 2, 23., ſo noch näher der Kreuzigung, unſer Fleiſch durch die Pein des Kreuzestodes von der Gewalt zu befreien, welche die Sünde, deſſen Schwäche benützend, darüber gewonnen. Sind wir ſomit in der Taufe in die Gemeinſchaft ſeines Todes, der ein Kreuzestod war, eingetreten, ſo iſt ſomit der alte Menſch (wie er vor der Taufe war) mitgekreuziget, und damit ſeiner Dienſtfährigkeit gegen die Sünde ein Ziel geſetzt worden. Gal. 5, 24. Den Grund davon V. 7. — Der Apoſtel erklärt ſich ſelbſt über den Zweck der Mitkreuzigung dahin: *ἵνα καταργηθῇ τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας.* Über dieſes *σῶμα τ. ἁμ.* variiren die Ausleger. Schon Origenes proponirt zwei mögliche Auffaſſungen: vel quia nostrum corpus peccati esse dixerit; vel quia peccati ipsius dicat esse proprium aliquod corpus, quod destruendum sit his, qui non debent ultra servire peccato,— letzteres in dem Sinne, als die Glieder dieſes unſeres Leibes (V. 13.) der Sünde dienſtbar, und

---

a) Thomas Aq. in h. l.: Quae quidem vetustas hominis per peccatum inducta est, in quantum per peccatum bonum naturae corrumpitur; quae quidem vetustas in homine principatur, quamdiu peccato homo subjacet. Et quia id, quod est principale in homine, dicitur esse ipse homo, inde est, quod in eo, qui peccato subjicitur, ipsa vetustas peccati dicitur esse vetus homo.

der Leib alſo gewiſſermaſſen in der Gewalt der Sünde iſt. Col. 3, 5. vgl. Röm. 7, 23 f. Er ſelbſt will nicht entſcheiden. Nach Chryſoſtomus nennt Paulus den Leib des „alten Menſchen“ *τὴν ἀπὸ τῶν διαφόρων μερῶν πονηρίας συγκειμένην κακίαν*. Ähnlich Thomas v. Aq. congeries malorum operum. Juſtiniani eben ſo. Uns ſcheint die zweite des Origenes, zu der auch Theodoret ſich bekennt, die haltbarere. Der Apoſtel drückt ſich VII, 5. 18. 23 f. ſehr deutlich über das *σῶμα τ. ἁμ.* dahin aus, daß er damit den Leib (ſonſt gebraucht er den viel geläufigeren Ausdruck „Fleiſch“) in einer gewiſſen Zuſtändlichkeit meine, der nemlich, wo deſſen ſämmtliche Organe von den Leidenſchaften der Sünden gefeſſelt und beherrſcht, ſklaviſch der Befriedigung ſinnlicher Gelüſte dienen, — es iſt kurzweg *σὰρξ σὺν τοῖς παθήμασι καὶ ταῖς ἐπιθυμίαις* Gal. 5, 24., und den er darum, weil ſeine Thätigkeit ausſchließlich den todtbringenden Werken wuchert, VII, 24. vgl. 5., geradezu *σῶμα τȣ͂ θανάτȣ* nennt. Dieſe Wirkſamkeit des Leibes wird ſiſtirt und exſpirirt, ſo bald der Geiſt aufgenommen und zur Herrſchaft gekommen iſt, VIII, 10., um der Sünde keinen weiteren Anknüpfungspunkt mehr zu geſtatten; dafür wird er aber, wenn er jetzt in dieſer Erſtorbenheit gegen die Sünde beharrt, an der Auferſtehung durch Jeſu Chriſti Geiſt Antheil erhalten, VIII, 11. Daß er *σῶμα* ſtatt *σάρξ* geſetzt, hat wohl ſeinen Grund in dem Tropus von *συσταυρȣ͂σθαι*, dann weil er im Folgenden von den Gliedern deſſelben ſpricht, welche dem Sündendienſte entzogen und „müſſig gelegt“ zu werden haben: *καταργεῖν* wie oben III, 3. 31. I. Cor. 15, 26. ꝛc., Jemandem ſeine Wirkſamkeit einſtellen oder niederlegen. In welchem Sinne dieſes von dem Leibe gelten ſoll, beſagt das Folgende, — es ſoll ihm alle active Fähigkeit entzogen werden, je mehr ſich ſklaviſch für die Eingebungen und Zwecke der Sünde herzugeben. So liegt es im Sinne und Zwecke der Kreuzigung, in welcher der „alte Menſch“ dem Untergange preisgegeben worden iſt. Weiteres unten V. 11 ff.

V. 7. *Ὁ γὰρ ἀποθανὼν δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας*, iſt eine ganz einfache Begründung zu den letzten Worten: *τȣ͂ μηκέτι κ. τ. λ.* Nachdem der alte Menſch an's Kreuz gebracht, und durch das Kreuz dem Leib der Sündenfrohn vergangen iſt, iſt es mit allem Weiterſündigen zu Ende. Denn wer geſtorben iſt, an dem

hat die Sünde ihre Gewalt verloren. Chryſoſtomus: ὥςπερ ὁ ἀποθανὼν ἀπήλλακται τὸ λοιπὸν τοῦ ἁμαρτάνειν, νεκρὸς κείμενος, οὕτω καὶ ὁ ἀναβὰς ἀπὸ τοῦ βαπτίσματος. ἐπειδὴ γὰρ ἅπαξ ἀπέθανεν ἐκεῖ, νεκρὸν δεῖ μένειν διὰ παντὸς τῇ ἁμαρτίᾳ. Eben ſo Theodoret. Für entſcheidend mag gelten die Parallele I. Petr. 4, 1.: ὁ γὰρ παθὼν ἐν σαρκὶ, πέπαυται ἁμαρτίας, wo dieſer Gedanke, genau in derſelben Ideenverbindung erſcheinend (εἰς τὸ μηκέτι ἀνθρ. ἐπιθυμίαις — βιῶσαι κ. τ. λ. V. 2.), keinen anderen Sinn zuläßt, als: Ein Todter ſündiget nicht mehr; mithin kann bei dem, der ſein Fleiſch mit in Chriſti Tod gegeben hat, von weiterer Wirkſamkeit der Sünde keine Rede ſeyn, da der Abgeſtorbene für ihre Reize unempfindlich, und bei ihm keine Fähigkeit, keine Empfänglichkeit übrig iſt, an die ſie weiter anbinden könnte.

V. 8—10. wird die zweite Hälfte von V. 5. wieder aufgenommen, und der dort gezogene Schluß weiter durchgeführt, daß der Gläubige in ein ſittlich neues Leben übergegangen ſei.

V. 8. *Εἰ δὲ ἀπεθάνομεν σὺν Χριστῷ, πιστεύομεν, ὅτι καὶ συζήσομεν αὐτῷ,*

V. 9. *εἰδότες, ὅτι Χριστὸς ἐγερθεὶς ἐκ νεκρῶν, οὐκέτι ἀποθνήσκει. θάνατος αὐτοῦ οὐκ ἔτι κυριεύει.* Die Beweisführung iſt auf dem Grunde der bereits V. 5. beſprochenen Analogie gehalten. Was aber dargethan werden ſoll, iſt, daß wir von der Taufe an nie wieder in Sünde zurückkehren, ſondern in dem empfangenen höheren Leben ohne Unterbrechung vorangehen werden. Der Grund davon iſt die untheilbare Lebensgemeinſchaft, welche in der Taufe mit Chriſtus geſchloſſen wird. Der Beweis aber iſt dieſer: Das aufrichtige Eingehen in den ſterbenden Erlöſer, alſo auch die Mitkreuzigung und Ertödtung des Leibes, ſo weit er der Sünde dienſtbar iſt, in dem bezeichneten Sinne vorausgeſetzt, ſo ſteht nichts mehr der Annahme entgegen (πιστεύομεν), daß wir auch bei dem von ihm uns mitgetheilten Neuleben beharren werden. Jenes dient zum Unterpfand für dieſes: wo die freie Losſagung von der früheren Geſittung wirklich und entſchieden Statt gefunden, da iſt die dauernde Fortentwickelung des neuen Lebensgrundes aus Chriſtus keinem Zweifel unterſtellt. Die weitere Ausführung zu VII, 4. — Nun verſtanden Chryſoſtomus und andere griechiſche Commentatoren

συζήσομεν wie ἐσόμεθα V. 5. von dem ewigen glorreichen Leben nach der Auferſtehung. Dagegen aber ſpricht nicht bloß, wie wir bisher geſehen, die ſtetige Gedankenfolge, ſondern ganz vorzüglich der Hauptzweck der Argumentation, welcher in der Concluſion V. 11. recht ſichtbar wird. Was hier Paulus urgirt, iſt: die in der Taufe, dem Grabe des alten Menſchen, aufgenommene neue Lebensſtrömung werde parallel dem Leben des auferſtandenen Chriſtus in ununterbrochener Heiligung (V. 19. 22.) ſich fort und fort ergießen, ohne daß eine Störung von Seiten der Sünde dieſes Gnadenleben trübete. Nur ſo hat συζήσομεν auch volle Analogie mit συσταυρωθῆναι. Das Futurum ſteht, weil, man mag die in Rede ſtehende Erſcheinung allgemein und für ſich, oder in concreto betrachten, dieſe ſich in die Zukunft hinausſtreckt, und durch πιστεύομεν dieſe Zeitform ſchlechthin gefordert wird. — Den Begriff von συζῆν anlangend, ſo beſtimmt er ſich nach den Compoſitis von συνθάπτεσθαι, σύμφυτος ꝛc. Der Apoſtel rückt und zieht das individuelle Leben des Gläubigen in das des auferſtandenen Chriſtus möglichſt nah und enge ineinander, ſo daß jenes, von dieſem aufgenommen, in die gleiche Thätigkeit und Richtung hin verfließt. Gal. 2, 19. drückt er dieſe Einheit ſo aus: „Ich bin mit Chriſtus mitgekreuziget; ich lebe, aber nicht mehr ich, es lebet aber in mir Chriſtus". Ähnlich Col. 3, 3. und ganz verwandte Vorſtellungen treffen wir auch I. Petr. 2, 1 f. Daher der prägnante Ausdruck συζωοποιεῖν Eph. 2, 5., gebraucht von der geiſtigen Neubelebung der Chriſten, welche in der Art vorgeſtellt wird, daß dieſe wie Glieder eines und desſelben Leibes des von ihm ausſtrömenden Lebens theilhaft werden. Was aber die Richtung betrifft, ſo beſteht es in der vollkommenen Weihung ſeiner ſelbſt an Gott, und der fruchtbarſten Hervorbringung von guten Werken, wie er ſich im Zuſammenhang von συζωοποιεῖν Eph. 2, 10. ausdrückt: αὐτοῦ γάρ ἐσμεν ποίημα, κτισθέντες ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἐπὶ ἔργοις ἀγαθοῖς, οἷς προητοίμασεν ὁ Θεὸς, ἵνα ἐν αὐτοῖς περιπατήσωμεν. — So weit es daher von göttlicher Seite abhängt, ſo iſt die Stetigkeit dieſes neuen Lebens vollkommen begründet; denn wir wiſſen (εἰδότες wie oben γινώσκοντες), daß Chriſtus, einmal auferſtanden, das neu begonnene Leben in keinem künftigen Momente mehr unterbricht; wie ſogleich weiter gezeigt wird, ſo hat der Tod alle

fernere Gewalt über ihn verloren; iſt mithin das Leben des einzelnen Gläubigen in angegebener Weiſe mit dem von Chriſtus verflochten, ſo iſt von dieſer Seite her ein Grund einer ferneren Störung nicht vorhanden.

V. 10. Ὃ γὰρ ἀπέθανε, τῇ ἁμαρτίᾳ ἀπέθανεν ἐφάπαξ· ὃ δὲ ζῇ, ζῇ τῷ Θεῷ. Die Vulgata gibt hier eine andere Interpunktion: quod enim mortuus est peccato, mortuus est semel. Sie findet ſich bei vielen Lateinern. Die andere hat ſich ſichtlich nach dem parallelen Gliede in dem zweiten Hemiſtich gerichtet. Der Sinn wird nicht ſonderlich berührt, welche man auch wählen möge. ὃ γὰρ = quod enim attinet ad . . ., darum ſo formulirt, weil er ſich über die Bedeutung wie des Sterbens, ſo des Lebens Jeſu Behufs ſeines Argumentes näher erklären will. Die Ausdrücke ἀποθνήσκειν τῇ ἁμαρτίᾳ, ζῆν τῷ Θεῷ können natürlich nicht genau in dem Sinne von Chriſtus wie von uns gebraucht ſeyn. Darüber herrſcht Übereinſtimmung; nicht ſo aber über den Sinn des Dativs. Die Einen nehmen τῇ ἁμαρτίᾳ als Ablativ und ἁμαρτίᾳ = corpus peccati: „er ſtarb dem irdiſchen Leibe nach" (Hilarius, Auguſtinus); die Anderen, und gewiß mit beſſerem Rechte: ad tollendum peccatum (Chryſoſtomus, Theodoret, Thomas v. Aq.). Man könnte, wenn es nicht mißverſtanden wird, beide als Dativi commodi anſehen, wenn anders V. 11. zur Erläuterung angezogen werden darf, wo die Anwendung davon auf uns gemacht wird. Die Erſcheinung Chriſti im ſterblichen Fleiſche, und ſein Sterben vorab, galt der Sünde, ward dieſer zu Lieb oder Leid übernommen, oder VIII, 3.: περὶ τῆς ἁμαρτίας. Dieſe Beziehung zur Sünde der Welt, in welche er freiwillig eingetreten, indem er ſie auf ſich nahm (Joh. 1, 29. II. Cor. 5, 21.), war vorübergehender Natur. Durch ſeinen einzigen und einmaligen Opferact am Kreuze hat er das Schuldverhältniß aufgelöst, die Macht der Sünde vernichtet, Hebr. 9, 28.; 10, 10. 14. I. Petr. 3, 18.; den Fluch gehoben, „die, ſo unter dem Geſetze und der Sünde gefangen waren, befreit", Gal. 3, 13. 22. 23., 4, 5. Beendigte ſo ſein Tod in der Zeit die Sünde, ſo endigte damit Ein für alle Mal auch ſeine Beziehung zur Sünde. Nachdem Sünde und Tod einmal beſiegt ſind, kehrt kein Kreuz, kein Tod für ihn mehr wieder; ſein wieder aufgenommenes unſterbliches Leben dehnt ſich

in Ewigkeit aus. „Nachdem er ein einmaliges Opfer für die Sünden dargebracht, hat er auf immer ſeinen Sitz zur Rechten Gottes eingenommen" Hebr. 10, 12. Zweck ſeines Hinganges nach der Selbſtopferung iſt, die Welt erlöſet Gott wieder zurückzubringen; dieſe ſeine Beziehung zu Gott iſt keine temporäre, wie jene zur Sünde; ſie iſt ewig bleibend, wie ihr Ziel, — Verherrlichung Gottes in ſeiner Schöpfung, der Kirche, und der Kirche in Gott in Ewigkeit. Eph. 1, 20 ff. [a]).

Geht nun nach den oben aufgeſtellten Grundſätzen das Leben Chriſti und das der Seinigen vom Taufacte an, wo beide das erſte Mal ineinander fließen, denſelben Gang, indem alle die angeführten Thatſachen und Zuſtändlichkeiten des erſteren eben ſo viele beſtimmende Normen für das letztere werden: ſo kann der nachſtehenden Anwendung nicht entgangen werden:

V. 11. *Οὕτω καὶ ὑμεῖς λογίζεσθε ἑαυτοὺς νεκροὺς μὲν εἶναι τῇ ἁμαρτίᾳ, ζῶντας δὲ τῷ Θεῷ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, τῷ κυρίῳ ἡμῶν.* Den Text betreffend, ſo mangelt *εἶναι* in vielen Handſchriften, ADEFG, in noch mehreren aber *τῷ κυρίῳ ἡμῶν*, und zwar nicht bloß bei Griechen, ſondern auch bei Lateinern, namentlich der Itala. Für den Sinn iſt keine der beiden Varianten von einigem Belang, wenn auch nicht geleugnet werden ſoll, daß *εἶναι* bei *λογίζεσθε* nicht erwartet wird. Die Bedeutung von dieſem kennen wir aus II, 3. IV, 3., eine Anſchauung, Vorſtellung ſich von etwas bilden oder haben, und zwar mit nächſter Beziehung auf practiſche Anwendung und Bethätigung im Leben. In dieſem Sinne von practiſcher Auffaſſung ſteht es I. Cor. 4, 1. *Οὕτως ἡμᾶς λογιζέσθω ἄνθρωπος ὡς ὑπηρέτας Χριστοῦ καὶ οἰκονόμους μυστηρίων Θεοῦ.* Das ſchließliche Reſultat, welches aus dem bisher beſchriebenen Wechſelverhältniß zwiſchen Chriſtus und den Getauften ſich von ſelbſt herausſtellt, iſt kein anderes, als daß

---

a) Theodoret führt dieſes als einen, gewiß ſehr treffenden Grund an, warum die Taufe nicht wiederholt werde. *Ἅπαξ, φησὶν, ἀπέθανεν ὁ Χριστὸς καὶ δὶς αὐτὸν ἀποθανεῖν τῶν ἀδυνάτων· ἀθάνατον γὰρ νῦν ἔχει τὸ σῶμα· διά τοι τοῦτο καὶ ἑνὸς βαπτίσματος ἅπαντες ἀπολαύομεν· μὴ τοίνυν ἑτέραν ἀναμείνῃς διὰ τοῦ βαπτίσματος ἄφεσιν.*

dieſe, nachdem ſie in den für die Sünde ſterbenden Erlöſer ihrerſeits mitabſterbend ſich eingepflanzt, nachdem ſie das Fleiſch ſammt ſeinen Leidenſchaften und Begierden gekreuziget, ſie nun folgerichtig nichts mehr übrig haben können, was ſich noch für die Eindrücke oder Reize der Sünde empfänglich oder regſam zeigte. Bedeutung, Zweck und Wirkung der Taufe richtig aufgefaßt und beherziget, geht eine andere Betrachtung von ſeinem neugegründeten Zuſtande gar nicht in die Vorſtellung des Gläubigen von und über ſich ein, als die, daß er den Sollicitationen der Sünde gegenüber todtſtarr ſich verhalte, während dagegen Alles, was an ihm ſich regt und thätig iſt, ausſchließlich für Gott und ſeinen Willen reg- und ſtrebſam iſt. Die weitere Expoſition von *τῷ Θεῷ* folgt V. 13. — *ἐν Χρῷ. Ἰ.* unterläßt der Apoſtel nirgend beizuſetzen, um einerſeits beſtändig an den Einen Lebensgrund zu erinnern, aus welchem Leben und Bewegung für Alle quillt, andererſeits aber, um unaufhörlich vorzuhalten, daß, wo dieſer Lebensverband wirklich beſteht, er die bezeichneten Erſcheinungen in Geſinnung und That naturnothwendig hervorrufe. Daher begnügt ſich auch Paulus nicht, dieſe Betrachtungsweiſe in paränetiſcher Form bloß den Leſern vorzuhalten, ſo etwa, als ſei es wünſchenswerth, daß ſie nach empfangener Rechtfertigung (Sündennachlaſſung) wohl auch an eine ſittliche Durchbildung denken möchten; ſondern ſie reſultirt ihm ſo weſentlich aus dem Weſen der angegebenen Thatſachen, daß er ſich den Chriſten gar nicht anders als ſo vorſtellen kann, oder, in unſerer Weiſe ausgedrückt: Entſündigung und Heiligung ſind ihm im Begriffe des „Chriſten" untrennbar. Von einem Anderen, welcher dieſer Eigenſchaften ermangelt, ſagt er VIII, 9., daß er Chriſti Geiſt nicht habe, und darum auch Chriſto gar nicht angehöre. Und II. Cor. 5, 17. ſagt er rundweg: (*ὥστε*) *εἴ τις ἐν Χριστῷ, καινὴ κτίσις.* Vgl. Eph. 2, 10. Tit. 2, 14. — Col. 3, 1—3. hat er dieſe Individuität der Lebensgemeinſchaft dahin ausgedrückt, daß die Chriſten Chriſto in den Himmel hinauf in ihrem Geiſte nachfolgen, und mithin ein mit Chriſto in Gott verborgenes Leben hienieden führen. Er iſt ſo ſehr ihre Atmosphäre, in der ſie fühlen, athmen und leben, daß ſie, ſo zu ſagen, der Erde entrückt, ihre geiſtige Reſpiration von dort her aus ihm trinken. Über die Innigkeit

dieſes Ineinanderlebens ein Mehreres zu VII, 4—6. — Hier kann, beiläufig geſagt, die Grundloſigkeit der Imputationstheorie abermals beobachtet werden, der zufolge dem Glaubenden bei noch fortbeſtehender Sündhaftigkeit und „Entferntheit von der δικαιοσύνη" die Gerechtigkeit Chriſti äußerlich „zugerechnet" werden ſoll. Vgl. S. 186. Wo iſt bei dieſer Darlegung eine Stätte für eine justitia nostra extra nos?! [a])

V. 12—13. Nachdem die ſittliche Idee des Chriſten auf dem Grunde des Vorbildes Chriſti im Allgemeinen gezeichnet iſt, folgt die Anwendung, welche Jeder auf ſeine eigene Geſinnung und Geſittung zu machen hat.

V. 12. *Μὴ οὖν βασιλευέτω ἡ ἁμαρτία ἐν τῷ θνητῷ ὑμῶν σώματι εἰς τὸ ὑπακούειν αὐτῇ ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις αὐτοῦ, κ. τ. λ.* Dieſe Folgeſätze (οὖν) gehen ſämmtlich aus der νέκρωσις hervor, welche in der Taufe zu Stande gekommen iſt. Von woher die Sünde in die Menſchheit eingedrungen, und wie ſie in den Individuen zur Herrſchaft gekommen ſei, wiſſen wir aus V, 12. 21.; mit welchem Umfang und Erfolg ſie ſelbe ausgeübt, darüber belehrt uns VII, 13 f. 23 ff. Hier, wo ihr Verhältniß zu dem Getauften in Betracht kommt, wird vorzugsweiſe auf das Gebiet hingewieſen, wo ſie ſich am Leichteſten Halt gewinnt, am Längſten behauptet, und, ſelbſt ausgetrieben, ſich am eheſten wieder Zutritt und Gewalt zu verſchaffen weiß, — auf das θνητὸν σῶμα. Daß der Getaufte die Sünde in ſeiner Geſinnung abgelegt, ſeine freie Hinneigung zu ihr abgebrochen habe, ſeinem „inneren Menſchen oder dem νοῦς" nach, VII, 22 f., ſetzt der Apoſtel voraus. Dieſer (ὁ ἔσω ἄνθρωπος) hat die Sünde nie gemöcht, war ihr ſtets entgegen. Was ihm aber früher nicht gelungen, ihr Joch abzuwerfen,

---

a) Wohin dieſe ſo unbibliſche Theorie, welche Glauben und Leben ſcheidet, führe, braucht nicht mehr bewieſen zu werden; — die Auflöſung alles Chriſtenthums in Leben und Lehre, wie ſie außer der Kirche dermalen zu Tage liegt, iſt die Frucht jener zerſetzenden Lehre der Sola Fides und des Imputationsſyſtems. Man wird es Rationaliſten, wie z. B. Rückert, am Ende noch Dank wiſſen müſſen, daß die ſ. g. orthodoxen Theologen und Exegeten durch dieſe aus ihrer hülfloſen Beſchränktheit herausgezogen und von ſich ſelber befreit werden!

und ſich von ihr nicht mehr „dominiren“ zu laſſen, iſt ihm jetzt durch die Gnade (vgl. V. 14.) mehr als bloß möglich gemacht. Es handelt ſich nun weiter, nachdem ſie in dieſem Bereiche abgethan iſt, ſie auch von dem Gebiete des Menſchen, das an ſich unfrei, unmächtig, immer dienſtbar, erſt durch den Geiſt wahrhaft zu befreien iſt, auszuweiſen und von jeder neuen Einkehr fern zu halten, d. i. von dem ſterblichen Leibe. Dieſer ſucht, wo man ihn gewähren läßt, von Natur aus das ihm Homogene auf, um es zu ſeinem Genuß zu verwandeln; er hat ſeine blinden Begierden, die ihre Befriedigung, wenn auch auf Koſten des Geiſtes, der ſeinerſeits durch das göttliche Geſetz gebunden und beſtimmt iſt, durchzuſetzen trachten. Was alſo die Begierden (ἐπιθυμίας) hat, iſt der Leib (darum αὐτῦ); was dieſe aber hegt, ihn treibt, und außer der Gnade immer mit Erfolg antreibt, ſie zu befriedigen, — ſelbſt gegen den Einſpruch des Geiſtes und des göttlichen Geſetzes (VII, 15 ff.), das iſt die angeborne, „innewohnende“ Sünde, das verführeriſche Princip des Abfalls und der Abkehr von Gott (darum αὐτῇ). Dieſe bloß im Begriff einer Concupiscenz zu nehmen, iſt hier und VII, 7 ff. zu wenig, wie ſich zeigen wird. Dafür, daß ihren Eingebungen nicht Gehör, alſo auch den ihr dienſtbaren Gelüſten des Fleiſches nicht Folge gegeben werde (ὑπακούειν), kurz dafür, daß ſie nicht durchdringe, dafür hat der Geiſt zu ſorgen, und allſeitig zu wachen, daß ihm die in der νέκρωσις eingehändigten Zügel über den Leib nimmer entfallen. Dieſes zu vermögen, hat für ihn keine Schwierigkeit mehr, „denn der Chriſt ſteht nicht unter dem Geſetze, ſondern unter der Gnade Chriſti“ (V. 14. vgl. VIII, 2. 9 ff.). Wenn darum die Forderung geſtellt wird, die Sünde nicht zur Herrſchaft gelangen zu laſſen, ſo enthält ſie nichts, was nicht ausführbar, was nicht zu Recht begründet wäre. Daß θνητόν nicht = νεκρόν ſei, verſteht ſich von ſelbſt, indem, was dem Sterben unterworfen, darum noch nicht todt oder auch nur gleichſam-todt iſt (V. 11.). Die Bedeutung des Epitheton aber iſt, daß eben darum, weil der Leib in ſeiner gegenwärtigen Organiſation der Verweſung unterliegt I. Cor. 6, 14., von allen jenen Genüſſen abgeſtanden werden müſſe, welche jetzt mit Hintanſetzung des Geiſtes gekoſtet, dem Tode zuwuchern VII, 5. und entgegenführen VIII, 13.

Ähnlichkeit hat damit Col. 3, 5. *τὰ μέλη τὰ ἐπὶ τῆς γῆς*, die Paulus für die Zwecke des geiſtigen Lebens abzutödten vorſchreibt. — Merkwürdig aber iſt die Art, wie hier die menſchliche Freiheit der Sünde wie der Gnade gegenüber anerkannt iſt. Dem Verſuche der Sünde, auf dem Gebiete und mittels der Sinnlichkeit ſich Geltung zu verſchaffen, ſtellt er in der Aufforderung das Vermögen entgegen, ihr die Folge zu verſagen, ſich alſo gegen ihr Anſinnen zu behaupten, — und damit iſt die Wahlfreiheit ausgeſprochen [a]). Hinwiederum liegt nicht minder deutlich in den Worten des Apoſtels, daß auch die Gnade ihrerſeits nicht nöthige, und die Freiheit ſomit von deren Einfluß nicht erdrückt werde. Weiter unten mehr hierüber. — Was nun von der inneren Geſinnung geſagt worden, hat ſeine Geltung auch in Betreff der Geſittung.

V. 13. *Μηδὲ παριστάνετε τὰ μέλη ὑμῶν ὅπλα ἀδικίας τῇ ἁμαρτίᾳ, ἀλλὰ παραστήσατε ἑαυτοὺς τῷ Θεῷ ὡς ἐκ νεκρῶν ζῶντας καὶ τὰ μέλη ὑμῶν ὅπλα δικαιοσύνης τῷ Θεῷ.* Schon Origenes und nach ihm Theodoret bemerken, daß Paulus hier im Bilde fortfahre, und nachdem er von einem Herrſcherthum der Sünde geſprochen, nun auch die Waffen bezeichne, womit ſie ſtreitet und erobert. An ſich zwar könnte *ὅπλον* auch „Werkzeug" überhaupt bedeuten; aber bei Paulus, der dieſe Bilder ohnehin ſehr liebt (vgl. XIII, 12. II. Cor. 6, 7.; 10, 3 ff. Eph. 6, 11 ff.) kömmt es nur in dem engeren Sinne von „Waffe" vor, und wir

---

a) Origen. Expos. in h. l.: Illud tamen adverte, quod ostendens in nostra potestate positum, ut non regnet in nostro mortali corpore peccatum, praeceptum dat Apostolus: „Non ergo regnet etc. . . .“ Nisi enim esset in nostra potestate, ut non regnaret in nobis peccatum, praeceptum utique non dedisset. — Zu gleichem Zwecke macht nebſt Chryſoſtomus auch Theodoret aufmerkſam auf den Unterſchied zwiſchen *τυραννίς* und *βασιλεία*, der darin beſtehe, daß jene das innere Widerſtreben, dieſe aber die freie Zuſtimmung der Beherrſchten ihrem Begriffe nach in ſich ſchließe, — *καὶ οὐ λέγει· „μὴ τυραννείτω“ ἡ ἁμαρτία, ἀλλὰ „μὴ βασιλευέτω“. τὸ μὲν γὰρ ἴδιον ἐκείνης, τὸ δὲ τῆς ἡμετέρας γνώμης· ἡ μὲν γὰρ τῶν παθημάτων κίνησίς τε καὶ ἐνόχλησις κατὰ φύσιν ἡμῖν ἐγγίνεται· τῶν δὲ ἀπειρημένων ἡ πρᾶξις τῆς γνώμης ἐξήρτηται.*

bleiben, was auch Rückert dagegen hat, dabei, um ſo lieber, als VII, 23. auch αἰχμαλωτίζειν von der Sünde prädicirt wird. Was nun angreift, ſtreitet, iſt die Sünde, welche in den Gliedern des gefallenen Menſchen innewohnt und gebietet, VII, 23. aber auch den Getauften in Form der Concupiscenz noch anliegt, die Sinnlichkeit ſollicitirt, und durch Hülfe des ſchwachen Fleiſches ſich wieder zu behaupten ſucht Gal. 5, 17. Ihre Beſtrebungen bleiben aber ohne Erfolg, ſo bald die ſämmtlichen Glieder und Organe des Leibes, wahrgenommen und gehalten von dem Geiſte, ihrem Begehren ſich verſagen, und ſie ſomit außer Stand iſt, ſich im Leben zu gewinnen. Der Gebrauch oder Nichtgebrauch dieſer Organe iſt nicht durchweg ein naturnothwendiger, ſondern der Willensfreiheit unterſtellt, und von dieſer hängt es zuletzt ab, wem ſie dienſtbar werden, ob der Sünde als Mittel zur Befriedigung verbotener Genüſſe, als Waffen gegen den Geiſt zur Vollbringung unſittlicher Handlungen; oder aber Gott, um heilige und gerechte Geſinnungen in's Werk zu ſetzen. Daher die Aufforderung an die Freiheit, die Glieder nicht für die Sünde gefügig werden zu laſſen, ſondern ſie Gott und ſeinem Dienſte zu widmen. παριστάναι, ſonſt vor- oder darſtellen, hat hier den etwas intenſiveren Begriff von Hingebung, Weihung oder Widmung, wie II. Cor. 11, 2. Eph. 5, 27., wozu XII, 1. noch der Nebenbegriff der Opferung, aber nur nach dem Zuſammenhange, hinzutritt. In dem zweiten, dem affirmativen Gliede ſteht dem θνητὸν σῶμα gegenüber ἑαυτὸς, weil, wie Origenes tiefſinnig bemerkt, Paulus das Erlöſchen der Herrſchaft der Sünde in der geiſtigen Region des Menſchen vorausſetzt, und daher hier, wo er von der Widmung des Chriſten für Gott handelt, den Menſchen nach ſeinem Geſammtweſen für ihn in Anſpruch nimmt. Die nähere Beſtimmung dazu liegt in dem eigenthümlichen Grundverhältniſſe, in welches dieſer durch die Taufe zu Chriſtus getreten iſt. An Ermahnungen, die Sünde zu fliehen, fehlt es auch bei den heidniſchen Moraliſten nicht; aber das Fundament iſt ein anderes dort, ein anderes hier: ὡς ἐκ νεκρῶν ζῶντας. Das ὡς hat cauſale Bedeutung. Zweifelhaft könnte ſeyn, ob νεκρός hier heiße, „abgeſtorben der Sünde", wie V. 11. (Origenes, Theodoret, Eſtius), oder todt durch die Sünde, wie Eph. 2, 1—5.; 5, 14. Col. 2, 13.

(Chryſoſtomus, Thomas v. Aq.). Beide Auffaſſungsweiſen haben Gründe für ſich. Da indeſſen *νεκρός* in der letzteren Bedeutung noch nicht dageweſen, dann auch durch keinen Zuſatz, wie *παραπτώμασι* u. dgl. indicirt iſt, ſo ziehen wir die erſtere vor, um ſo lieber, als Paulus ſichtlich dabei die Gedankenreihe von V. 1—11., beſonders 5. 9 f. im Auge hat, und den Leſern in Erinnerung bringt, wie ſie ihr gegenwärtiges Gnadenleben um ſo mehr thätigſt Gott zu weihen hätten, als ſie in dasſelbe durch die *νέκρωσις* des „alten Menſchen" übergetreten, und es nach dem Geſagten eigentlich nicht mehr „ſie ſeien, die da leben, ſondern Chriſtus in ihnen", mithin durch dieſen (V. 10.) für Gott. — Was ſo im Ganzen von der Sinnesrichtung geſagt iſt, erhält abermals ſeine ſpecielle Beziehung auf die „Glieder des Leibes", mittels deren die Geſinnung in die äußere Erſcheinung heraustritt und im Werke ſich verkörpert. *παραστήσατε — τῷ Θεῷ.* Gott iſt es, dem nach der Vorſchrift des Apoſtels ſie ſollen zu Dienſten geſtellt werden, der ſie alſo in Bewegung ſetzt, und als Werkzeuge zur Ausübung alles Guten regiert; wir aber ſind angewieſen, ſie mit Freiheit ſeiner Einwirkung gefügig hinzugeben. Gnade und Freiheit erſcheinen hier abermals in vollkommener Harmonie. — Der Leib mit ſeiner Organiſation, das leibliche Leben überhaupt erſcheint hier in ſeiner hohen Bedeutung und Wechſelbeziehung zum ſittlichen Leben des Chriſten. Nichts iſt dem Chriſtenthum fremder, als einſeitiger Spiritualismus, welcher, entweder aus verkehrter Weltanſchauung hervorgegangen, wie der gnoſtiſche, dem Leibe und ſeinem Leben keine religiöſe Bedeutung abzugewinnen weiß, und darum, theilweiſe voll Geringſchätzung desſelben, Alles auf die eine oder die andere Region des Geiſtes (der Erkenntniß, oder des Gefühles) zurückdrängt; oder aber Folge von angeborner Schwäche ſittlichen Ernſtes, in ohnmächtiger Innerlichkeit es zu keiner kräftigen Geſtaltung des chriſtlichen Lebens zu bringen weiß, — wie der proteſtantiſche. Nach dem Apoſtel iſt dem Leibe mit ſeinen Organen der thätigſte Antheil an der Herausbildung des Glaubens in's Leben beſchieden, haben alle Glieder unter der Leitung Gottes an der Verſittlichung mitzuarbeiten, das Innerliche auch äußerlich zu machen, mit der Ausſicht, dereinſt auch an der Frucht (V. 23.) der Heiligung Theil zu nehmen. Zu dieſem Ende hat der durch

die Gnade gekräftigte Wille die Organe des Leibes zu erfaſſen, um ſie der Sünde ungefügig zu machen, ſie abzutödten Col. 3, 5. und dadurch für die göttlichen Einwirkungen fügſam und gelenk zu machen. Auf dieſer Anſchauung beruht der Geiſt der chriſtlichen und kirchlichen Asceſe. Wo dieſe fehlt, verflüchtiget ſich mit dem ſittlichen Ernſt allmählig auch die ſittliche Idee des Chriſtenthums, und Mangels alles Haltes im Leben endlich auch der Glaube. Was nicht mehr gelebt wird, wird auch nicht lange mehr geglaubt.

Wenn Paulus aber ſeinen Leſern anſinnet, die Sünde mit ihren Eingebungen nicht aufkommen zu laſſen, ſo verſtändiget er ſie auch, wie ihnen dieß gar wohl möglich und ausführbar gemacht ſei. Und damit beginnt der zweite Hauptgedanke dieſes Abſchnittes.

V. 14. *Ἁμαρτία γὰρ ὑμῶν οὐ κυριεύσει· οὐ γάρ ἐστε ὑπὸ νόμον, ἀλλὰ ὑπὸ χάριν.* Die Begründung geht eigentlich und zunächſt die Imperative *παριστάνετε* und *παραστήσατε* an. Sie enthalten eine Aufforderung an die ſittliche Freiheit, das empfangene Leben zu bethätigen. Die Möglichkeit einer ſolchen ſittlichen Erhebung wird gezeigt mit: *ἁμαρτία γὰρ κ. τ. λ.* Die Stellung von *ἁμαρτία* an der Spitze des Satzes hebt ſchon für ſich dieſen Begriff mit einem gewiſſen Nachdruck hervor. Es ſteht *ἁμαρτία* in einer Art von Gegenſatz mit dem Subjecte in *παριστάνετε.* — *κυριεύειν* iſt mehr als *βασιλεύειν*, und bedeutet: mit unbedingter Macht über Etwas ſchalten oder verfügen Luc. 22, 25. VII, 1. II. Cor. 1, 24. Wie er oben V. 9. geſagt, der Tod habe ſeine Allgewalt, womit er ſich ſonſt Alles unterwirft, an dem auferſtandenen Jeſus verloren, ſo wird ähnlich hier von der Sünde geſagt, mit Gewalt werde ſie uns nicht zu ihrem Dienſte vermögen. Daraus erklärt ſich von ſelbſt die Futuralform *κυριεύσει*, in welche man fälſchlich bald den Sinn eines Verbotes, bald den des Vertrauens gelegt hat, die aber in der That nur der Ausdruck einer ganz einfachen Aſſertion, oder, wenn man will, einer Verheißung iſt. Vorangeht die Ermahnung an die Gläubigen, ſich mit Seele und Leib von der Sünde abgewendet, Gott hinzugeben. Sie iſt billig und gegründet, da kein unbeſiegbares Hinderniß für den vorhanden iſt, welcher nur will; denn was die Sünde betrifft,

ſo wird dieſe ihrerſeits in Betreff der Getauften nie in aller Zukunft eine ſolche Gewalt erlangen, welche von dieſen nicht abgewehrt werden könnte. Wenn ſie daher nicht ſelbſt treulos werden, die Sünde an ſich wird ſie nicht überherrſchen. Dieſer für die chriſtliche Ethik unendlich wichtige Satz wird nun geſtützt durch den anderen: *ὀ γάρ ἐστε ὑπὸ νόμον, ἀλλὰ ὑπὸ χάριν.* Daß hier die Artikel fehlen, hat ſeinen Grund in der Allgemeinheit des Gedankens. Was es aber heiße, unter das (moſaiſche) Geſetz geſtellt, ſeiner Herrſchaft unterworfen ſeyn, geben wir am beſten mit den Worten Thomas v. Aq.: Esse sub lege quasi a lege coactus; et sic dicitur esse sub lege, qui non voluntarie ex amore, sed timore cogitur, legem observare ... Sic igitur, quamdiu aliquis sic est sub lege, ut non impleat voluntarie legem, peccatum in eo dominatur, ex quo voluntas hominis inclinatur, ut velit id, quod est contrarium legi, — eine Begriffsbeſtimmung, welche mit VII, 5 f. 21. VIII, 15., wo vom *πνεῦμα δουλείας εἰς φόβον* geſprochen wird, vollkommen harmonirt. Das Geſetz trat an den gefallenen Menſchen mit ſeinem categoriſchen: „du ſollſt, — du ſollſt nicht" heran. Aber fand es auch im Herzen Anklang VII, 22., ſo fehlte doch viel, daß ſeine Forderungen auch durchgegangen wären. Die Sünde war mächtiger, und an der Ergebenheit des Fleiſches gegen dieſe ſcheiterte ſeine Wirkſamkeit VIII, 3. Sittliche Aufrichtung und Belebung ſpenden, das vermochte es nicht, und ſo diente es, ſtatt den Menſchen innerlich zu befreien, dazu, ihm ſeine ſittliche Ohnmacht und Knechtſchaft recht zu fühlen zu geben. Beſtände dieſes Verhältniß noch, ſo wäre die Aufforderung V. 13. fruchtlos; denn nach dem Geſagten iſt „Herrſchaft des Geſetzes" und „Herrſchaft der Sünde" ziemlich daſſelbe. Gal. 3, 22. 23. Das hat ſich aber geändert. Die, ſo glauben und getauft ſind, ſtehen nicht mehr unter'm Geſetz, ſondern unter der Gnade. *χάρις* iſt hier nicht bloß die göttliche Huld, welche verzeiht, viel weniger die Gunſt, welche von der verdammenden Kraft des Geſetzes loszählt (Calvin, Melanchthon [a])

a) Loci theol. De bon. oper. Qu. IV.: „Non estis sub lege, sed sub gratia". Ibi hoc ipsum quaeritur, an placeat obedientia, cum legi non satisfaciat? Respondet Paulus, placere, quia non

mit den älteren proteſtantiſchen Exegeten); ſondern, dem bloß gebietenden Geſetze gegenüber, bedeutet es den vom göttlichen Geiſt verliehenen wirkſamen Beiſtand, wodurch unſer Geiſt innerlich befreit und tüchtig gemacht wird, allen Reizen der Sünde mit Erfolg zu widerſtehen, und ſich in Heiligung Gott entgegenzubringen. So VIII, 9.: ὑμεῖς ὀκ ἐστε ἐν σαρκὶ, ἀλλ' ἐν πνεύματι, εἴπερ πνεῦμα Θεῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν, und Gal. 5, 18.: εἰ δὲ πνεύματι ἄγεσθε, ὀκ ἐστε ὑπὸ νόμον. Göttlicher Seits iſt Alles dem Menſchen bereitet und in reichſter Fülle dargeboten, II. Petr. 1, 3., er darf nur aufnehmen; hat er aber dieſes, ſo iſt er im Beſitze dieſer ihn hebenden, ſeinen Geiſt mit himmliſchen Kräften füllenden Gnade, eine neue Creatur geworden, fähig, dem göttlichen Willen aus innerem Antriebe und mit Freiheit nachzuleben. Chryſoſtomus: „Vor der Ankunft Chriſti war unſer Leib der Sünde leicht zugänglich. Im Gefolge des Todes zog nemlich auch ein großer Schwarm von Leidenſchaften ein; und darum war er auch nicht ſehr gelenk für die Laufbahn der Tugend. Denn noch war der Geiſt nicht da, der beiſtehen, nicht die Taufe, welche (die Sinnlichkeit) ertödten konnte. .... Das Geſetz ſtellte zwar vor, was zu thun, was nicht zu thun ſei, aber außer den Worten des Zuſpruchs gewährte es nichts weiter. Als aber Chriſtus kam, da wurde der Wettkampf erleichtert. .... Es iſt nun nicht mehr allein das Geſetz, welches bloß gebietet, ſondern auch die Gnade gegeben, welche das Frühere nachläßt, für die Zukunft aber ſtärkt und ſchirmt. Denn das Geſetz verhieß die Krone nach beſtandenen Mühen; die Gnade aber krönt zuvor und führt dann erſt zum Kampfe". Ähnlich Theodoret. Und Auguſtinus: Non sumus sub lege, bonum quidem jubente, non tamen dante; sed sumus sub gratia, quae id, quod lex jubet, faciens nos amare, potest liberis imperare [a]). Und, die drei Perioden der Menſchheit in Überſicht zuſammenfaſſend: Ante legem sequebantur homines

---

simus sub lege, i. e. non damnati lege (!), sed sub gratia i. e. reconciliati seu recepti in gratiam!! Die Conſequenzen einer ſolchen Exegeſe verſtehen ſich von ſelbſt, und liegen geſchichtlich da. Man beachte den Einklang mit den citirten Kirchenvätern!

a) August. de Continentia. c. 3.

concupiscentiam carnis; sub lege trahebantur cum sua concupiscentia; sub gratia nec sequimur concupiscentiam, nec trahimur ab ea; in pace nulla est concupiscentia carnis [a]). Vgl. Joh. 8, 32 ff. — Die Gnade befreit alſo; und da der Getaufte unter ihrem Einfluſſe ſteht, ſo wird die Sünde ihrerſeits ihm nichts anhaben, nicht über ihn dominiren können.

Treffend bemerkt übrigens ſchon Chryſoſtomus zu dieſer Stelle, „der Apoſtel habe in dieſen wenigen Worten eigentlich nur einen Keim gelegt, den er aber ſpäterhin ſelbſt weitläufig zu entfalten und auszuführen gedenkt“. Denn in den beiden Sätzen: Ihr ſeid nicht unter dem Geſetze, ſondern unter der Gnade, iſt das inhaltsreiche Thema zu zwei neuen Abſchnitten angekündiget, deſſen Durchführung das ſiebente und achte Capitel ausfüllen. Für jetzt mögen daher obige Andeutungen genügen, die ausführliche Expoſition wird uns ſeiner Zeit des Näheren verſtändigen. Vorläufig aber wird noch einem Mißverſtändniß vorgebeugt, welchem die letzte Behauptung möglicher Weiſe begegnen konnte.

V. 15. *Τί οὖν; ἁμαρτήσομεν, ὅτι οὐκ ἐσμὲν ὑπὸ τὸν νόμον, ἀλλ' ὑπὸ χάριν; μὴ γένοιτο.* Die Gegenſätze konnte ein fleiſchlich Geſinnter dahin mißdeuten, als werde durch die Gnade die Beobachtung des Sittengeſetzes erlaſſen, oder, was im Ganzen daſſelbe iſt, durch die Gnade die Zurechnung der weiteren Übertretungen zur Schuld und Strafe beſeitiget, und ſomit eine licentia peccandi eingeführt, indem das Geſetz der Gnade gegenüber über die getauften Sünder keine verdammende Kraft mehr beſitze. Daß Entſtellungen dieſer Lehre ſchon frühe vorgekommen ſeien, haben wir III, 8. bereits geſehen, und ergibt ſich aus Verwahrungen, wie Gal. 5, 13.: „Ihr ſeid zur Freiheit berufen, nur machet die Freiheit nicht zur Triebfeder für das Fleiſch, ſondern dienet durch Liebe einander“. Vgl. I. Petr. 2, 16. Ausdrücklich wird auf dieſen häretiſchen Libertinismus Bezug genommen II. Petr. 2, 19.

V. 16—18. Paulus läßt ſich hier nicht, wie ſonſt, in eine bibliſche oder dialectiſche Widerlegung dieſer falſchen Folgerung ein, und zeigt etwa, wie ſelbe mit anderen Lehrſätzen oder den Tendenzen des Evangeliums im Widerſpruche ſtehe; oder auch,

---

a) De quibusd. propos. in ep. ad Rom. n. 13.

weil an ſich oder in ihren Conſequenzen abſurd, keine Berückſichtigung verdiene; ſondern ſtatt deſſen appellirt er einfach an ihr eigenes Bewußtſeyn und Gefühl, erinnert ſie an die Motive, welche ſie zum Chriſtenthum herübergeführt, um ſie zu verſtändigen, daß der ſittliche Charakter, wie er dem Chriſtenthume eignet, von dem Weſen des einzelnen Chriſten unzertrennlich ſei. Er ſagt, eben deßhalb hätten ſie ja zu Chriſtus ſich gewendet, weil die Laſt und Schmach der Sünde ſie gequält. Das Verlangen des Herzens, von ihr befreit zu werden, habe ſie dahin geleitet, dem Glauben zu huldigen; und ihr gegenwärtiges Leben ſei ſomit als Befreiung von der hart empfundenen Knechtſchaft, als ein Dienſt unter der Gerechtigkeit aufzufaſſen. — Man muß ſich hiebei an das erinnern, was der Apoſtel gegen Heiden und Juden nachgewieſen, daß Alle unter der Sünde ſeien; und daß er das ganze Heidenthum mit allen ſeinen Irrthümern von der Sünde abgeleitet, und ſelbſt dem Moſaismus die Beſtimmung gegeben hat, die tiefe Verkehrtheit des natürlichen Menſchen zur Anerkennung zu bringen. Kündiget ſich nun das Chriſtenthum als Gnadenanſtalt an, aus dieſem Zuſtande der Ungerechtigkeit frei zu machen, ſo leuchtet aus dieſem ſeinem ſittlichen Gegenſatz zu der vorigen Geſchichte der Menſchheit ein, daß die Gnade in Chriſto weſentlich als eine heiligende, d. i. ſittlich reinigende, verſtanden werden müſſe. Hier läßt ſich nun ſo recht deutlich abſehen, was dem Apoſtel *δικαιοσύνη* ſei, daß ihr Weſen in Aufhebung der früheren Ungerechtigkeit und in poſitiver Heiligung beſtehe.

V. 16. *Οὐκ οἴδατε, ὅτι ᾧ παριστάνετε ἑαυτοὺς δούλους εἰς ὑπακοὴν, δοῦλοί ἐστε ᾧ ὑπακούετε, ἤτοι ἁμαρτίας εἰς θάνατον, ἤτοι ὑπακοῆς εἰς δικαιοσύνην.* Nachdem Paulus zuerſt einfach mit *μὴ γένοιτο,* wie ſchon früher, die Zuläßigkeit jener Folgerung abgewieſen, erläutert er ſich in ſeiner an Beweismitteln unerſchöpflichen Darſtellungsweiſe durch ein dem gemeinen Lebenskreiſe entnommenes Argument. Der Gehorſam macht den Knecht. Wem man daher immer mit knechtiſchem Gehorſam ſeine Dienſte anbietet und widmet, in deſſen Knechtſchaft begibt man ſich durch die Gehorſamsleiſtung. Dieſer Grundſatz iſt allgemein; ſeine Geltung iſt im Bereich der geiſtig-ſittlichen Verhältniſſe, von denen hier geſprochen wird, um nichts geringer, als in dem Gebiete der Societät.

Und auf den vorliegenden Gegenſtand angewendet, wo zwiſchen zwei Gegenſätzen, wie Gott und Sünde, die Wahl ergriffen werden muß (vgl. Mtth. 6, 24.), bleibt nur die Alternative übrig, ſich entweder an Gott oder an die Sünde zu ergeben, entweder den Willen des erſteren oder den der letzteren ſich anzueignen und zu erfüllen; Knecht wird man hier wie dort, ſo bald man ſich zu Dienſten bietet. Nach *ἁμαρτίας* iſt *δοῦλοι* zu ergänzen, eben ſo vor *ὑπακοῆς*, ſtatt deſſen man eher *Θεοῦ* erwartet. Er konnte aber die Gegenſätze ſo ſtellen, weil die Sünde zum Abfall verführt, während der Gehorſam zur Übung der Gerechtigkeit beſtimmt. *εἰς θάνατον* und *δικαιοσύνην* ſind das Ziel, für welches die Dienſte aufgewendet werden, und dem die eine wie die andere Art von Knechtſchaft zuwuchert. Wer der Sünde fröhnt, dem blüht aus ſeinen Werken ewiger Tod mit ſeinem Übermaaß von Unſeligkeit entgegen, — er bereitet ſich mit ſeiner Errungenſchaft das Loos der Verdammten; — wer dagegen Gott ſeinen Gehorſam weihet, der erzeugt Werke der Gerechtigkeit, und die Früchte ſeiner Beſtrebungen fördern zum ewigen Leben. Vgl. das Weitere V. 22. Wenn nun aber dieſes das Dilemma iſt: daß Sündigen gleich iſt Knecht der Sünde ſeyn, die Knechtſchaft der Sünde aber zum Tode; der Gehorſam aber gegen Gott zur Gerechtigkeit und zum Leben führt; ſo kann bezüglich des Chriſten keinen Augenblick ein Zweifel ſeyn, daß von der Sünde unbedingt müſſe abgeſtanden werden. (Wir erinnern anbei an die zu II, 7 ff. S. 115 ff. gegebene Erklärung, welche hier ihre Rechtfertigung findet.)

V. 17 — 18. Dieſe beiden Verſe geben den Unterſatz zur Argumentation. Vorhin hat der Apoſtel die Alternative geſtellt zwiſchen Knechtſchaft der Sünde oder dem Dienſte Gottes, je nachdem man mit ſeinem Willen jener oder dieſem ſich fügſam hingibt. Nun iſt bezüglich der Chriſten die Wahl bereits getroffen, und die Dienſtfolge ſomit entſchieden.

V. 17. *χάρις δὲ τῷ Θεῷ, ὅτι ἦτε δοῦλοι τῆς ἁμαρτίας, ὑπηκούσατε δὲ ἐκ καρδίας εἰς ὃν παρεδόθητε τύπον διδαχῆς.*

V. 18. *ἐλευθερωθέντες δὲ ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας, ἐδουλώθητε τῇ δικαιοσύνῃ.* Der natürliche Fortgang der Rede wäre geweſen: „Nun aber habt ihr durch die göttliche Gnade euch von der Sünde

losgeſagt, und Gott freiwillig zum Gehorſam mancipirt: mithin ſeid ihr, von der Sünde frei, in den Dienſt der Gerechtigkeit für immer eingetreten". Statt deſſen aber kleidet Paulus, weil der ganze Vorgang Werk der Gnade war, den Gedanken in die Form des Dankes gegen Gott. *ὅτι ἦτε κ. τ. λ.* Natürlich dankt der Apoſtel nicht dafür, daß ſie „Knechte der Sünde" waren, — denn dieß war nicht Gottes That, ſondern ihre Schuld; ſondern dafür, daß ſie es geweſen, nemlich jetzt nicht mehr ſind. Die beſte Parallele I. Cor. 6, 11.: *καὶ ταῦτα (κλέπται, πλεονέκται κ. ὁ.) τίνες ἦτε. ἀλλὰ ἀπελούσασθε, ἀλλὰ ἡγιάσθητε, ἀλλὰ ἐδικαιώθητε ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κ. Ἰ.* Beides aber iſt Gegenſtand ſeines Dankes, daß der vormalige Zuſtand herrſchender Unſittlichkeit vorüber und dermalen abgelegt iſt, und der neue rückhaltsloſer Gottergebenheit, in den ſie übergetreten ſind. Die Attraction *εἰς ὃν παρεδ. τύπον διδαχῆς* wird am beſten aufgelöst: *ὑπηκούσατε δὲ .... τῷ τύπῳ διδαχ., εἰς ὃν παρεδ.* Mit allem Nachdruck ruft Paulus den Leſern in's Bewußtſeyn, daß der Glaube, wie die im Glauben vollzogene Hingebung an das ihnen vorgehaltene Geſetz chriſtlicher Gerechtigkeit ein durchaus freier Act war, indem ſie nicht durch Furcht gedrungen, ſondern aus innerſtem Herzensantrieb (*ἐκ καρδίας*, Gegenſatz von *πνεῦμα δουλείας εἰς φόβον* VIII, 15. vgl. Hebr. 12, 18.) darauf eingegangen ſeien, die vorgelegte und aufgenommene Lehre in Geſinnung und Leben auszuprägen. Vgl. I. Petr. 3, 21. *τύπος διδαχῆς*, im Ganzen dasſelbe, was *κανών* Gal. 6, 16. Phil. 3, 16., der Inbegriff der chriſtlichen Glaubenslehre, welche, wie die Idee, ſo die Anweiſung und Motive zum ſittlichen Leben zumal in ſich begreift, — hier tropiſch gebraucht als Form oder Modell, in welches die Gläubigen durch die göttliche Gnade (Chryſoſt.) eingefugt worden ſind, um nach deren Geſtalt ausgeformt und gebildet zu werden. Ein ähnlicher Tropus Gal. 4, 19. II. Tim. 1, 13. — Steht nun aber der obige Grundſatz feſt: „Wem man gehorcht, deſſen Knecht iſt man", — ſo iſt die unmittelbare Folge dieſes freigewählten Eintrittes in den Gehorſam gegen Gott, Emancipation von der Herrlichkeit der Sünde, und Mancipation für den Dienſt der Gerechtigkeit". V. 18. iſt darum nicht durch bloßes Komma, ſondern durch Punkt von V. 17. zu trennen, indem er die Concluſion des Ganzen enthält. *ἐλευθερῶν* aber correſpondirt mit

κυριεύειν V. 14. und *δουλοῦσθαι*, und bezeichnet als die erſte ſegensvolle Wirkung der Gnade die innere Freimachung des Gläubigen von der dominirenden Gewalt der Sünde; iſt aber dieſe erfolgt, ſo iſt auch die Knechtung für die Gerechtigkeit mitgeſetzt, weil der Austritt aus der Dienſtfolge der einen von dem Eintritt in die der anderen der Sache und Zeit nach in Eins zuſammenfällt. V. 14. iſt ſomit vollſtändig erläutert. Ein Fortſündigen unter der Gnade iſt mit dieſer unvereinbar. — Es dürfte ſchwer halten, mit dieſer Darlegung des Apoſtels die Anſicht zu vereinigen, daß die Gnade bloß verzeihend, zudeckend ſich verhalte, oder daß in irgend einem Momente der Juſtification die geſchenkte Gerechtigkeit eine dem Menſchen äußerliche ſei. Der Rechtfertigungsglaube, wie wir hier beobachtet, ſchließt den thätigen Gehorſam weſentlich in ſich, der doch in nichts anderm beſteht, als in der grundguten Richtung, den Glauben auszuleben, womit die Vorſtellung einer Rechtfertigung bei einer „zur Zeit noch ferne ſtehenden Gerechtigkeit“ als wahre Abſurdität ſich herausſtellt.

V. 19—23. werden die hier angedeuteten Ideen nur etwas weiter ausgeführt und zur Beherzigung vorgehalten.

V. 19. *Ἀνθρώπινον λέγω διὰ τὴν ἀσθένειαν τῆς σαρκὸς ὑμῶν. ὥσπερ παρεστήσατε τὰ μέλη ὑμῶν δοῦλα τῇ ἀκαθαρσίᾳ καὶ τῇ ἀνομίᾳ εἰς ἀνομίαν, οὕτω νῦν παραστήσατε τὰ μέλη ὑμῶν δοῦλα τῇ δικαιοσύνῃ εἰς ἁγιασμόν.* Die Auffaſſung von *ἀνθρώπινον λέγω* iſt eine doppelte: entweder eine Entſchuldigung oder Rechtfertigung der eingehaltenen Darſtellungsweiſe, alſo mit Bezug auf das Formelle des Vortrages, — und dieſer Anſicht ſind mehrere Neuere; oder der Apoſtel rechtfertiget das Vorgebrachte und Folgende damit, daß die Forderung in der Natur begründet, nicht überſpannt ſei, und über das Minimum ſittlichen Strebens nicht hinausgehe. Dieſes die Erklärung von Origenes [a]),

---

a) Origen. in h. l.: Pudorem quendam per haec incutit Apostolus auditoribus, ut hoc saltem obsequii dependant justitiae et sanctificationi, quod prius immunditiae iniquitatique detulerant. Quid ergo tam „humanum“, h. e. quid tam leve, quid tam sine onere, et quod nulla prorsus possit carnis infirmitas excusare? „Sicut exhibuistis“ ....

Chryſoſtomus, Theodoret [a]), Thomas, Juſtiniani, Eſtius ꝛc. und mit dem Sprachgebrauch des Wortes, wornach es bedeutet: „der ſchwachen menſchlichen Natur angemeſſen", „menſchenmöglich" I. Cor. 2, 4.; 10, 13.: πειρασμὸς ἀνθρώπινος, übereinſtimmend. Der Apoſtel läßt den Gedanken wohl durchſchimmern, daß er in dem Geſagten und dem zunächſt zu Sagenden nichts weniger als die Spitze der ſittlichen Forderungen berühre, wohl auch Vollkommeneres als dieſes vortragen möchte, ſich aber beſchränke, weil er von ihrer Schwäche fürchte, von ihnen nicht gefaßt zu werden oder keine Folgeleiſtung zu empfangen. ἀσθένεια τῆς σαρκός, die Schwäche, womit das Fleiſch behaftet iſt, und von dieſem aus dem geiſtigen Weſen des Menſchen anliegt, und dieſen lähmt und hemmt, um dem Zuge und Fluge des Geiſtes zur höheren Vollkommenheit zu folgen, bis das eingegoſſene πνεῦμα ſeine Herrſchaft durchgebildet I. Cor. 3, 1. Was der Apoſtel dabei im Sinne hat, läßt ſich wohl errathen. I. Cor. 7, 6. drückt er ſich ähnlich aus. Er ſpricht von einer συγγνώμη bezüglich des ehelichen Genuſſes; und nachdem er die Vorzüglichkeit des virginalen vor dem ehelichen Leben empfohlen, beſchränkt er ſeine Empfehlung abermals durch ein: ἐγὼ δὲ ὑμῶν φείδομαι V. 25—28. vgl. V. 35 f. Kurz, über dem Minimum, was er ihnen naturgemäß vorzuſchreiben im Begriff iſt, hat er noch Anderes auf dem Herzen, was er nicht ausſpricht, aus Furcht, ihre natürliche Schwäche möchte nicht darauf eingehen. Vgl. Mtth. 19, 12. — Als die billigſte aller Anforderungen, weil in ſich ſelbſt begründet, erſcheint die: dieſelben Glieder und in derſelben Weiſe, welche und wie man ſie vordem der Sünde zur Befriedigung verbotener Lüſte zu Dienſten gegeben, nun der Gerechtigkeit zum Behuf fortſchreitender Vervollkommnung dienſtbar zu machen [b]). ἀκαθαρσία und ἀνομία, jenes namentlich, wie

---

a) Expos. in h. l. „ἀνθρώπινον", τῇ φύσει μετρῶ τὴν παραίνεσιν, οἶδα γὰρ τὰ ἐν θνητῷ σώματι κινούμενα πάθη .... ἀπαιτεῖ δὲ οὐδὲν ἀδύνατον παρ' ἡμῶν· ἀλλ' ἅπερ τῇ ἁμαρτίᾳ παρεσχήκαμεν, ταῦτα μόνα τῇ δικαιοσύνῃ προςενεγκεῖν. — Hieronymus Ep. ad Algas. Q. X. behauptet, ἀνθρώπινον λέγω ſei ein Cilicism.

b) Augustin. Ep. 144. Quid enim est „sicut illud, ita et hoc", nisi quemadmodum ad peccandum, nullus vos cogebat timor, sed

ſchon zu I, 24. bemerkt, Unlauterkeit mit nächſter Beziehung auf Fleiſchesſünden Eph. 5, 3., dieſes das übrige geſetzwidrige Streben (peccata spiritualia, Thom.), erſcheinen hier als Agens, das zu gleichartiger Selbſtentwickelung vorantreibt; wie auf der andern Seite die Gerechtigkeit (hier nicht bloß Eigenſchaft oder Tugend, ſondern) als Quelle aller Tugend, als jenes Princip, welches alle inneren und äußeren Kräfte und Organe ordnet und ſie in Richtung und Thätigkeit zu allem Guten bringt. Was ſie ſo erzeugt, fördert zur Heiligung. *ἁγιασμός* iſt habituelle Heilighaltung, im Gegenſatze zu aller Entweihung des ein für alle Mal Gott Geweihten, hier mit namentlicher Rückſicht auf die Unbeflecktheit des Leibes. Vgl. I. Theſſ. 4, 3. 7. I. Tim. 2, 15. I. Cor. 6, 19 f. I. Petr. 1, 22. So auch Origenes: Addidit sane: „Justitiae in sanctificationem", quo videlicet castitatis partem et generaliter cum ceteris et per semetipsum specialiter commendaret. Sonſt commentirt er auch *παραστήσατε τὰ μέλη ὑμῶν κ. τ. λ.* ſehr anziehend: Dudum currebant pedes vestri ad templa daemonum, nunc currant ad ecclesiam Dei .... Protendebantur prius manus, ut aliena diriperent, nunc protendantur, ut propria largiantur etc. etc. Vgl. Eph. 4, 28 ff.

V. 20. *Ὅτε γὰρ δοῦλοι ἦτε τῆς ἁμαρτίας, ἐλεύθεροι ἦτε τῇ δικαιοσύνῃ.* Mit dieſem und dem Folgenden will Paulus die Aufforderung unterſtützen. Er hatte aber verlangt, ſich rückhaltslos an die Gerechtigkeit hinzugeben. Wie zuläßig und vernünftig dieſes Verlangen ſei, motivirt er damit, daß er erinnert, ſie hätten zur Zeit, da ſie im Dienſte der Sünde lebten, der Gerechtigkeit gegenüber ſich frei gehalten, d. h. über ihre Anforderungen ſich völlig hinweggeſetzt. *ἐλεύθερος τῇ δικ.* Origenes: justitiae liber est, i. e. alienus a justitia, nach dem Grundſatze, daß

---

ipsius libido, voluptasque peccati: sic ad juste vivendum non vos supplicii metus urgeat, sed ducat delectatio charitasque justitiae? Et haec quidem, quantum mihi videtur, nondum est perfecta, sed quodammodo adulta justitia. Neque enim frustra praemitteret: „Humanum dico propter infirmitatem carnis vestrae", nisi quia plus aliquid dicendum fuit, si jam illi ferre potuissent; plus quippe servitutis debetur justitiae, quam peccato solent homines exhibere.

man zwei Herren nicht dienen könne Mtth. 6, 24., oder wie es Chryſoſtomus umſchreibt: *οὐκ ἦτε ὑποτεταγμένοι τῇ δικαιοσύνῃ, ἀλλ' ἠλλοτριωμένοι καθόλου. οὐδὲ γὰρ διενέμετε τῆς δουλείας τὸν τρόπον τῇ δικαιοσύνῃ καὶ τῇ ἁμαρτίᾳ, ἀλλ' ὅλους ἑαυτοὺς ἐξεδίδοτε τῇ πονηρίᾳ.* Woraus der zu ergänzende Schluß von ſelbſt fließt, daß, wenn der freie Wille in eine ſolche totale Hingebung bezüglich der Sünde ſich eingelaſſen, es nicht zu viel gefordert iſt, wenn ihm das Nemliche auch bezüglich der Gerechtigkeit zugemuthet wird.

V. 21—23. Zur weiteren Verſtärkung der Anmahnung läßt Paulus die Leſer ſchließlich noch das ſich ſo entgegengeſetzte Endreſultat erwägen, zu dem der eine wie der andere Dienſt hinführt; — eine Betrachtung, für ſich allein hinreichend, den Gemüthern den nachhaltigſten Impuls zum Streben nach Vollkommenheit zu geben.

V. 21. *Τίνα οὖν καρπὸν εἴχετε τότε, ἐφ' οἷς νῦν ἐπαισχύνεσθε; τὸ γὰρ τέλος ἐκείνων θάνατος.* Die Gedankenverbindung iſt klar: *τότε* weiſet zurück auf *ὅτε*, den eben beſchriebenen Zuſtand der Entfernung von der Gerechtigkeit. Eine Verſchiedenheit der Anſicht beſteht aber darüber, ob die Frage mit *τότε* ſchließe, und *ἐφ' οἷς* die Antwort gebe; oder ob das Fragezeichen hinter *ἐπαισχύνεσθε* gehöre, und die Antwort verſchwiegen ſei. Den Sinn berührt es im Ganzen wenig, ob man dieſer oder jener Verbindungsart den Vorzug gebe; doch findet ſich erſtere mehr bei neueren, die andere bei älteren Exegeten. Daß die erſtere die Conſtruction vervollſtändige und eine leichtere runde Erklärung gewähre, iſt nicht zu leugnen. Auch die Parallele V. 22. ſpricht für ſie. Entſcheidend aber für die ganze Frage iſt die Auffaſſung von *καρπὸν ἔχειν*. Verſteht man unter *καρπός* den „Erfolg oder Gewinn", den der Dienſt unter der Sünde eingebracht, und die Stelle ſo: „Welchen Gewinn hattet ihr damals, als ihr der Sünde fröhntet, von Dingen, deren ihr euch jetzt ſchämet?" ſo iſt die zweite Annahme ſtatthaft, und ſie ſcheint die Vulgata zu intendiren: Quem ergo fructum habuistis tunc in illis, in quibus nunc erubescitis? — Aber ſprachlich genau iſt dieſe Interpretation nicht. Denn *καρπὸν ἔχειν* (vgl. I, 13.) bedeutet nicht „Ertrag", ſondern was natürlich ſich aus etwas entwickelt,

oder hervorgebracht wird, überhaupt „Erzeugniß". So Mtth. 7, 16.; 12, 33. Joh. 15, 2 f. Gal. 5, 22.: *καρπὸς τῦ πνεύματος ἀγάπη, χαρὰ κ. τ. λ.* im Gegenſatz zu den Hervorbringungen des Fleiſches V. 19. *ἔργα τῆς σαρκὸς*, als *μοιχεία, πορνεία κ. τ. λ.* Wird dieſe Deutung vorgezogen, wie ſie denn uns allein haltbar ſcheint, ſo ſchließt die Frage mit *τότε*, und *ἐφ' οἷς* enthält die Antwort auf *τίνα;* Der Sinn aber iſt: „Was hat euere Geſinnung damals hervorgebracht, oder ausgeheckt, als ihr im Dienſte der Sünde lebtet?" Nun paßt nur die Antwort: „Dinge, an die ihr jetzt, nach veränderter Willens- und Lebensrichtung, nicht ohne Erröthen zurück denket!" Worin ſie beſtanden, braucht er hier nicht noch-mal zu ſagen; er hat ſich hierüber I, 24 ff. weitläufig ausgelaſſen, und bei dieſer Gelegenheit das Moment der *ἀτιμία*, das in dieſen Unſittlichkeiten liegt, V. 24. 26. 27. ſcharf genug hervorgehoben, ſo daß wir es hier in der Erklärung füglich übergehen können. — Wurde aber in dem erſten Capitel nur auf das Schandbare auf-merkſam gemacht, welches anerkannt in der Natur jener Laſter liegt, ſo wird hier, wo dieſelben vom chriſtlichen Standpunkt aus betrachtet werden, das Verwerfliche daran noch von einer anderen Seite gezeigt: *τὸ γὰρ ἐκείνων τέλος θάνατος.* Der Begriff des letzteren iſt bekanntlich ungemein mannigfaltig. Nicht der phyſiſche Tod kann aber hier gemeint ſein; denn dieſen erleidet der Gute mit dem Laſterhaften, und bietet keinen Grund zur Beſchämung; — auch nicht der Tod der Seele im engeren Sinne (Abgeſtorbenheit in Sünde Eph. 2, 1. [Orig.]), — dieſe Deutung duldet der Ge-genſatz *ζωὴ αἰώνιος* nicht. — So iſt alſo unter *θάνατος* (ohne Artikel) der Zuſtand ewigen Sterbens in Unſeligkeit (mors secunda) zu verſtehen. Vgl. VIII, 6. Aufgelöst aber in ſeine Mo-mente iſt *θάνατος*, was II, 9. *θλίψις καὶ στενοχωρία*, vgl. Mtth. 8, 12. Dieſes der endliche Ausgang, in welchem der Sündendie-ner untergeht. Joh. 8, 24. Mtth. 7, 13.; 25, 46. So erklärt ſich der Apoſtel VIII, 13. *εἰ κατὰ σάρκα ζῆτε, μέλλετε ἀποθνήσκειν.* Vgl. Gal. 6, 6—8.

V. 22. *Νυνὶ δὲ ἐλευθερωθέντες ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας, δυλευθέντες δὲ τῷ Θεῷ, ἔχετε τὸν καρπὸν ὑμῶν εἰς ἁγιασμὸν, τὸ δὲ τέλος ζωὴν αἰώνιον.* Das *νυνὶ δὲ*, entgegengeſetzt dem vorigen *τότε* von V. 20., knüpft an V. 17—18. an. Das Paſſivum

ἐλευθερωθέντες, bemerkt Origenes, ſteht, weil die Befreiung von der Sünde nicht eigene, ſondern Gottes That iſt, während das „Freiſeyn gegen die Gerechtigkeit“ That und Schuld des freien Willens iſt. Ferner wird von den älteren Erklärern der Wechſel von δουλεύειν τῇ δικαιοσύνῃ und δουλοῦσθαι τῷ Θεῷ in ſo weit urgirt, als die Aufnahme in den Dienſt Gottes Ausfluß der Gnade, von dieſem aber das δουλεύειν τῇ δικ. abhängig und Folge iſt. Im Übrigen liegt die Anwendung davon im Vorigen mitenthalten. Der Apoſtel will von ſeinen Leſern bloß, daß ſie nach erlangter Befreiung, dem Dienſte Gottes geweiht, eben ſo ohne Berührung mit der Sünde bleiben möchten, als ſie vorher außerhalb des Kreiſes der Gerechtigkeit ſich gehalten haben. Unter dieſer Bedingung ſind die Hervorbringungen des von Oben her befruchteten Geiſtes, wie ſie Gal. 5, 22. Eph. 5, 9., mehr noch II. Petr. 1, 5—8., aufgezählt werden, ununterbrochen dahin gerichtet, Leib und Seele unbefleckt und heilig zu bewahren, und in ſittlicher Vollkommenheit Gott zu weihen. Wenn aber, wie bereits erwieſen, in der Unſittlichkeit die tiefſte Herabwürdigung, ſo iſt in der Heiligung ſeiner ſelbſt für Gott (ἁγιασμός) die höchſte Würde; weßhalb die Begriffe ἁγιασμός und τιμή I. Theſſ. 4, 4. engſtens verbunden erſcheinen. Vgl. I, 29. S. 96 u. 101. — Wie nun aber die Frucht der ſittlichen Beſtrebungen, ſo auch ihr Ende, τὸ δὲ τέλος ζωὴ αἰώνιος. Wie ſogleich unten folgt, iſt das ewige ſelige Leben nicht die nothwendige, von ſelbſt ſich verſtehende Folge, ſondern freie gnädige Belohnung des freien ausdauernden Dienſtes unter Gott. Der Hinblick auf dieſen glorreichen Ausgang hält nicht allein den Muth aufrecht, ſpornt zur Selbſtverleugnung, Joh. 12, 25. II. Cor. 4, 16., ſondern flößt auch Begeiſterung in Mitte der Leiden ein Mtth. 5, 12. Die innere Begründung hiezu folgt VIII, 11 f. Bemerkenswerth bleibt der weſentliche Zuſammenhang, in welchem die durch Gnade geſchenkte Gerechtigkeit zur allſeitigen Heiligung des Lebens in guten Werken, dieſe aber ihrerſeits zu dem „ewigen Leben“ gebracht iſt. Die Erlangung der ζωὴ αἰών., obwohl Geſchenk der Gnade, iſt dennoch bedingt durch das fortgehende Streben nach Heiligung des Lebens; und frohe Ausſicht und Zuverſicht zu Gott auf den Genuß der Seligkeit darum nur in ſo weit gegründet, als wir unſererſeits durch thätiges Ausleben der

empfangenen Gnade uns Gottes würdig bewährt haben. II. Petr. 1, 8—10. Col. 1, 10—12.

V. 23. *Τὰ γὰρ ὀψώνια τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος, τὸ δὲ χάρισμα τοῦ Θεοῦ ζωὴ αἰώνιος ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, τῷ κυρίῳ ἡμῶν.* Ward vorhin bloß geſagt, daß, ſo wird hier ſchließlich der Grund angegeben, warum der eine wie der andere Dienſt in der beſagten Weiſe endige. Es kehrt hier am Ende das Bild vom Waffendienſte wieder, welches ſchon oben zur Veranſchaulichung des Gedankens aufgegriffen worden iſt. *ὀψώνιον* iſt nemlich Alles, was eingekauft wird, um als Zuſpeiſe zu dienen, beſonders Fiſche Joh. 6, 9.; 21, 8.; dann überhaupt Koſt oder Sold für den Kriegsdienſt Luc. 3, 14. I. Cor. 9, 7. *στρατιωτικὸν σιτηρέσιον* (Theodoret). Dem Dienſt entſpricht überall der Lohn, dem Kriegsdienſte der Sold. Das *ὀψώνιον* ſelbſt, welches die Sünde für die ihr geleiſtete Dienſtfolge verabreicht, womit ſie ablöhnt, iſt am Ende „ewiger Tod". Hat der Sünder dieſen Sold auch nie intendirt, ſo iſt er nichts deſto weniger doch der für ihn ausgeſetzte Wiedervergelt ſeiner Beſtrebung. II. Cor. 5, 10. — *τὸ δὲ χάρισμα.* Allen Auslegern iſt der Gegenſatz von *χάρισμα* und *ὀψώνια* aufgefallen, indem man ſtatt *χάρισμα* entweder *ὀψώνια* oder etwas Ähnliches erwartet, — Lohn für die Befliſſenheit im Dienſte Gottes. Aber mit Grund haben die Einen darüber bemerkt, daß würdiger von Gott geſagt werde, er vergelte ſeine Dienſte mit Gnade, als mit zuſtändigem Sold, wie er von Rechtswegen Soldaten gebühre [a]); Andere aber, daß unſeren Werken als ſolchen das ewige Leben nicht genau als zuſtändige Vergeltung entſpreche [b]),

---

a) Origen. Expos. in h. l. Bene autem metaphoram i. e. figuram militiae, ex initio propositam, servat, ut militantibus sub peccato rege, imo potius tyrannidi ejus parentibus stipendia debita mortem dicat exsolvi. Deum vero non erat dignum militibus suis stipendium quasi debitum aliquod solvere, sed donum et gratiam.

b) Theodor. in h. l.: *ἐνταῦθα οὐκ ἔφη μισθὸν, ἀλλὰ χάρισμα. Θεοῦ γὰρ δῆλον ἡ ζωὴ ἡ αἰώνιος· κἂν γὰρ τὴν ἄκραν τις κατορθώσῃ δικαιοσύνην, οὐκ ἀντιταλαντεύεται τοῖς προσκαίροις πόνοις τὰ αἰώνια ἀγαθά.* Cf. VIII, 18.

daß dieſe wenigſtens nicht in jeder Beziehung eine Congruenz zu demſelben haben [a]); Andere endlich, daß ja alles Vorhergehende, auch die guten Werke, göttliche Gnadengeſchenke ſeien [b]), mithin ꝛc. Man könnte aber zu allen dieſen an ſich richtigen Erklärungen noch beifügen, es werde das ewige Leben auch darum als Gnadengeſchenk Gottes betrachtet, weil es jedenfalls nicht wie die Strafe mit der Schuld, ſo mit unſerm Verdienſte ſtrenge ſich ausgleicht, ſondern dieſes weit überſteigt, und Gott mehr vergilt, als wir geleiſtet, ſo daß alſo daſſelbe, wenn es von der einen Seite her als Lohn oder Vergeltung in Betracht kommt, doch unter mehr als Einem Geſichtspunkte die Eigenſchaft eines freien Gnadengeſchenkes beibehält. So verlangt es nemlich auch der Zuſatz *ἐν Χρῷ. Ἰ. τ. κυρ. ἡμ.*, womit abermals (vgl. V, 9. 17.) erinnert wird, daß dieſes ewige Leben durch Chriſtus uns verdient und vermittelt, nicht durch unſer eigenes Thun erzeugt; von ihm uns geſchenkt, nicht aber von uns o h n e i h n abverdient worden ſei. Von dieſem Standpunkte aus konnte der Apoſtel es nicht anders, denn als *χάρισμα* faſſen.

So haben wir denn hier in den allgemeinſten Umriſſen die *βασιλεία τῆς χάριτος*, von der V, 21. die Rede geweſen. Dieß wäre der Anfang, die Mitte und der Ausgang des Lebens und Strebens unter der Herrſchaft der Gnade; und der Apoſtel ſtünde alſo wieder da, von wo er zum Beweiſe ausgegangen, nicht um zu ſchließen, ſondern um ſofort in das große Geheimniß der alten

---

a) Thom. Aq. in h. l.: Sic igitur opera nostra si considerentur in sui natura, et secundum quod procedunt ex libero arbitrio hominis, non merentur ex condigno vitam aeternam; sed solum secundum quod procedunt ex gratia Spiritus S. — So auch Juſtiniani.

b) Chrysost. in h. l.: *Οὐ (γὰρ) εἶπεν, ὁ „μισθὸς“ τῶν κατορθωμάτων ὑμῶν, ἀλλὰ „τὸ δὲ χάρισμα τοῦ Θεοῦ“, δεικνὺς, ὅτι οὐκ οἴκοθεν ἀπηλλάγησαν, οὐδὲ ὀφειλὴν ἀπέλαβον, οὐδὲ ἀμοιβὴν καὶ ἀντίδοσιν πόνων, ἀλλὰ χάριτι ταῦτα πάντα ἐγένοντο.* — Prosper, de Vocat. Gent. II. 2. Datur unicuique sine merito, unde tendat ad meritum; et datur ante ullum laborem, unde quisque mercedem accipiat secundum suum laborem.

gefallenen Natur und ihrer Wiedererhebung durch die Gnade tieſer einzuführen.

Zwei Punkte ſind es vorzüglich, welche in dieſem Capitel recht klar entwickelt werden, und daher zum Verſtändniß des Früheren weſentlich beitragen: wie nemlich 1) der Apoſtel die *δικαιοσύνη* darſtellt, und 2) in welche Wechſelbeziehung er die menſchliche Freiheit zur Gnade bringt.

Die erſtere anlangend, ſo geben vorzüglich die Verſe 13. 16. 18—20. über deren Weſen weiteren Aufſchluß. Es ergibt ſich aus dieſen, daß die Sündenvergebung, obwohl das erſte Moment, doch nicht Alles ſei, das Weſen der rechtfertigenden Gnade nicht erſchöpfe. Innere Befreiung des Menſchen von der Sünde, in der Art, daß dieſe, vom Willen ausgeſtoßen, in ſeiner Geſinnung nicht weiter Zutritt und Anklang findet, allumfaſſende Widmung aller inneren und äußeren Kräfte für den Dienſt Gottes, eine ununterbrochen fortgehende Entfaltung des eingeſenkten geiſtigen Princips in heiligen Werken, gehört mit zu ihrem Begriff. Allerdings wird die Gerechtigkeit durch Gnade geſchenkt, ſo aber, daß ſie nicht als eine bloß „bedeckende" gefaßt werden darf, ſondern, zugleich vom Subject lebendigſt angeeignet, den Menſchen zur lauterſten Heiligung führt. Eben darum beſteht auch die Sündenvergebung nicht in einer bloßen Zudeckung der noch vorhandenen Sünde in der Weiſe, daß dieſe, obwohl noch gegenwärtig, nur nicht mehr angerechnet würde. Die Gnade wirkt vielmehr Entſündigung im eigentlichen Sinne, indem die Sünde als das Herrſchende in der Taufe untergeht, dagegen aber die *δικαιοσύνη* ihre Stelle einnimmt (V. 19.), um den Entſündigten, von Innen und Außen umfaßt, in das fruchtbarſte Auswirken des neuen Lebensgrundes fortzuziehen. Stellen, wie V. 6. 11. 18. 22., namentlich 19., ſprechen mehr als laut und verſtändlich die Anſicht des Apoſtels hierüber aus. Nach V. 6. 11. findet die Sünde in den wahrhaft Gerechtfertigten keinen Anknüpfungspunkt mehr für ihre Eingebungen vor; und was ſich nach V. 19. 22. fürderhin in ihm regt, iſt lautere Thätigkeit, um das Leben zu einem beſtändigen Gottesdienſt zu weihen. Weiteres darüber zu VIII, 10.

Noch nachdrücklicher haben die Väter bei der Erklärung dieſes Abſchnittes auf die Rolle hingewieſen, welche der Freiheit des

Willens in dem Rechtfertigungswerke zugetheilt wird. Alle Aufforderungen zur ſittlichen Heiligung V. 16. 19. 20. gehen von der Vorſtellung aus, daß auch der gefallene Menſch in dem Beſitz der Wahlfreiheit als geiſtiger Potenz geblieben ſei, und daß dieſe an dem „Sündendienſte" ihrerſeits ſich betheiligt habe. Das ὥςπερ — ὅτω νῦν V. 19. hätte, wie überhaupt die ganze Inſinuation, ohne dieſe Vorausſetzung weder Bündigkeit, noch Sinn. Daher macht Origenes dazu die Reflexion: Sed et illud aspice, quod ubique per haec arbitrii libertatem designat et ostendit, unumquemque habere in sua potestate, ut, quae ante iniquitati ad iniquitatem servitia dependebat, haec converso in melius proposito (προαίρεσις) justitiae sanctificationique dependat; quod utique fieri non posset, si aut natura, ut quibusdam videtur, repugnaret, aut astrorum cursus obsisteret. Es ſteht aber dieſe Vorſtellung des Apoſtels auch ſonſt nicht vereinzelt. Wir erinnern uns noch, wie er I, 21 ff. die Erſcheinung des Heidenthums mit allen ſeinen religiöſen und ſittlichen Verirrungen aus einer freien Willensthat des Menſchen hervorgehen läßt; und wie er weiterhin nicht allein den zunehmenden Verfall als vergeltende Strafe darſtellt, ſondern auch auf der tiefſten Stufe der Verſunkenheit das Bewußtſein der Freiheit und das ſittliche Gefühl dafür Zeugniß ablegen läßt. I, 32. II, 1 ff. Wenn er ferner V, 20. lehrt und weiter unten nachweist, durch das (äuſſere) Geſetz ſei die (primitive) Sünde vermehrt worden, ſo würde ſich dieſe Vorſtellung abermals nicht begreifen laſſen, wenn die Wahlfreiheit in dem gefallenen Menſchen nicht geblieben wäre; und man müßte vollends aufgeben, die Schlüſſe, welche der Apoſtel von da aus auf den Anfang und die Durchbildung des chriſtlichen Lebens zieht, nur einigermaßen noch verſtehen zu wollen, wollte man jenes Suppoſitum hinwegnehmen, oder ihm einen anderen Sinn unterlegen. — Hat aber die Sünde das liberum arbitrium im Gefallenen nicht vernichtet, ſo hat es eben ſo wenig, oder noch weniger der Hinzutritt der Gnade erdrückt. Auch unter dem mächtigſten Einfluſſe von dieſer behauptet ſich die Freiheit fort. Nur das Ziel ihrer Bewegung iſt ein anderes geworden; nur ihr Zuſtand (conditio) hat ſich geändert, ſeit ſie durch die Gnade ſich ſelbſt wieder geſchenkt und zurückgegeben iſt. Sie hat ſich aus

der Potenzialität zum activen Vermögen erhoben, das Gute zu erwählen und zu vollziehen; — ſie ſelbſt aber iſt in ihrem Weſen nicht anders geworden. So allein erklärt ſich auf der einen Seite der Gedanke der Möglichkeit, der abgeſagten Knechtſchaft wieder zu verfallen, V. 6. 12.; und auf der anderen die Anmahnung, ſich Gott, oder, was daſſelbe iſt, der *δικαιοσύνη* ungetheilt zu mancipiren. V. 13. 19. Origenes zu V. 16.: Constat ex his verbis, ... quia sponte nostra ipsi nos exhibemus, nullo cogente, vel peccato servire, vel justitiae per obedientiam nostram. Und Chryſoſtomus findet in V. 17. beide, Gnade und Freiheit, vereinbart: *ἡ μὲν γὰρ „ὑπακοὴ ἡ ἐκ καρδίας“ τὸ αὐτεξούσιον δηλοῖ, τὸ δὲ „παραδοθῆναι“ τὴν τοῦ Θεοῦ βοήθειαν αἰνίττεται.* — Endlich iſt auch die Bezeichnung „*καρπός*“ nicht ohne alle Bedeutung in dieſer Hinſicht. Es wird damit alles dasjenige zuſammengefaßt, was der Menſch auswirkt, das Product ſeiner ſittlichen Kräfte, ſei es nun unter dem beſtimmenden Einfluſſe der Sünde, oder dem der Gerechtigkeit. Das Moment der Freiheit und Freithätigkeit tritt in dieſem Begriffe ganz vorzüglich hervor. Indem erſtlich bei der *δουλεία* in beiden Fällen der freie Wille mitbetheiliget erſcheint, ſo inhärirt dieſe Eigenſchaft allen Hervorbringungen, und conſtituirt dieſe zum ſittlichen Verdienſt oder Mißverdienſt. In dem Correlat *ὀψώνια* iſt dieſes bezüglich des letzteren klar ausgedrückt; wenn aber dem *καρπὸς εἰς ἁγιασμόν* gegenüberſteht *χάρισμα*, ſo iſt damit die Concurrenz der menſchlichen Thätigkeit zu den guten Werken, mithin auch die Verdienſtlichkeit daran, nicht beſeitiget; ſondern es wird nur, wie das ganze ſittliche Wirken des Chriſten, all ſein Verdienen, im Grunde auf die Gnade Gottes ſich ſtützt, der ihm das Wollen und Vollbringen gewährt, darum das Moment der Gnade auch an der endlichen Vergeltung deſſelben vorangeſtellt.

Capitel VII.

Fortſetzung. Übergang aus der Knechtſchaft unter dem Geſetze in die Freiheit unter der Gnade.

V. 1—6.

Nun folgt eine umfaſſendere Erläuterung zu dem inhaltſchweren Satze VI, 14.: „Die Gläubigen ſtehen nicht unter dem Geſetz". Was V. 15—23. ſo eben erörtert worden iſt, galt zuvörderſt der Abwehr des möglichen Mißverſtändniſſes, als werde damit eine Freiheit zu ſündigen eingeräumt, während das Chriſtenthum nach Allem, was es vorausſetzt, was es lehrt, was es bietet, durch und durch ſittlicher Natur iſt. Iſt nun jener Lehrſatz nicht ſo gemeint, als werden die Chriſten von der Sünde darum und in ſo ferne nicht überherrſcht, weil dem Geſetze für ſie ſeine verdammende Kraft ſchlechthin genommen, oder weil wohl gar das ſittliche Wirken durch die Gnade entbehrlich geworden ſei: ſo fragte ſich noch immer, in welchem Sinne ihm Wahrheit zukomme? Der erläuternde Aufſchluß geht nun dahin: Der Gläubige ſteht nicht unter Geſetz in dem Sinne, als nicht mehr der bloße äußere Buchſtabe, fordernd und gebietend, einem ſündhaften, und dabei ohnmächtigen Willen gegenüber ſteht, ſondern nun der belebende Geiſt der Gnade das neugeſchaffene Herz zu allem Guten kräftigſt befruchtet. Wo das Geſetz des Geiſtes das Innere lebenskräftig durchdrungen hat und erfüllt, da fällt mit dem „alten" Weſen auch der „alte" Buchſtabendienſt hinweg. Nun iſt dieſe Erneuerung Wirkung der Taufe auf Chriſti Tod: mithin hat da, wo die Gnade eingetreten, die Herrſchaft der Sünde und die des äußeren Geſetzes zumal geendet.

Aber auch dieſe Darſtellung wäre noch einer Auffaſſung fähig, welche dem wahren Sinne des Apoſtels nicht bloß fremd, ſondern geradezu entgegen wäre. Man konnte folgern: Paulus ſetzt Befreiung von der Herrſchaft der Sünde gleichzeitig mit der vom Geſetze; er muß ſonach Sünde und Geſetz ſich in einem inneren

Cauſalverhältniß, wie Folge und Grund zu einander denken. Dieſen irrigen, in Form eines ſelbſtgemachten Einwurfes eingeführten Schluß benützt er nun, die fragliche Beziehung des Menſchen zum (äußeren) Sittengeſetze vollſtändig zu beleuchten. Er nimmt davon Anlaß, auf den religiös-ſittlichen Zuſtand des Menſchen, wie er vor und außer der Gnade in Chriſto iſt, zurückzugehen, und aus deſſen eigenem Bewußtſeyn heraus das Verhältniß zu ſchildern, in welchem er ſich zum äußeren Geſetze, und dieſes hinwiederum zu ſich vorfindet. So verinnert er den Menſchen über ſich ſelbſt. Es treten die gegenſätzlichen Zuſtände, wie ſie unter dem alten Geſetze, und wie ſie unter der Gnade ſich geſtalten; überhaupt die Gegenſätze von (der gefallenen) Natur und Gnade, umgeben und bezeugt von Thatſachen des Bewußtſeyns und der Erfahrung zur lebendigen Anſchauung in die Mitte vor. Hier führt er uns auf jenen Punkt vor, wo das Geheimniß der eigenen und der religiös-ſittlichen Geſchichte der Menſchheit überhaupt ſich aufthut, um, nachdem er uns über uns orientirt hat, im Folgenden das Chriſtenthum in ſeiner ſittlichen Glorie zu zeigen. V. 7—25.

V. 1—6. ſchließt dem Ausdruck nach an VI, 14. an. In der Sache ſelbſt iſt kein Abſprung, keine Unterbrechung der Gedankenreihen; wie denn ſchon der Anfang: ἢ ἀγνοεῖτε, auf eine innere Verbindung des eben Geſagten mit dem ſofort zu Sagenden hindeutet. Der Zuſammenhang und die überſichtliche Darſtellung iſt aber dieſe:

V. 14. hatte Paulus die Aſſertion: „Die Sünde werde die Getauften nicht überherrſchen", mit der andern geſtützt: „denn ſie ſtünden nicht unter Geſetz, ſondern unter Gnade". Da hienach in letzterem Satz der Beweis- und Beweggrund für die erſtere Behauptung enthalten iſt, ſo lag ihm zuvörderſt ob, zu beweiſen, daß und in welchem Sinne der Chriſt nicht unter Geſetz ſtehe, d. h. aus jenem Kreiſe von Wechſelbeziehungen herausgetreten ſei, womit er früher, vor dem Eintritte in die Gnade, umfangen geweſen. Die Antwort auf dieſe Frage liegt zwar zum Theil ſchon in dem Geſagten, aber nur implicite; die eigentliche Löſung aber gibt das Folgende, wo geſagt wird: „Die Um- und Neugeſtaltung dieſer Verhältniſſe ſei erfolgt durch das Mitabſterben mit Chriſtus in der Taufe". VII, 4. 6.

Die erläuternde Entwickelung dieſer Idee iſt folgende: Alle Herrlichkeit des Geſetzes über den Menſchen währt überhaupt nicht länger als bis zu deſſen Lebensende; wie denn z. B. das Geſetz in Anſehung der Ehe die Gatten nur obligirt und unlösbar an einander knüpft, bis der Tod das Band zerreißt, worauf dem überlebenden Theile die Freiheit, und damit die Befugniß zu weiterer Wiederverehelichung zurückfällt. Nicht anders ſteht es mit dem Menſchen und dem Geſetz. Er lebte mit dieſem in eine Art von Ehe zuſammengegeben; er war von dem Geſetze dominirt, und eine Loswerdung alſo nicht anders möglich, als durch Vermittelung des Todes. Dieſe hat nun auch hier Statt gegriffen. Durch die Taufe auf Chriſti Tod hin ſind die Gläubigen mit Chriſtus geſtorben: mithin iſt analog erſtlich die Macht des (äußeren) Geſetzes über dieſe erloſchen; und zweitens iſt dieſen die Befugniß zu weiterer Vermählung, und zwar zu jener zurückgefallen, auf welche es mit und in der Taufe abgeſehen war, nemlich mit Chriſtus. Iſt nun der vorgängige myſtiſche Tod in der Taufe, und in Folge davon die freie Vermählung mit Chriſtus durch den Geiſt eingetreten: ſo iſt mit der Ablegung des „alten Weſens“ auch die alte Beziehung zum alten Buchſtabengeſetze untergegangen, die alte Ehe aufgelöst, und in Folge der neuen, durch den Geiſt geſchloſſenen, alle Herrſchaft des Geſetzes und der Sünde zumal abgeworfen; und die Macht des Geiſtes geſtaltet ſich ein neues gottgefälliges Leben.

V. 1. *Ἤ ἀγνοεῖτε, ἀδελφοὶ, (γινώσκȣσι γὰρ νόμον λαλῶ) ὅτι ὁ νόμος κυριεύει τȣ̃ ἀνθρώπȣ, ἐφ' ὅσον χρόνον ζῇ;* Paulus beginnt nun, — ſo zeigt es ſchon der Eingang des Abſchnitts, — das eben Geſagte noch einfacher und überzeugender aus dem Bewußtſeyn der Leſer ſelbſt darzuthun. Wie er VI, 3. mit der nemlichen Formel die Behauptung: der Geiſt könne ſein früheres Sündenleben nicht fortſetzen, weil er der Sünde entſagt hat, aus dem Weſen der Taufe verſtändlich gemacht, ſo führt er hier aus der Natur des Geſetzes den Beweis, daß bezüglich der Getauften die Zeit der Geſetzesherrſchaft abgelaufen ſei. Mit ähnlichen Wendungen (*ἢ ȣ̓κ οἴδατε*) leitet er auch ſonſt zum tieferen Sachverſtändniß ein XI, 2., dann I. Cor. 6, 2. 9. 16. 19.; 10, 1. ꝛc. In dieſer Verbindung wird, theils zur Schärfung der Aufmerkſamkeit,

theils auch zur Milderung der Darſtellung, vom Apoſtel gerne die Apoſtrophe ἀδελφοί erneuert. So I, 13. I. Theſſ. 4, 13. Mit Neueren anzunehmen, daß er ſich hiemit ſpeziell an die Judenchriſten als ſeine „Brüder" wende, dazu iſt nach dem Vorgange von I, 13. kein hinreichender Grund vorhanden. Eben ſo wenig liegt ein ſolcher im Folgenden. γινώσκουσι γὰρ τὸν νόμον λαλῶ, — eine Parentheſe, die nicht zum Vorausgehenden gehört, ſondern zur Verdeutlichung des Nachfolgenden dienen ſoll. ὁ νόμος kann hier weder „Geſetz" überhaupt, noch „Ehegeſetz" insbeſondere bedeuten; es iſt, wie ſogleich weiter erhellen wird, das moſaiſche Geſetz im weiteren Umfang, jenes nemlich, welches nach V. 7 ff. von Außen her den Menſchen mit ſeinem Pflichtenkreis bekannt machte. Von ihm hatten aber nicht etwa bloß die Judenchriſten Kenntniß, ſo daß γινώσκουσι γὰρ κ. τ. λ. eine Erläuterung zu ἀδελφοί wäre, ſondern auch und in gleicher Weiſe die Heidenchriſten, indem das Evangelium durchweg auf das A. T. zurückgeführt und aus dieſem begründet wurde. Vgl. XV, 4. Gal. 4, 21. Die Meinung, als ſuche Paulus hiemit die Judenchriſten für ſeine Lehre von der Abrogation des moſaiſchen Geſetzes zu gewinnen (Chryſoſtomus, Eſtius u. A.), iſt unhaltbar. Der zu entwickelnde Grundſatz iſt ganz univerſeller Natur. — κυριεύει τοῦ ἀνθρώπου. So wenig als νόμος für ſich „Ehegeſetz", kann ἄνθρωπος Ehemann, oder gar Eheweib (Bengel, Carpzov) bedeuten. Es heißt „Jemand", oder „Jedermann" (Chryſoſt.). So erhält die Darlegung die beabſichtigte Bündigkeit, wenn feſtſteht, die verbindende Kraft des Geſetzes währe im Allgemeinen nicht länger, als ſo lange Jemand lebt, und falle weg, ſo bald man aus dem Verbande ſcheidet, für den es Geltung hat. Darum kann auch zu ἐφ' ὅσον χρ. ζῇ nicht νόμος als Subject hinzugedacht werden (Orig. Ambroſ. Erasm.), ſondern nur ἄνθρωπος. Die andere Annahme ward hauptſächlich durch die Rückſicht veranlaßt, daß unten das Weib durch den Tod des Mannes in die Freiheit zurücktritt. Da nun νόμος in der Vergleichung die Stelle des Mannes erhält, ſo ſchien die genannte Beziehung durch den Zuſammenhang gefordert. Aber mit Recht hat die Mehrheit der Erklärer (Chryſoſt. Theodor. Theophyl. Öcum. Auguſt. Eſt.) der zweiten den Vorzug gegeben. Der Gegengrund ver-

ſchwindet bei näherer Betrachtung. Dem *ἄνθρωπος* wird in der Folge nicht *νόμος*, ſondern *γυνὴ ὕπανδρος* ſubſtituirt, und in der Auflöſung V. 4. ausdrücklich geſagt: wir ſind durch den Tod in Freiheit und in den Stand geſetzt worden, eine neue Ehe einzugehen. Die weitere Beſtätigung folgt.

V. 2. *Ἡ γὰρ ὕπανδρος γυνὴ τῷ ζῶντι ἀνδρὶ δέδεται νόμῳ· ἐὰν δὲ ἀποθάνῃ ὁ ἀνὴρ, κατήργηται ἀπὸ τȣ̃ νόμȣ τȣ̃ ἀνδρός.* Der vorige Satz enthält den eigentlichen Grundgedanken, aus dem V. 4. die Folgerung abgeleitet wird; dieſer hier aber eine Erläuterung und genauere Beſtimmung. Weil jener nemlich, in ſeiner Allgemeinheit genommen, noch dunkel, und die beabſichtigte Subſumtion nicht motivirt genug erſchien, ſo erläutert er ſich durch ein concretes Beiſpiel, — das Ehegeſetz. Dieſes gewährt ihm den doppelten Vortheil, daß erſtlich hier von ſelbſt in die Augen ſpringt, daß das Geſetz die ihm Unterworfenen nicht weiter als auf Lebensdauer binde und beherrſche; und zweitens gewinnt er dadurch einen Geſichtspunkt, unter welchem das Wechſelverhältniß des Menſchen ſowohl zum (äußeren) Geſetze, als auch zu Chriſtus, durch eine bildliche Beziehung in hohem Grade lichtvoll und verſtändlich wird. Daß aber nicht eigentlich eine Allegorie bezweckt werde, ſondern eine Erläuterung, indiciren ſchon, abgeſehen vom Conterte, hier *γὰρ* und *ὥστε* V. 4. — *ἡ ὕπανδρος γυνή.* So wird von LXX Num. 5, 29. אִשָּׁה תַּחַת אִישָׁהּ überſetzt, und darunter eine Weibsperſon verſtanden, welche einem Manne vermählt, und kraft der Geſetzesbeſtimmung dieſem untergeordnet iſt. Geneſ. 3, 16. — *τῷ ζῶντι ἀνδρί*, daſſelbe, was *ἐφ' ὅσον χρόνον ζῇ ὁ ἀνήρ.* Das folgende *νόμῳ* als Appoſition zu *ἀνδρί* zu ziehen, iſt ganz unſtatthaft. — *Νόμος* kann hier nicht vom Ehegeſetz (Theodor.), noch auch vom moſaiſchen Geſetz im engeren Sinne zu verſtehen ſeyn, ſondern eben von dem ganzen Pentateuch, wie häufigſt bei Paulus. Welche Stellen ihm aber bei der vorliegenden Begründung vorgeſchwebt, brauchen wir nicht erſt zu errathen, da er Eph. 5, 31. bei der Behandlung des nemlichen Gegenſtandes ausdrücklich Gen. 2, 24. hieher bezieht, und der Darſtellung der Wechſelbeziehung zwiſchen Chriſtus und ſeiner Kirche zu Grunde legt. Zu dieſer Annahme ſind wir um ſo mehr

berechtiget, als Jeſus ſelbſt Mtth. 19, 4—6. die hier, in der Schöpfungsgeſchichte des erſten Menſchenpaares, formell proclamirte Eheordnung, für die primitive, göttliche erklärt, und ſie zum Hausgeſetz in ſeiner Kirche wieder erhebt; während er die moſaiſche Conceſſion in Betreff der Eheſcheidung als eine durch die Zeit abgedrungene, vorübergehende Maßregel darſtellt, welche dem Weſen des göttlichen Geſetzes weder präſcribirte, noch präjudicirte, Mtth. 19, 8.; wie denn Paulus ſelbſt I. Cor. 7, 10—11. keine andere als eben dieſe vom Herrn feſtgeſtellte Eheordnung kennt [a]). — Angenommen jedoch, aber nicht zugegeben, er habe die moſaiſche Modification Deut. 24, 1 f. im Gedanken gehabt, ſo wäre auch ſo, vom jüdiſchen Standpunkte aus, nicht viel vergeben. Nur dem Manne gewährte das Geſetz das Recht, mittels Scheidebriefs ſein Weib zu entlaſſen und ledig zu erklären; nicht aber ſtand der gleiche Rechtsvortheil auch zu Gunſten des Weibes. Dieſe blieb, laut der geſetzlichen Beſtimmung (*νόμῳ*), für immer an den Mann gekettet, und die moſaiſche Relaxation ließ ſo wenig als das göttliche Ehegeſetz ihr Mittel oder Möglichkeit in den Händen, ihrer Hörigkeit an ihren Ehemann anders los zu werden, als durch den Tod. Doch Paulus argumentirt, wie bemerkt, für Chriſten, und kann daher an kein anderes Geſetz denken, als das von Chriſtus reſtituirte der Unauflöslichkeit des gottgefügten Bandes, welches jedes *ἀποστάσιον* ausſchließt, es möge von welcher menſchlichen Seite immer kommen. Mtth. 19, 9.; 5, 32. Mrc. 10, 2—12. Luc. 16, 18. — Wenn es aber weiter heißt: *ἐὰν δὲ ἀποθάνῃ ὁ ἀνὴρ, κατήργηται ἀπὸ τοῦ νόμου τοῦ ἀνδρός*, ſo iſt vor Allem die Abſichtlichkeit in dieſer Wendung nicht zu überſehen. Der Apoſtel verräth ein Intereſſe, nicht das Geſetz aufhören zu laſſen

a) Mit Recht haben darum die katholiſchen Dogmatiker von jeher dieſe Stelle, obwohl ſie nicht ex instituto von der Ehe handelt, zum Beweis für die katholiſche Lehre von der Untrennbarkeit des Ehebandes gebraucht. Paulus kennt hier keine andere Möglichkeit, um vom einmal geſchlungenen Bande ledig zu werden, als den Fall des Ablebens des einen Theiles. Wären noch andere Fälle der Löſung und Erledigung denkbar oder gegeben, ſo würde ſeine ganze hierauf gebaute Argumentation in Nichts zerfallen.

(καταργεῖν, vgl. III, 31.), den Menſchen (das Weib) zu binden; ſondern vielmehr den Menſchen aufhören zu laſſen, durch das Geſetz gebunden zu ſeyn. Und bleibt auch die Sache dieſelbe, ſo fordert doch die logiſche Abfolge, wie wir ſehen werden, die Vorſtellung gerade ſo zu faſſen. νόμος τȢ ἀνδρός erklärt Eſtius richtig: Legem viri, intellige legem conjugii, qua sub viri potestate mulier tenebatur, et a qua liberatur per viri mortem. — καταργεῖσθαι (vgl. V. 6.), unſer „müſſig werden", feiern, indem man aufhört, die Wirkungen des Geſetzes zu empfinden, (vgl. Gal. 5, 4. κατηργήθητε ἀπὸ τȢ ΧριϛȢ) wird erklärt V. 3. durch ἐλευθέρα ἐστι, Folge von κατήργηται. Das Ehegeſetz hat verbindende Kraft für die Geehelichten nur auf die Lebensdauer der **beiden** Ehetheile. Stirbt der eine, ſo fällt mit dem Beſtehen der Ehe auch für den überlebenden Theil die geſetzliche Verbindlichkeit weg. Daraus folgt:

V. 3. Ἄρα Ȣν ζῶντος τȢ ἀνδρὸς μοιχαλὶς χρηματίσει, ἐὰν γένηται ἀνδρὶ ἑτέρῳ· ἐὰν δὲ ἀποθάνῃ ὁ ἀνήρ, ἐλευθέρα ἐστιν ἀπὸ τȢ νόμȢ, τȢ μὴ εἶναι αὐτὴν μοιχαλίδα, γενομένην ἀνδρὶ ἑτέρῳ. Ein Folgeſatz aus obigen Prämiſſen, darum aber ſo ausgeführt, weil in der Auflöſung unten wichtige Schlüſſe darauf gebaut werden. χρηματίζειν, Handel treiben, ſich mit etwas beſchäftigen, im Medium erwerben, — bedeutet, weil aus der Beſchäftigung häufig die beſondere Benennung geſchöpft wird, hier, wie Apoſtelgeſch. 11, 26., und bei Profanen, einen Namen führen. γίνεσθαι ἀνδρί, (vgl. Levit. 22, 12.) nicht jegliche, ſondern nur die eheliche Hingebung und Zueignung eines Weibes an einen Mann, wodurch ſie ὕπανδρος wird, ein Begriff, der beſonders V. 4. hervortritt. Der Genitiv τȢ μὴ εἶναι κ. τ. λ. iſt Genitivus effectus, gleichbedeutend mit ὥστε. Der Sinn iſt für ſich klar. Wenn das Ehegeſetz die Gattin dem Manne auf Lebenszeit, aber auch nicht über dieſe hinaus, hörig macht, ſo folgt: daß auf Seiten eines Weibes vom „Brechen" der Ehe nur ſo lange die Rede ſeyn könne, als dieſe wirklich beſteht, d. h. der angetraute Mann am Leben iſt; wo hingegen eine Ehe nicht mehr beſteht, ſo bald der Tod den einen Theil weggenommen, ceſſirt auch alle Verbindlichkeit des Ehegeſetzes. Wo aber keine Pflicht, iſt keine Verletzung einer ſolchen; — mithin iſt die Bezeichnung

Ehe⸗Bruch auf die Handlung eines Weibes nicht anwendbar, welches ihre Ungebundenheit benützt, und zur neuen Vermählung ſchreitet. Nun die Anwendung:

V. 4. *Ὥστε, ἀδελφοί μου, καὶ ὑμεῖς ἐθανατώθητε τῷ νόμῳ διὰ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ, εἰς τὸ γενέσθαι ὑμᾶς ἑτέρῳ, τῷ ἐκ νεκρῶν ἐγερθέντι, ἵνα καρποφορήσωμεν τῷ Θεῷ.* Dieſe Auflöſung hat allen Exegeten Schwierigkeiten gemacht. Man faßte gewöhnlich das Vorangegangene als Allegorie, und das Folgende als das zweite Glied der Vergleichung; und da ſchien es denn, der Apoſtel ſei bewußt oder unbewußt bei der Auflöſung des Bildes von der ordentlichen Gedankenfolge abgekommen. Paulus hatte, ſo urtheilte man, Geſetz und Menſchen paralleliſirt mit Mann und Weib im Ehebunde. Nun läßt er V. 3. das Weib ledig werden durch den Tod des Gatten, mithin muß er auch den Menſchen frei werden laſſen durch Abrogation des Geſetzes. So folgerten insbeſondere Alle, welche annehmen, Paulus rede vorzugsweiſe Judenchriſten an, in der Abſicht, ſie von der Abwürdigung des moſaiſchen Geſetzes zu überzeugen. Daher befremdet es, wenn er fortfährt: *ὥστε ... καὶ ὑμεῖς ἐθανατώθητε τῷ νόμῳ*, und die Wendung nimmt: *wir* ſind es, welche durch *Tod* dem Geſetze gegenüber frei werden, um ꝛc. *Origenes* zwar meint, es ſei gleichviel, ob er den Menſchen oder das Geſetz ſterben laſſe; die Hauptſache ſei das *Freiwerden*, und dieſes erfolge in dieſem, wie in jenem Falle; — während Chryſoſtomus eine Steigerung darin findet: Werde das Weib pflichtledig durch des Gatten Tod, um ſo mehr, wenn ſie ſelbſt ſtirbt. Auch meint dieſer ſonſt noch mit Theodoret, ſchonende Rückſicht auf die Judenchriſten habe dem Apoſtel dieſe Wendung eingegeben. Allein es wird ſich zeigen, daß kein Grund zu ſolcher Beſchränkung des Sinnes gegeben ſei, und daß, genauer erwogen, die Sache ſelbſt dieſe Darſtellung erforderte, keine andere geſtattete. — Betrachten wir zuerſt das Einzelne. Da die Gedankenfolge mit *ὥστε*, nicht mit *οὕτως* fortgeführt wird, ſo iſt alſo keine vergleichende Parallele beabſichtiget; vielmehr legt Paulus das V. 1—3. Geſagte als vollſtändige Prämiſſe zu Grunde, und zieht *unmittelbar* daraus den Schluß auf unſer Verhältniß zum Geſetz und zu Chriſtus. *ὥστε* hat die Bedeutung: „ſo daß demnach“, oder

„dieſes vorausgeſetzt und angenommen, ergibt ſich von ſelbſt, daß" ꝛc. Durch καὶ wird nemlich ὑμεῖς ſowohl unter das generelle ἄνθρωπος V. 1., als auch unter das analoge γυνή V. 2. in der Concluſion ſubſumirt, und zwar darum, weil „wir", die Gläubigen, mit erſterem gemein haben oder hatten die gebundene Stellung unterm Geſetz bis zum Eintritt des Todes; mit dem zweiten aber noch zudem den dadurch vermittelten Übergang zur neuen Vermählung. Beide Beziehungen faßt der Apoſtel in V. 4. zuſammen, beide müſſen daher gleich ſehr berückſichtiget werden. ἐθανατώθητε — Χϱῦ. Dieſe Vorausſetzung iſt nichts Neues, ſondern aus VI, 5—8. bereits bekannt, wo eine myſtiſche Ineinspflanzung der Gläubigen in Chriſtus, und zwar in den am Kreuze ſterbenden, alſo eine Mitkreuzigung, als Bedeutung und Zweck der Taufe behauptet und feſtgeſtellt wird. διὰ τῦ σώματος Χϱῦ. Phyſiſch und blutig hat Chriſtus ſeinen Leib und ſein Leben dahingegeben. In wie ferne er aber „ſein Fleiſch für unſer Fleiſch" geopfert, waren nach dem Begriffe der Stellvertretung wir in ihm mitgerechnet. Ward er leiblich ſtatt unſer getödtet, ſo werden Alle, welche im Taufgeheimniſſe ſich mit ihm im Sterben identificiren, durch ſeinen Leib myſtiſch getödtet. Chriſti leiblich Sterben geht im Sacramente der Taufe in uns ein und über, und wird, eben ſo geheimnißvoll als real, ſo viel als unſer perſönliches zu eigen. τῷ νόμῳ erklärt ſich nun von ſelbſt. „Dem Geſetze todt werden", kann im Zuſammenhang nichts Anderes heißen, als eines oder jenes Lebens ſich entäußern, wie es vordem unter und gegenüber dem alten Geſetze ſich entwickelt, mit welchem der Menſch wie zur Ehe zuſammengegeben war. Um dieſes Lebens willen, das er oben VI, 6. ὁ παλαιὸς ἄνθρωπος ἡμῶν bezeichnet hat, und wovon V. 5. ſogleich ein Näheres, war dem Menſchen das Geſetz entgegengeſtellt, Gal. 3, 19.; 5, 23. I. Tim. 1, 9.; und darum entlediget ſich der Getaufte, in der ſacramentalen Todesgemeinſchaft mit dem Erlöſer, mit dem erſteren zumal auch des letzteren. Dieſen Sinn mit θανατῦσθαι τῷ νόμῳ zu verbinden, fordert ſchon das ſynonyme καταϱγεῖσθαι ἀπὸ τῦ νόμυ V. 6., womit geſagt wird, daß in Folge jener glücklichen Veränderung in der Taufe die Tyrannei des Geſetzes (mit ſeinem „du ſollſt, du ſollſt nicht") für uns darum erloſchen iſt, weil das Princip des Widerſtrebens in uns nun

unwirkſam gemacht worden iſt. — εἰς τὸ γενέσθαι ἑτέρῳ, — nicht Folge*, ſondern Zweckſatz, womit die Schlußfolgerung auf die zweite Hälfte der Prämiſſe V. 3. übergeht. Die Entledigung vom Geſetze durch den Tod iſt nicht letztes Ziel, ſondern nur vermittelnder Übergang zu einer anderen neuen Verbindung, der zu Liebe wir eben den myſtiſchen Tod ein- und hindurchgehen. ἕτερος iſt bloß gebraucht wegen des Gegenſatzes zu νόμος, wird aber ſogleich näher beſtimmt durch τῷ ἐγερθέντι ἐκ νεκρῶν. Über die Congruenz dieſer Beziehung zwiſchen Chriſtus und den Gläubigen, vermittelt durch die Taufe, iſt ſchon oben VI, 4. 5. 8. geſprochen worden. Was aber dort nur als eine ziemliche Folgerung, wird hier als eine nothwendige Conſequenz aus dem tiefſten Grunde der chriſtlichen Myſterien hingeſtellt. Außer der Ertödtung des „alten Menſchen" liegt es in der Kraft und Beſtimmung dieſes Sacramentes, mit Chriſtus, dem Auferſtandenen, zu unauflösbarer Lebensgemeinſchaft zu verſchmelzen. War es Zweck des Sterbens, um die, ſo unter dem Geſetze ſtanden, freizukaufen, Gal. 3, 15.; 4, 5., ſo können die Erkauften nicht sui juris ſeyn; ſie gehören dem zu, der ſie losgekauft I. Cor. 6, 19. Die Wahl kann darum weder anders fallen, noch aufgeſchoben werden. Denn „iſt Einer für Alle geſtorben, ſo ſind folglich Alle geſtorben; und für Alle iſt er geſtorben, damit die, ſo leben, nicht mehr ſich leben, ſondern Dem, der für ſie geſtorben und auferſtanden iſt". II. Cor. 5, 15. und Gal. 2, 19. „Ich bin durch das Geſetz dem Geſetz geſtorben, damit ich Gott lebe; mit Chriſtus bin ich mitgekreuziget". Und: „Die aber Chriſti ſind, haben das Fleiſch ſammt den Leidenſchaften und Begierlichkeiten gekreuziget". Gal. 5, 24. Verwandt damit iſt der bekannte Ausruf Ignatius d. M. ad Rom. c. 7.: ὁ ἐμὸς ἔρως ἐσταύρωται, worin beide Hälften dieſes Verſes in Eins zuſammengedrängt ſind. — Das Formelle der Einkleidung iſt, wie bereits geſagt, aus V. 3. entlehnt. Kein Bild iſt häufiger, um die geiſtige Wechſelbeziehung zwiſchen Chriſtus und den Gläubigen zu veranſchaulichen, als das von der Ehe; keines kömmt auch der Sache ſo nahe. Jeſus ſelbſt bedient ſich deſſelben Mtth. 9, 15. vgl. Joh. 3, 29 f., der Apoſtel gibt ihm eine vollſtändige Ausführung II. Cor. 11, 2. Eph. 5, 25. vgl. Apoc. 21, 2. Wie überhaupt das Reale in der Erſcheinungswelt ſeine Form

empfängt vom Idealen, und dieſes hinwiederum in jenem ſich ſpiegelt: ſo iſt in der Fleiſches-Einheit in der natürlichen Ehe die Geiſtes-Einheit in der idealen, geiſtigen Ehe zur Anſchauung vermittelt, welche im Taufſacramente eingegangen wird. So ſpricht ſich Paulus I. Cor. 6, 16. 17. mit formeller Beſtimmtheit hierüber aus. Die tieferen Wurzeln davon liegen in den beiden Grundthatſachen der Incarnation und der Geiſtesausgießung, als worin das Leibliche von dem Göttlichen angezogen, dieſes aber von jenem aufgenommen worden iſt, — die Baſis aller Sacramente, und der Sacramentalität der Ehe insbeſondere. — *ἵνα καρποφορήσωμεν τῷ Θεῷ.* Nach Theodoret eine Fortſetzung des Bildes, indem, wo einer Ehe, auch der Früchte, welche ſie intendirt, gedacht werden müſſe. Wir brauchen kaum zu erinnern, wie der Apoſtel die einzelnen Momente in ihrer cauſalen Abfolge zuſammendrängt. Das unmittelbarſte Ergebniß der Taufe neben der Entäußerung des alten Weſens iſt die Befruchtung mit heiligen Werken. Welches dieſe ſeien, erſehen wir aus VI, 22. und Gal. 5, 22. Ohne Bild erſcheint derſelbe Gedanke Tit. 1, 14.: *ἔδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν, ἵνα λυτρώσηται ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἀνομίας, καὶ καθαρίσῃ ἑαυτῷ λαὸν περιούσιον, ζηλωτὴν καλῶν ἔργων.* Indem er aber, was er ſonſt *καλὰ ἔργα*, hier „unſere Früchte", nennt, erkennt er dieſe eben ſo ſehr als Erzeugniſſe der ſittlichen Freithätigkeit, wie auf der anderen als Hervorbringungen der aus Chriſto uns zufließenden Gnade, darum als wahre Verdienſte an. *τῷ Θεῷ* ſagt er, weil, wie die Bäume ihre Früchte dem Beſitzer, ſo wir das geſammte ſittliche Wirken Gott darbringen (XIV, 8.), welcher uns die Kraft dazu gewährt [a]). „Denn *ſein* Werk ſind wir, geſchaffen in Chriſto Jeſu zu guten Werken, welche Gott vorausbereitet hat, damit wir in ihnen wandeln". Eph. 2, 10. — Erledigung vom Geſetze in *dieſem* Sinne und durch *dieſe* Vermittelung iſt, ſo viel ſtellt ſich jetzt heraus, gewiß nicht gleichbedeutend mit einer bloß äußerlichen Wegnahme oder Verdrängung deſſelben durch Abrogation, und ſo dürfte denn die oben angeführte Auffaſſung des

---

a) Per hoc enim, quod sumus facti membra Christi, possumus fructum boni operis facere ad honorem Dei. Thom. Aq. in h. l.

Chryſoſtomus und Origenes kaum befriedigend zu nennen ſeyn. — Was endlich den Wechſel der Perſonen anlangt, — ἐθανατώθητε — καρποφορήσωμεν, ſo mag allerdings eine gewiſſe Abſichtlichkeit rückſichtlich des Folgenden, vielleicht aber auch der Inhalt ſelbſt zu Grunde liegen, in ſo ferne ſich hier Gelegenheit darbot, von der Apoſtrophe zur communicativen Darſtellungsweiſe wieder einzulenken.

Eine neue gegenſätzliche Darſtellung zwiſchen unſerm Ehedem und Jetzt dient zur Verſtändigung über das Letzte: ἵνα καρποφορήσωμεν κτε.

V. 5. Ὅτε γὰρ ἦμεν ἐν τῇ σαρκὶ, τὰ παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν τὰ διὰ τȣ̃ νόμȣ ἐνηργεῖτο ἐν τοῖς μέλεσιν ἡμῶν, εἰς τὸ καρποφορῆσαι τῷ θανάτῳ. Νυνὶ δὲ κ. τ. λ. Die Begründung gilt, wie die Schlußworte verrathen, dem letzten Gedanken von V. 4. ἵνα καρποφορήσωμεν κτε. Die Argumentation iſt ganz dieſelbe, wie VI, 19 ff. Die Forderung, daß das Geſammtleben des Chriſten ein Gott geweihtes ſeyn müſſe, wird geſtützt auf die Thatſache der grundweſentlichen Umwandlung, die in der Taufe eingetreten iſt, und wodurch alle unſere Beſtrebungen nothwendig ein dem früheren entgegengeſetztes Ziel erhalten. — Ὅτε ἦμεν und νυνὶ δὲ verhalten ſich gegenſätzlich; es wird mit ὅτε ἦμεν alſo die Beſchreibung eines ſittlichen Zuſtandes eingeleitet, welcher jetzt vergangen und in der Gegenwart uns fremd geworden iſt. Wir heben dieſes darum nachdrücklichſt hervor, weil dieſe Unterſcheidung für die Auffaſſung von V. 7 ff. unendlich folgenreich wird. Der Apoſtel zeigt ein unverkennbares Intereſſe, die beiderſeitigen Zuſtände, den unter dem Geſetze, und den unter der Gnade, für das chriſtliche Bewußtſeyn und die Anſchauung der Leſer gehörig aus einander zu halten und zu begrenzen. Darum trennt er ſie nicht bloß innerlich nach ihren Principien, ſondern auch zeitlich, indem er den Tod zwiſchen beide in Mitte ſetzt; woraus ſich dann von ſelbſt verſteht, daß, wo der zweite zu ſeiner Entfaltung kömmt, der erſtere ſeinem tiefſten Grunde nach entwurzelt zu denken iſt. So viel vorläufig, Mehreres unten. — ἐν τῇ σαρκί. Der verſchiedene Sprachgebrauch dieſes Wortes wurde, zum Theil wenigſtens, ſchon I, 3. und IV, 1. berührt. σάρξ bedeutet zuerſt und eigentlich das materielle Fleiſch unſeres Leibes,

im Gegenſatz entweder zum Ganzen des Körpers, oder zu einem beſonderen Beſtandtheile, z. B. dem Blut, Joh. 6, 54.; daher ἐν σαρκὶ oft ſ. v. a. im Leibe, d. i. im leiblich irdiſchen Leben. II. Cor. 10, 3. Gal. 2, 20. Phil. 1, 22 f. Ohne Änderung der Grundbedeutung wird es, vorzüglich von Paulus, öfter auch gebraucht zur Bezeichnung von Zuſtänden und Verhältniſſen, welche durch daſſelbe vermittelt werden, und mit ihm beſtehen und aufhören. In dieſem Sinne hat es zu ſeinem reinen Gegenſatz entweder den ἔσω ἄνθρωπος oder νοῦς V. 22 f., d. i. die geiſtige, beſſere Natur, welche im gefallenen Menſchen ſich behauptet; — oder πνεῦμα, dieſes als das höhere Princip und der bewegende Mittelpunkt verſtanden, wodurch alles ſittliche Streben kräftig geordnet und auf Gott bezogen wird; und wogegen σάρξ alſo das beſtrebſame Centrum einer Lebensrichtung iſt, welche die Kreiſe ihrer Thätigkeit um die verwesliche Natur her zieht, und ihre Selbſtbefriedigung in den geſchöpflichen Dingen ſich ſucht und ſchafft [a]). VIII, 5. Beide gehen darum in centrifugaler Richtung aus einander, nach der Formel: ἡ γὰρ σὰρξ ἐπιθυμεῖ κατὰ τοῦ πνεύματος, τὸ δὲ πνεῦμα κατὰ τῆς σαρκός· ταῦτα δὲ ἀντικεῖται ἀλλήλοις. Daß *dieſe* Bedeutung, nicht die erſtere, hier dem Zuſammenhange entſpreche, lehrt das gegenüberſtehende ἐν καινότητι πνεύματος V. 6. und VIII, 8. οἱ ἐν σαρκὶ ὄντες Θεῷ ἀρέσαι οὐ δύνανται· ὑμεῖς δὲ οὐκ ἔστε ἐν σαρκὶ, ἀλλ' ἐν πνεύματι. Es iſt damit natürlich nicht behauptet, daß das Fleiſch an ſich Princip der Sünde ſei; ſondern es *hegt* nur in ſeiner Schwäche und Verderbtheit die durch die Sünde angeregten Begierden; iſt ihnen günſtig und fügſam; weßhalb er den Menſchen in dieſem Zuſtande σαρκικὸς nennt V. 14., und bekennt, daß „in ihm", d. i. in ſeinem „Fleiſche", Gutes nicht

a) Der Ausdruck „Sinnlichkeit", womit σάρξ hin und wieder von Modernen gegeben wurde, iſt mehr als zweideutig, und kann zu ſchweren Mißverſtändniſſen Anlaß geben. Seine Wahl und die damit verknüpfte Bedeutung gehört der Schwäche einer Zeit an, welche moraliſch tief genug geſunken, um die Erbſünde zu leugnen. Da Gott Urheber eben ſo des ſinnlichen Theiles am Menſchen iſt, wie des geiſtigen, ſo könnte er eben ſo wohl zur Anſicht zurückführen, als ob von Gott, dem Schöpfer, die Sünde ausgegangen wäre.

wohne V. 18. Auch anderwärts Gal. 5, 19. unterſcheidet er σάρξ von ἔργα τῆς σαρκός, wie den Grund von ſeinen Hervorbringungen; und es dürfte darum ἐν τῇ σαρκί nicht geradezu mit Chryſoſtomus gleich ἐν ταῖς πονηραῖς πράξεσιν oder σαρκικῷ βίῳ zu ſetzen ſeyn. — Die natürliche Erſcheinung, welche aus dieſer Grundrichtung unmittelbar hervorging, war Entfeſſelung aller Leidenſchaften über das ganze Gebiet der Sinnengenüſſe, das Ende aber Selbſtverderben. τὰ παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν, Thom. affectiones peccatorum, Eſt. commotiones ad peccandum s. desideria peccandi, ſind nach Gal. 5, 24. ſynonym mit ἐπιθυμίαι, aus welchen die Sünden als ſündhafte Handlungen ſich erzeugen, nach Jac. 1, 15. ἕκαστος πειράζεται ὑπὸ τῆς ἰδίας ἐπιθυμίας ἐξελκόμενος καὶ δελεαζόμενος· εἶτα ἡ ἐπιθυμία συλλαβοῦσα τίκτει ἁμαρτίαν· ἡ δὲ ἁμαρτία ἀποτελεσθεῖσα ἀποκύει θάνατον, — welche genetiſche Darſtellung unſere Stelle am beſten commentirt. Zu τὰ διὰ τοῦ νόμου ergänzt Chryſoſtomus, gewiß wider den Sinn des Paulus, φαινόμενα ἢ γνωριζόμενα: nicht bloß zum Bewußtſeyn wurden die Leidenſchaften gebracht, ſondern aufgeregt und befördert durch das Verbot des Geſetzes (vgl. V. 8 ff.). Viel beſſer darum die Vulg. quae per legem erant i. e. occasione legis. ἐνηργεῖτο nimmt Tertullian paſſiv efficiebantur. Dieſe, die Leidenſchaften, erſcheinen aber vielmehr als das Agens, welches ſich die Glieder des Leibes zur Befriedigung der fleiſchlichen Begierden dienſtbar macht VI, 12. 19. Über das Endergebniß dieſer Beſtrebungen (εἰς τὸ καρποφορῆσαι τῷ θανάτῳ) ward ſchon oben VI, 21. 23. geſprochen. Derſelbe Gedanke, Gal. 6, 8. ὁ σπείρων εἰς τὴν σάρκα ἑαυτοῦ, ἐκ τῆς σαρκὸς θερίσει φθοράν, letzteres gleichbedeutend mit θάνατος und Phil. 3, 19. ἀπώλεια. Wir haben hier eine Art von Definition von dem, was oben unter ὁ παλαιὸς ἄνθρωπος ἡμῶν zuſammengefaßt wurde. Ganz in genetiſchem Fortgang werden der Grund und Sitz des Verderbniſſes, die Triebkräfte mit ihren Erzeugniſſen, die bedingenden äußeren Einflüſſe und Mittel der Entwickelung, und deren nothwendige, wenn auch nicht beabſichtigte oder gewollte Endwirkung aufgezählt und dargeſtellt. Die einzelnen Momente kommen von V. 7 — 25. der Reihe nach zur beſonderen Betrachtung.

V. 6. *Νυνὶ δὲ κατηργήθημεν ἀπὸ τοῦ νόμου, ἀποθανόντες ἐν ᾧ κατειχόμεθα, ὥστε δουλεύειν ἡμᾶς ἐν καινότητι πνεύματος, καὶ οὐ παλαιότητι γράμματος.* Abweichend lieſt die Vulg. Nunc autem soluti sumus a lege mortis, in qua detinebamur, mit ihr DEFG und mehrere lateiniſche Väter. Die Griechen dagegen alle mit ACJ und den übrigen alten Verſionen *ἀποθανόντες*. Rufinus beſtreitet die Leſeart *τοῦ θανάτου*, und allerdings ſteht das Recht auf Seite des Text. rec., obwohl der Sache nach der Text der Vulgata an ſich einen vollkommen guten Sinn darbietet. Indem er mit *νυνὶ δὲ* fortfährt, betrachtet er den mit *ὅτε ἦμεν* geſchilderten Zuſtand als einen erloſchenen; wie er denn VIII, 9. ſagt: *ὑμεῖς δὲ οὐκ ἔστε ἐν σαρκὶ, ἀλλ' ἐν πνεύματι.* Der Tod liegt zwiſchen beiden. Was der Sinn von *κατηργήθημεν ἀπὸ τ. ν.* ſei, iſt V. 2. ſchon beſprochen worden; es iſt nach V. 3. der Sache nach daſſelbe, was *ἠλευθερώθημεν*. *ἐν ᾧ* bezieht ſich auf *τοῦ νόμου* zurück, und etwas, wie *αὐτῷ* zu *ἀποθανόντες* zu ergänzen, iſt nicht nöthig. Was durch *κατειχόμεθα* ausgedrückt wird, hat ſeine Erläuterung in Gal. 3, 19 ff.: „Gegeben ward das Geſetz der Übertretungen halber". Es gebot, und verbot; ward aber, weil es nicht beleben, d. i. die Kraft zur Erfüllung nicht ſpenden konnte, eben dadurch verderbenbringend für Alle, nicht durch ſich, ſondern in Folge unſerer Verderbtheit, oder noch genauer, der innewohnenden Sünde. V. 13 f. So waren wir ihm Alle verfallen und verfangen: *ὑπὸ νόμον ἐφρουρούμεθα συγκλεισμένοι εἰς τὴν μέλλουσαν πίστιν.* Vgl. *δέδεται* V. 2. Wir blieben von und dem Geſetz ſo lange gefeſſelt, als etwas von ihm Bindbares an uns vorhanden war. Nun haben wir Alles, was dahin gehört, in dem Tode des Taufbades abgelegt und ausgezogen; „indem wir das Fleiſch ſammt den Leidenſchaften und Begierden gekreuziget" Gal. 5, 24. cf. VI, 6.; ſo iſt alſo nichts mehr von dieſem alten Weſen an uns übrig, womit das Geſetz uns faſſen könnte, und wir ſind alſo jetzt in Folge des Sterbens vom Geſetze ledig geworden. Hieraus ergibt ſich aber weiter von ſelbſt: *ὥστε δουλεύειν — γράμματος,* — daß unſer gegenwärtiges Dienſtverhältniß ein weſentlich verſchiedenes, nicht das des bloßen Buchſtabens mehr iſt, ſondern das der Gnade des Geiſtes. Was er hier *δουλεύειν* nennt, hat er oben VI, 14. durch *εἶναι — ὑπό* ausgedrückt.

Nicht des „Dienſtverhältniſſes" (δουλεία) überhaupt wird der Menſch ledig, ſondern nur die Herren wechſelt er mittels des Umtauſches der Geſinnung in der Taufe. Es ſtehen aber ſich gegenüber πνεῦμα und γράμμα, als auf welche der Gegenſatz zwiſchen A. und N. T. II. Cor. 3, 6. reducirt wird: τὸ γράμμα ἀποκτείνει, τὸ δὲ πνεῦμα ζωοποιεῖ, derſelbe Unterſchied, welcher auch VIII, 2. zwiſchen νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς und νόμος τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου gemacht wird. Das Geſetz gab wohl Verordnungen, hielt in „Schrift" dem Menſchen ſeine Pflichten vor, beließ denſelben aber in ſeiner angebornen Ohnmacht, welche er unten in ſo ergreifenden Zügen ſchildert V. 14—25. Er wählt hier dafür den kurzen Ausdruck παλαιότης, im Gegenſatz zu jener Erneuerung, welche der Geiſt Gottes in den Getauften hervorruft, Tit. 3, 5. Und II. Cor. 5, 17.: εἴ τις ἐν Χριστῷ, καινὴ κτίσις· τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν· ἰδοὺ, γέγονε καινὰ τὰ πάντα. vgl. Gal. 6, 15. Eph. 4, 24. Dieſer Geiſt pflanzt, ſtatt der frühern knechtiſchen Furcht, womit der alte Menſch ſich ſchleppte, Kindesliebe in die entſündigte Bruſt; und von ihm getrieben, trägt der Chriſto Angehörige in lebenskräftigem Aufſchwung göttlicher Liebe Gott ſein Geſammtleben als heiliges Opfer entgegen.

Hiemit iſt die VI, 14. aufgeſtellte Theſis gelöst. Es iſt aus dem, was in der Taufe uns vermittelt wird, nachgewieſen, daß vermöge der dort gepflogenen ſacramentalen Verbindung mit Chriſtus das alte verderbte Weſen abgelegt, und dafür der das Innere um- und neuſchaffende Geiſt Jeſu Chriſti aufgenommen werde; woraus dann weiter folgt, daß auch das alte Dienſtverhältniß aufgelöst, ein neues aber begründet worden iſt, in welchem die Sünde nicht weiter Gewalt über uns hat, nachdem der Geiſt Gottes in uns Wohnung genommen; — nicht alſo etwa in dem Sinne, weil ſie, obwohl noch vorhanden, uns von da an nicht mehr zum Reatus angerechnet würde, ſondern weil ſie überhaupt nicht mehr da, ſondern durch das entgegengeſetzte Princip verdrängt worden iſt. Vgl. unten V. 25., mehr zu VIII, 2—9 ff.

Der zweite Abſchnitt dieſes Capitels beſchreibt die religiöſe Geſchichte des gefallenen Menſchen bis zum Momente der Wiedergeburt, mit einem Tiefblick in's Innere der Seele, wie es eben nur dem möglich iſt, der das ſündhaft adamitiſche Leben als ein

ihm vergangenes, von ihm abgelöſtes, von der Unbeflecktheit des neugebornen Herzens aus überſchaut und begreift. Es ſind Erfahrungen des Inneren, welche, ſeit die alte Zuſtändlichkeit aus der Subjectivität entlaſſen, und dieſer darum äußerer Gegenſtand der Betrachtung geworden iſt, ſich nun vollkommen aufklären. Der Anlaß dazu liegt im nächſten Zuſammenhange. Der Apoſtel hatte V. 5—6. unterſchieden zwiſchen zwei Zuſtänden, von denen der erſtere durch den zweiten verdrängt und aufgehoben worden iſt. Indeß waren dieß mehr Andeutungen, als ausführliche Darſtellungen, wie ſie doch das Intereſſe erheiſchte, Falls uns der Gegenſatz zwiſchen Natur und Gnade, zwiſchen Geſetz und Evangelium vollends einleuchten ſollte. Dieſes bildet nun den Inhalt der folgenden Verſe von V. 7. bis VIII, 1—39. Formell aber knüpft der Apoſtel an die Stellung an, welche er ſo eben dem moſaiſchen Geſetze zur Sünde angewieſen hatte. Er hatte im Verlaufe der Expoſition Befreiung von der Sünde und Befreiung von dem Geſetze zuſammengenommen, und überdieß V. 5. letzterem Förderung der Leidenſchaften zugeſchrieben. So ſchien alſo die Folgerung nahe gelegt, daß er Geſetz und Sünde für Eines, und ſomit erſteres ſelbſt für etwas Böſes anſehe. Dagegen ſich verwahrend, glaubte er am gründlichſten die rechte Auffaſſung des Geſetzes dadurch zu erleichtern, wenn er die Stellung nachwies, welche es in der Geſchichte des Menſchen nach dem Sündenfalle eingenommen. Das Weſentliche davon mußten wir oben III, 20. vorausnehmen. In allgemein gehaltener Sprache ſagt er aber:

Der Menſch wird als Sünder geboren; aber er weiß ſich als ſolchen nicht ſogleich, weil und ſo lange er ſich ſelbſt nicht weiß. Aber mit reifendem Selbſtbewußtſeyn, wo die ſittlichen Forderungen in dieſes herein und ihm gegenübertreten, tritt das Sünde- und Schuldbewußtſeyn zugleich mit ein. So geſchieht es, daß der gefallene Menſch, ſo bald er zu ſich kömmt, ſich erfaßt, ſich nicht anders denn als Sünder in's Bewußtſeyn aufnimmt, da eben die Sünde ihm angeboren, und von ihm, dem Gefallenen, unzertrennlich iſt. Nebſtbei erwacht zumal der Zwieſpalt in ihm. Das Höhere in ihm, „der innere Menſch", verleugnet ſich nicht, findet Wohlgefallen an dem göttlichen Sittengeſetze, und pflichtet ihm freudig bei; — allein die niedere verderbte Natur, „das Fleiſch",

iſt in der Obmacht, tritt dem ſchüchternen Wollen des erſteren gebieteriſch entgegen, und dieſes, ohnmächtig ſich zu behaupten, oder das Begehren des Fleiſches zu überwinden, unterliegt in ſeinen Verſuchen. So entſteht ein peinigender Kampf im Innern, in welchem „der innere Menſch“ das Elend und ſeine Hülfeloſigkeit in vollem Maaße inne wird. So erweckt die Noth in ihm die Sehnſucht nach höherer Vermittelung, und entpreßt ihm den Hülferuf nach einem Erlöſer. Dieſer aber iſt Chriſtus, welcher aufgenommen den bisher ſo ungleichen Kampf zum glorreichen Siege wendet, wie ſofort weiter gezeigt wird.

Was nun das von Außen gegebene Geſetz betrifft, ſo erhellet hieraus von ſelbſt, daß dieſes, welches mit dem innern, in's Herz eingeſchriebenen, daſſelbe iſt, nicht böſe ſei. Denn der innere Menſch ſtimmt ihm bei, und erkennt es dadurch als gut und heilig an, ſelbſt wenn er es übertritt. Allein da es nur die Norm des Handelns in äußerlicher Schrift entgegenhält, und durch Schuld der innewohnenden Sünde das Böſe ſogar vermehrt, indem ſeine Gebote zum Dawiderhandeln reizen: ſo leuchtet ein, daß die Herrſchaft des äußeren Geſetzes mit der Herrſchaft der Sünde Eins ſei, und beide daher mit einander ſtehen und verſchwinden. Denn ſo wie die Sünde weggeſchafft iſt, ſo tritt auch das Geſetz von Außen ohne Widerſtand in den Willen hinein, indem der belebende Geiſt die **Liebe**, welche „des Geſetzes Erfüllung iſt“, in das Herz ausgießt. So ſteht alſo der Menſch dann nicht mehr bloß unter einem äußeren Buchſtaben, ſondern unter der Macht des Geiſtes.

V. 7. *Τί οὖν ἐροῦμεν; ὁ νόμος ἁμαρτία; μὴ γένοιτο· ἀλλὰ τὴν ἁμαρτίαν οὐκ ἔγνων, εἰ μὴ διὰ νόμου· τήν τε ἐπιθυμίαν οὐκ ᾔδειν, εἰ μὴ ὁ νόμος ἔλεγεν· οὐκ ἐπιθυμήσεις.* Unverſtand, oder jüdiſche Sophiſtik der Gegner mochte wohl im Leben ſchon öfter dem Völkerapoſtel dieſe Einwendung entgegengehalten haben; im Übrigen hat Paulus hier dieſe Frage mehr als nahe gelegt. V, 20. hatte er geäußert: das Geſetz ſei nebenher eingetreten, damit die Sünde ſich mehrete; und VI, 22.: *νυνὶ δὲ ἐλευθερωθέντες ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας* ſieht dem VII, 6. *νυνὶ δὲ κατηργήθημεν ἀπὸ τοῦ νόμου* mehr als ähnlich. Daher zur vollſtändigen Selbſterläuterung die Frage: ob er damit in dem Geſetze als ſolchem etwas erkenne, was rationem peccati habe, indem es nemlich durch ſich Sünde

ſtifte (vgl. V. 5.), und ob es ſomit, weil Sündezeugend, ſeiner Natur nach ſündhaft ſei? — Mit Entſchiedenheit und Abſcheu zugleich erklärt der Apoſtel, wie fern ihm eine derartige Vorſtellung liege; und ſteigernd dieſe irrige Unterſtellung durch ihr Gegentheil aufhebend, fährt er fort: *ἀλλὰ τὴν ἁμαρτίαν κ. τ. λ.*: „Im Weſen des Geſetzes liegt nicht nur nichts Sündiges, ſondern (*ἀλλὰ*) was Sünde iſt, kömmt vielmehr durch es an's Licht". Das Geſetz iſt die nothwendige Bedingung zur Erkenntniß der Sünde. III, 20. Ein wichtiger Satz! Schon an ſich nemlich iſt ohne Geſetz die Sünde gar nicht denkbar, wohl aber umgekehrt; denn der Begriff von Sünde ſetzt den der Freiheit, Freiheit aber ein durch Selbſtthätigkeit anzueignendes Gut voraus, welches von uns ſeine Aneignung eben als Geſetz fordert. Daher erſcheint das Geſetz überhaupt als vermittelnd, um den Menſchen zum Bewußtſeyn ſeiner Freiheit und ſittlichen Würde zu bringen [a]). Hat darum der Apoſtel zwar zunächſt den gefallenen Menſchen im Auge; ſo dürfen wir doch einen Schritt weiter, über den Fall zurückgehen. Das Gute, welches dem Menſchen urſprünglich durch Schöpfung und beſondere Gnade verliehen war, an ſich durch Freiheitsgebrauch zu verwirklichen, und zu ſeinem perſönlichſten, frei erworbenen Eigenthum zu erheben, — das war ſeine Aufgabe, das ſein Geſetz. Ohne dieſe war keine bewußte Freithätigkeit, keine Sünde, und darum auch keine Erkenntniß der Sünde möglich. Das vernunftloſe Thier, welches keine ſittliche Aufgabe zu erfüllen hat, dem darum auch kein Geſetz gegeben iſt, kennt darum auch die Sünde nicht. So iſt alſo das Geſetz, indem es eine beſtimmte ſittliche Leiſtung heiſcht, die Bedingung und Vermittlung zum

---

a) Dieſe Betrachtung findet ſich entwickelt bei Methodius (ap. Epiphan. Haer. LXIV. c. 55.): *Τὸ γὰρ μὴ ἔχον διορισμὸν, καϑ' ὃν δεῖ πολιτεύεσϑαι, μηδὲ ἐξουσίαν αὐτοδέσποτον λογισμοῦ, ποίῳ χρῆσϑαι αἱρεῖται πολιτεύματι, ἵνα ἰδίως ἢ τιμηϑῇ, ἢ ψεχϑῇ, ἀνυπεύϑυνον παντὸς δεκτέον ὑπάρχειν τοῦτο ἐγκλήματος, ὅτι μὴ δύναται τούτων ἐπιϑυμῆσαι, ὧν μὴ κεκώλυται· κἂν ἐπιϑυμήσει δὲ, οὐκ αἰτιαϑήσεται· τὸ γὰρ ἐπιϑυμῆσαι οὐχὶ ἐπὶ τῶν παρόντων καὶ ὑποκειμένων ἐν ἐξουσίᾳ πίπτει, ἀλλ' ἐπὶ τῶν παρόντων μὲν, μὴ ὄντων δὲ ἐν ἐξουσίᾳ κ. τ. λ.*

Bewußtſeyn der Freiheit und zur Erkenntniß der Sünde. Dieß ſchon ſeine Stellung im Urſtande des Menſchen. Im gefallenen Zuſtande änderte ſich die Sache im Ganzen nicht; aber in der Form iſt eine Modification eingetreten. Der erſte Menſch kam durch das Geſetz (die ἐντολή des Paradieſes) zum Bewußtſeyn ſeiner Freiheit, und die ſittliche Aufgabe war ſomit Bedingung der Erkenntniß der möglichen Sünde, d. h. daß er Sünder werden könne; im gefallenen dagegen der in ihm wirklich vorhandenen Sünde, d. h. daß er bereits Sünder ſei. Die Propoſition bleibt nemlich dieſelbe, und wird vom Geſetze jetzt nur wiederholt. Der Menſch aber findet nun gleichzeitig ein inneres Widerſtreben dawider in ſich vor, und lernt dadurch die innewohnende Sünde kennen, was er ohne die von Außen ihm geſtellte Aufgabe nicht gekonnt hatte. Indem das Geſetz ihm ſagt: „du ſollſt“, entdeckt er den Widerſpruch in ſich, wird er inne, daß er nicht iſt, wie er ſeyn, und iſt, wie er nicht ſeyn ſoll, d. h. er begreift ſich als Sünder. Die Begriffe: Geſetz, Freiheit, Sünde, bedingen ſich wechſelſeitig. — Kehren wir nun zum Einzelnen zurück. *τὴν ἁμαρτίαν διὰ νόμου.* Da der Artikel fehlt, ſo ſteht *νόμος* hier wohl sensu latiori. Daß er das poſitive Sittengeſetz, wie es das A. T. enthält, nicht aber das Naturgeſetz (Orig.) zunächſt darunter verſteht, fordert ſchon der Zuſammenhang mit V. 6. vgl. V, 20. III, 20. (Chryſ. Thom.). Die „Sünde“ ſelbſt nimmt er hier, wie VI, 12 ff., nicht als einzelne Handlung (*παράπτωμα*), ſondern als die angeborne Sünde, wovon die böſen Werke die vereinzelten Erſcheinungen ſind, wie er ſich ſogleich ſelbſt erläutert: *τήν τε γὰρ ἐπιθυμίαν οὐκ ᾔδειν κ. τ. λ.* *ἐπιθυμία*, zuweilen im guten Sinne Phil. 1, 23., gewöhnlich aber im ſchlimmen, ſündhaftes Begehren nach Verbotenem. Die Sünde tritt nemlich zu allererſt auf in der Geſtalt der Begierde, welche den Keim aller actuellen Sünden bildet. Jac. 1, 15. Und darum beweiſt er den vorigen Satz: *τὴν ἁμαρτίαν οὐκ ἔγνων κ. τ. λ.* durch den zweiten: *τήν τε γὰρ ἐπιθυμίαν κ. τ. λ.* [a]). Die (ſittliche) Natur der

---

a) Thom. Aq. in h. l.: Ideo autem hoc probat per concupiscentiam, quia concupiscentia prava communiter se habet ad omnia peccata. . . . Potest autem intelligi, quod concupiscentia sit

Begierde im beſagten Sinne wird nicht durch ſich, ſondern erſt gegenüber dem Verbote des Geſetzes begriffen. Ihre Unzuläßigkeit tritt in das Bewußtſeyn erſt mit der Kenntniß des Geſetzes, welches ſie verdammt. Nun geht aber erſtlich alle actuelle Sünde aus der Begierde, als dem gemeinſamen Grunde hervor (V. 6.), und die angeſtammte tritt durch ſie zur Manifeſtation: wird mithin die Verdammlichkeit der Begierde nicht eher erkannt, als durch das gegenübertretende Verbot, ſo wird alſo auch weder die angeborne Sünde, die hinter ihr liegt, noch die actuelle, in welcher ſie ſich vollendet, als ſolche erkannt und in's Bewußtſeyn aufgenommen. Bemerkt muß aber werden, daß Paulus nicht ſagt: Er habe Begierde nicht gehabt, ehe das Geſetz erſchien, oder dergl.; ſondern: er habe die Begierde nicht erkannt, wenn nicht ꝛc. Die Begierde iſt vor der Erkenntniß des Geſetzes vorhanden; aber ſich thätig zeigen kann ſie nicht ohne Geſetz, daher auch nicht erkannt werden als das, was ſie iſt, ehe denn das Gebot oder Verbot dem Menſchen gewiſſe Grenzen gezogen. *εἰ μὴ ὁ νόμος ἔλεγεν· ȣ̓κ ἐπιθυμήσεις*. Im Gedanken liegt wohl Exod. 20, 16. Durch die Weglaſſung der im Decalog aufgezählten nächſten Objecte iſt der Begriff verallgemeinert, im Weſentlichen aber nicht verändert [a]). — *νόμος* vom natürlichen oder inneren Sittengeſetz zu verſtehen, geht nicht an, weil die folgende Darſtellung die Apologie des moſaiſchen Geſetzes bezweckt, von

---

generale peccatum, secundum quod sumitur pro concupiscentia rei illicitae, quae est de essentia cujuslibet peccati. ... Et ideo concupiscentia, de qua hic loquitur, est generale malum, non communitate generis vel speciei, sed communitate causalitatis.

a) Hieronymus Ep. ad Algas. Q. VIII. mißbilliget die Beziehung auf Exod. 20, 16. und verſteht non concupisces ſo: Nos autem per concupiscentiam omnes perturbationes animi significatas putamus, quibus moeremus et gaudemus, timemus et concupiscimus. Allein dieſe Auffaſſung geſtattet der Zuſammenhang nicht, wo die *ἐπιθυμία* als Erzeugniß der Sünde und ſelbſt Sünde hingeſtellt wird, und überdieß nicht von bloßen Affecten, wie Trauer und Freude, ſondern vom Verlangen nach geſetzlich Unerlaubtem die Rede iſt. Chryſoſt., Öcum., Juſtin. haben dieſe Anſicht daher mit Grund abgelehnt.

dem V. 6. ſo eben die Rede geweſen; weil er unten V. 16. 22. dieſes von erſterem beſtimmt unterſcheidet; und weil endlich von jenem Geſetze ſofort geſprochen wird, welches V. 5. zur Entwickelung der Leidenſchaften den unſchuldigen Anlaß gegeben.

V. 8. Ἀφορμὴν δὲ λαβοῦσα ἡ ἁμαρτία διὰ τῆς ἐντολῆς κατειργάσατο ἐν ἐμοὶ πᾶσαν ἐπιθυμίαν. χωρὶς γὰρ νόμου ἁμαρτία νεκρά. Weitere Entwickelung des vorigen Satzes. Das Geſetz, ward behauptet, weit entfernt, im inneren Cauſalverhältniß zur Sünde zu ſtehen, bringt vielmehr die vorhandene Sünde zur Erkenntniß des damit behafteten Menſchen; iſt ihr mithin entgegen, mithin heilig. Fragt man aber, wie es denn doch mit der Herrſchaft der Sünde zuſammenhange, und dieſe gemehrt und gefördert habe, ſo dient zum Aufſchluß: Die Sünde iſt, ſo lehrt Paulus, ſchon vor der Erſcheinung und Erkenntniß des Geſetzes im Menſchen da, aber noch latent, weil ſie erſt an ihrem Gegenſatz ſich affirmiren und zeigen kann. Sollte ſie nun aus dem Menſchen fortgeſchafft werden, ſo war es das Erſte, ſie dieſem zur Erkenntniß zu bringen. Dieß geſchah durch das Geſetz (III, 20.) Allein ſtatt ſie nun ſofort aus dem Menſchen zu verdrängen, kam es zum Gegentheil. — Ἀφορμή, Anregung, Impuls zu etwas II. Cor. 5, 12. Gal. 5, 13., gibt die Vulgata occasione accepta, was den Gedanken nur zur Hälfte ausdrückt. Das Geſetz bot der Sünde nicht bloß Gelegenheit, ſondern ſogar einen gewiſſen Reiz, ſich zu entwickeln. ἐντολή scil. τ. νόμου, jede beſondere poſitive oder negative Verordnung des Geſetzes, wodurch Etwas zu leiſten auferlegt, oder unterſagt wird. Gerade hierin, im Gebot oder Verbot, lag das Anregende für die Sünde. Sie ſtachelte nun den Menſchen, das zu begehren und zu erſtreben, was und weil es durch das Geſetz ihm vorenthalten war; und erzeugte auf dieſe Weiſe, angeregt durch das Gebot, eben ſo viele Gegenbeſtrebungen der concupiscenten Natur, als das Geſetz gebot oder verbot, d. h. Begierde jeglicher Art, und die Reihe der actuellen Übertretungen. So iſt es gekommen, daß der Eintritt des moſaiſchen Geſetzes V, 20. (vgl. S. 266 f.) die vorhandene Sünde in ihrer Selbſtentwickelung förderte, und nach Umfang und Zahl in's Endloſe mehrete. χωρὶς γὰρ νόμου ἁμαρτία νεκρά, ein Axiom zur Stütze des Vorigen, ähnlich denen IV, 15. V, 13. Eben um der Allge-

meinheit willen ſind auch alle Artikel weggeblieben. *νεκρός*, todt, leblos, was keiner Selbſtäußerung fähig oder mächtig iſt, VIII, 10. Jac. 2, 17.: *ἡ πίστις, ἐὰν μὴ ἔργα ἔχῃ, νεκρά ἐστι καθ' ἑαυτήν*, vgl. noch V. 26. Das Geſetz iſt, wie ſchon bemerkt, die ſchlechthinige Bedingung wie ſelbſt für die Möglichkeit, ſo für alle Wirkſamkeit der Sünde als ſolcher [a]). Setzt aber die Sünde, um in ihrer eigenthümlichen Wirkſamkeit aufzutreten, das Daſeyn eines erkannten Geſetzes voraus, ſo iſt ſie ohne dieſes wirkungslos, todt. Iſt ſie aber todt in Abweſenheit eines Geſetzes, und thätig unter demſelben, ſo folgt, was zu beweiſen war, daß ſie ihre ſündezeugende Thätigkeit mittels des Geſetzes ſich gewonnen und genommen habe. — *νεκρός* von einer relativen Unklarheit der Erkenntniß der Sünde vor Moſes [Chryſoſt. [b])], oder einer minderen Wirkſamkeit als unter dem Geſetze zu verſtehen (Thom. Öcum.), oder von beiden zugleich, iſt, wenn auch an ſich richtig, doch hier der Argumentation völlig fremd. — Theodoret und Auguſtin haben zu mortuum ſupplirt est, ſtatt erat (Vulg.), und dadurch dem Ausſpruch die beabſichtigte Gemeingiltigkeit geſichert.

V. 9. *Ἐγὼ δὲ ἔζων χωρὶς νόμȣ ποτέ· ἐλθȣ́σης δὲ τῆς ἐντολῆς, ἡ ἁμαρτία ἀνέζησεν.* Das *δὲ* iſt weder adverſativ, noch explicativ, ſondern bezüglich des Vorangegangenen ſubſumtiv. Der einfacheren Auffaſſung halber trägt Paulus von hier an die Zuſtände des ſittlich-religiöſen Bewußtſeyns in genauer Abfolge auf ſich über, und zeichnet, mit Weglaſſung des bloß Individuellen, ein Bild, in dem Jeder ſein Selbſt wieder erkennt. — *ἐγὼ δὲ ἔζων — ποτέ.* Was er hier ſchildert, iſt eine abgelaufene Lebensperiode: *ἔζων — ποτέ*, in welcher er ohne ein Geſetz

---

a) Theodoret z. d. St.: *Νόμȣ γὰρ ȣ̓κ ὄντος, τȣ̃ τὸ πρακτέον ὑποδεικνῦντος, καὶ τὸ ȣ̓ πρακτέον ἀπαγορεύοντος, ȣ̓κ ἔχει χώραν ἡ ἁμαρτία.* — August. contr. duas Pelag. Epp. I. 9.: Sine lege peccatum mortuum est“, hoc significat: peccatum sine lege, tamquam non sit latet, non apparet, penitus ignoratur, tamquam nescio, in quibus tenebris sit sepultum.

b) Chryſoſt. z. d. St.: *νεκρά, τȣτέστιν ȣ̓χ ȣ̃τω γνώριμος. ᾔδεσαν μὲν γὰρ καὶ οἱ πρὸ τȣ̃ νόμȣ, ὅτι ἡμάρτανον· ἀκριβέστερον δὲ ἔμαθον μετὰ τὴν τȣ̃ νόμȣ δόσιν.*

lebte, d. i. das erſte Stadium, in welchem für ſein Bewußtſeyn ein Geſetz (der Artikel fehlt) nicht exiſtirte. Er unterſcheidet alſo in ſeinem, d. i. in eines Jeden Leben, eine Periode, wo ein Geſetz in ſeiner Erkenntniß nicht da, und ſomit für ihn ſo viel als nicht vorhanden iſt. Er meint damit den Zuſtand des noch unentwickelten vernünftigen Selbſtbewußtſeyns, in welchem wegen Abweſenheit eines ſubjectiv erkannten Geſetzes, nach dem vorhin Geſagten eine eigenthümliche Wirkſamkeit der Sünde als ſolcher, d. h. eine formale Selbſtäußerung derſelben nicht Statt hat [a]). Er bezeichnet ihn als einen beziehungsweiſe vergangenen, ποτέ (vgl. die Präſentia V. 14 ff.), welcher durch das Eintreten der ἐντολή ſein Ende erreicht. ἐλθούσης δὲ τῆς ἐντολῆς, — das zweite Stadium, die Periode des vernünftig-ſittlichen Selbſtbewußtſeyns, wo der Menſch durch das Geſetz mit ſeiner ſittlichen Aufgabe bekannt gemacht wird, mit der Aufforderung, ſeiner Beſtimmung (ἐντολή) nachzuleben. Der Wechſel zwiſchen νόμος und ἐντολή iſt nicht ohne Bedeutung. Nicht das abstracte Geſetz ruft den Widerſtand der Sünde hervor, ſondern die von ihm ausgehende, auf die

a) Hieronym. Ep. ad Algasiam Q. VIII.: Hanc legem nescit pueritia, ignorat infantia, et peccans absque mandato, non tenetur lege peccati. Maledicit patri et matri, et parentes verberat; sed quia nondum accepit legem sapientiae, mortuum est peccatum in eo. Cum autem mandatum venit, hoc est, tempus intelligentiae appetentis bona et vitantis mala, tunc incipit peccatum reviviscere, et ille mori reusque esse peccati. Atque ita fit, ut tempus intelligentiae, quo Dei mandata cognoscimus, ut perveniamus ad vitam, operetur in nobis mortem. ... Itaque ita factum est, ut quod mihi pro bono datum est, meo vitio mutetur in malum, et ut hyperbolice dicam, novoque verbo utar ad explicandum sensum meum: peccatum, quod, priusquam haberem intelligentiam, absque peccato erat, per praevaricationem mandati, incipiat mihi esse peccantius peccatum. — Augustin. contr. duas Epp. Pelag. I. c. 9. Per illud: „aliquando vivebam sine lege", aetatem suam primam ab infantia ante rationales annos voluit intelligi. Per id vero, quod adjungit: „adveniente mandato peccatum revixit, ego autem mortuus sum", jam se praecepti capacem, sed non efficacem, et ideo praevaricatorem legis ostendit.

Handlungsweiſe in concreto ſich beziehende practiſche Vorſchrift. So wie dieſe gebietend in's Leben eingreift, ἡ ἁμαρτία ἀνέζησεν, iſt ihr gegenüber die Sünde in's Leben erwacht. Durch den Artikel ἡ iſt die Sünde als eine gewiſſe fixirt; eben dieß liegt im Compoſitum ἀνέζησεν. Luc. 15, 24. Apoc. 20, 5. vgl. Röm. 14, 9. hat ἀναζάω den Begriff des Wiederauflebens aus dem Zuſtande des Todtſeyns (νεκρός V. 8.). Mit vollſtem Rechte hat daher Auguſtin ἡ ἁμαρτία von der Sünde Adam's verſtanden, welche wir (V, 12.) vermöge der Natureinheit mit und in Adam begangen haben, die vermöge der natürlichen Geburt in uns eingeht, aber latent bleibt, bis ſie bei dem Herantreten des Gebotes an uns, von dieſem Anlaß nimmt, nun ihrerſeits durch Eingreifen in unſern Willen ſich practiſch zu behaupten, indem ſie dieſen, dem Gebote zuwider, für ſich in Anſpruch nimmt [a]). So geſchieht es, daß die im Paradieſe begangene, uranfänglich in einem Jeden ſchlummernde Sünde, in jedem Individuum abermals auflebt, um ſich ihm ſofort auch durch freie Willensthat zur ſeinigen zu machen. Die unmittelbare Folge aber:

V. 10. Ἐγὼ δὲ ἀπέθανον· καὶ εὑρέθη μοι ἡ ἐντολή, ἡ εἰς ζωήν, αὕτη εἰς θάνατον. Der Sinn von ἀποθνήσκειν beſtimmt ſich von ſelbſt aus VI, 23.: die unzertrennliche Wirkung der Sünde iſt der Tod, deſſen Jeder ſchuldig wird, welcher das Geſetz übertritt: ἡ ἁμαρτία ἀποτελεσθεῖσα ἀποκύει θάνατον. Jac. 1, 15. So wie es daher der Sünde gelungen iſt, den Willen des Menſchen mit ſich zu befruchten, und ihre Forderung in's Werk zu ſetzen, fällt dieſer damit als Übertreter dem Looſe der Verdammniß anheim. So nimmt alſo die (angeborne) Sünde

a) Augustin. l. c.: Quid est illud „revixit", nisi eminuit, apparuit? Nec tamen ait: „vixit", sed „revixit". Vixerat enim aliquando in paradiso, quando contra datum praeceptum satis apparebat admissum; cum autem a nascentibus trahitur, tamquam mortuum sit, latet, donec repugnans justitiae, malum ejus prohibitione legis sentiatur, cum aliud aliter jubetur atque approbatur, aliud delectat et dominatur; tunc peccatum quodammodo in notitia hominis reviviscit, quod in notitia primi facti hominis aliquando vixerat.

vom Gebot Anlaß, den Menſchen in (actuelle) Schuld und in Tod zu ſtürzen.

Die hier V. 9—10. gegebene Erklärung iſt die des Origenes, Hieronymus, Auguſtinus. Dagegen verſteht Chryſoſtomus: ἐγὼ ἔζων κ. τ. λ. ſo, als ſchildere Paulus in ſeiner Perſon ein gewiſſes Zeitalter des Menſchengeſchlechtes, das vor Moſes nemlich, wo die Menſchen ohne ein äußeres, poſitives Geſetz lebten, wo darum auch erſtlich die Sünde von ihnen weniger klar erkannt, dann auch deren verführende und verderbliche Gewalt nicht in der Intenſität wirkſam war, wie unter dem Geſetze. So interpretiren auch Öcumenius, Ambroſius, Juſtiniani, ähnlich auch Thomas. Allein ſo viel Wahres an dieſer Darſtellung iſt, ſo wenig läßt ſie ſich exegetiſch rechtfertigen. Unſtatthaft iſt vor Allem, in der vorliegenden Selbſtbeſchauung des Apoſtels die Zeitalter, welche die Menſchheit durchlaufen, ſich abgeſtuft zu denken. Aber angenommen auch, ſo war damals, vor Moſes, die Sünde als ſolche weder unwirkſam, oder weniger extenſiv, als nachher; noch ſtand die Menſchheit auf einer ſolchen Stufe ſittlicher Abgeſtumpftheit, daß man ſchlechthin ſagen könnte, ſie habe χωρὶς νόμȣ gelebt. Die Worte des Apoſtels aber ihrer natürlichen Bedeutung zu berauben, und von einem bloßen Mehr oder Minder der Erkenntniß oder der Wirkſamkeit der Sünde zu verſtehen, geht erſtlich ſprachlich nicht an, und zweitens fällt damit die ganze Grundanſchauung von dem Weſen und Wirken der Erbſünde, und eben damit auch die eigentliche Spitze ſeiner inhaltsſchweren Expoſition über die Natur der Erlöſungsgnade weg. Wir werden ſpäter nochmals darauf zurückkommen. — Methodius [a]) und Theodoret gehen mit ἐγὼ δὲ bis auf Adam zurück, in welchem dereinſt die Menſchheit vor dem Gebote im Paradieſe „ohne Geſetz" gelebt habe, und verſtehen unter ἡ ἁμαρτία den Teufel, welcher zur Übertretung verführte. Wie unſtatthaft aber dieſe Deutung ſei, braucht nicht erſt erwieſen zu werden. — Eſtius nimmt ἐγὼ — ἔζων emphatiſch: Vivebam, i. e. videbar vivere vita justitiae,

---

a) Apud Epiphan. Haer. LXIV. c. 55. — Die Origeniſten leiteten aus dieſer Stelle ab, daß die Seelen vor ihrer Einſchließung in die Körper präexiſtirt hätten. Ibid. c. 49.

latente scil. peccato. Aber ἔζων iſt weder gleichbedeutend mit vivere videbar (es müßte ſonſt im parallelen Gliede auch interpretirt werden: revixit i. e. reviviscere videbatur), noch hat es für ſich je den Sinn: vita vivere justitiae, d. i. „gerecht leben". Dann rechtfertiget auch der Zuſammenhang eine ſolche Betonung nicht. Denn Paulus ſagt wohl im Allgemeinen: „Ohne Geſetz ſei Sünde todt", oder, wie Auguſtin ſich ausdrückt, latent, d. h. ſie vermag, ſo lange kein gegenüberſtehendes Gebot ihr Gelegenheit und Anlaß bietet, den Menſchen zur actuellen Übertretung zu verführen, auch nicht, dieſen in Schuld und Strafe zu ſtürzen; — und in ſo ferne war der Menſch in Abweſenheit eines Geſetzes „lebend". Daß er aber darum gerecht gelebt, oder ſolches auch nur geſchienen, ſagt er nirgends; konnte es auch nach V, 12. 19. nicht. Wohl aber deutet ἀνέζησεν auf ein vorgängiges Daſeyn der Sünde hin, welche durch das Gebot eben Gelegenheit zu ihrer Manifeſtation erhält, mithin auf das Gegentheil von Gerechtigkeit. Wie ἀπέθανον nichts Anderes beſagt, als den in Folge der actuellen Übertretung verwirkten und erkannten Verdammnißzuſtand; ſo im Gegentheil ἔζων den Zuſtand, wo der Menſch, in Abweſenheit eines Geſetzes, weder die in ihm latirende Sünde erkennt, noch Mangels aller bewußten Übertretung ſich ſtraffällig fühlt. Vgl. V, 13.

Kehren wir wieder zurück. καὶ εὑρέθη κ. τ. λ. καὶ iſt conſecutiv gebraucht: „auf dieſe Weiſe, darum". Weil das Endergebniß anders ſich geſtaltet, als der Zweck geweſen, wird die Wendung mit εὑρέθη genommen: „und ſo ſtellte es ſich heraus". (Chryſ. Theodor.) εἰς bezeichnet bei ζωήν das beabſichtigte Ziel, bei θάνατον das ihm entgegengeſetzte factiſche Ende. Der Zweck des Geſetzes war, den Menſchen mit dem göttlichen Willen bekannt zu machen, ihn zur Sittlichkeit und Gerechtigkeit, und in Folge davon zum ſeligen Leben zu führen. X, 5. Mtth. 19, 17. Daß es anders ausgeſchlagen, daran trägt nicht das Geſetz die Schuld. Wie aber das gerade Gegentheil herausgekommen, lehrt das Folgende:

V. 11. Ἡ γὰρ ἁμαρτία ἀφορμὴν λαβοῦσα διὰ τῆς ἐντολῆς, ἐξηπάτησέ με, καὶ δι' αὐτῆς ἀπέκτεινεν, — der Aufſchluß, wie und wodurch die Erſcheinung des Geſetzes unheilbringend für den

Menſchen geworden iſt. Die Sünde kehrte das Heilmittel zum tödtenden Gift. Dieſe, welche vorher vorhanden, aber, ſo lang es kein äußeres Gebot, alſo auch keine Möglichkeit einer Übertretung gab, in Unthätigkeit begraben lag, erhielt durch das Gebot Gelegenheit und Impuls, Gelüſten nach dem zu erzeugen, was durch das Geſetz vorenthalten, und Abneigung zu erregen gegen das, was von ihm auferlegt ward. Ohne ſie wäre der Menſch der Leitung des Geſetzes willig gefolgt; die innewohnende Sünde entzweit ihn mit dem göttlichen Willen. Significant iſt ἐξηπάτησε. ἐξαπατάω, von πατός, der gebahnte Weg, durch ἐξ verſtärkt, bedeutet vom rechten Wege ab, in die Irre führen, verführen durch trügeriſche Vorhaltung eines durch den Ungehorſam zu gewinnenden Gutes II. Theſſ. 2, 3. II. Cor. 11, 3. Möglich, daß auf die Verführung im Paradieſe, jenen Typus aller folgenden Übertretung, dabei Rückſicht genommen iſt, Geneſ. 3, 13.: ὁ ὄφις ἐξηπάτησέ με, ſpricht dort die Eva. Vgl. I. Tim. 2, 14. — Wie dort der Verſucher, ſo ſpiegelt die an- und einwohnende Sünde (Erbſünde) dem Menſchen den Preis der Übertretung ſo lange reizend vor, bis er einwilliget, und eine der adamitiſchen analoge Sünde vollbracht iſt. Die actuelle Verſündigung aber hat die Verſchuldung, dieſe aber die Verdammnißſtrafe, d. i. den (geiſtigen und leiblichen) Tod zur Folge. Vgl. VI, 23. So erklärt ἀπέκτεινεν obiges ἀπέθανον, dieſes aber ἔζων.

V. 12. Ὥστε ὁ μὲν νόμος ἅγιος, καὶ ἡ ἐντολὴ ἁγία, καὶ δικαία, καὶ ἀγαθή. Eine Concluſion, womit der Einwurf V. 7. als nun gelöst, beſeitiget wird. Wenn das Geſetz die Sünde aus der Verborgenheit zum Bewußtſeyn bringt, und, indem es ſich ihr gegenüberſtellt, als deren Gegner ſich factiſch zu erkennen gibt; und wenn nur die Sünde es iſt, welche daſſelbe zum Schlimmen verkehrt; ſo kann, was von der letzteren ausgeht, nicht dem Geſetze zugerechnet werden. „Dieſes iſt heilig, wie Alles, was es befiehlt, denn es lehrt, was recht und ziemlich iſt; gerecht, weil es die Übertreter in Strafe verurtheilt; gut, weil denen, die es halten, dadurch ewiges Leben bereitet wird". (Theod.)

V. 13. Τὸ οὖν ἀγαθὸν ἐμοὶ γέγονε θάνατος; μὴ γένοιτο· ἀλλὰ ἡ ἁμαρτία, ἵνα φανῇ ἁμαρτία, διὰ τοῦ ἀγαθοῦ κατεργαζομένη θάνατον, ἵνα γένηται καθ᾽ ὑπερβολὴν ἁμαρτωλὸς ἡ ἁμαρτία

διὰ τῆς ἐντολῆς. Paulus hat V. 7—12. die Heiligkeit des Geſetzes nachgewieſen, und ſchickt ſich nun an, auf den eigentlichen und tiefſten Grund alles Übels in der Menſchheit zurückzugehen. Sein Plan iſt, den Menſchen in das vollſte Bewußtſeyn ſeiner angebornen Sündhaftigkeit einzuführen, und auf dem ſo eben eingenommenen Standpunkt mit der Natur und dem Umfang des Sündenübels bekannt zu machen, an dem er von Geburt aus leidet, ohne je davon ſich ſelbſt losmachen zu können. Statt nun aber nach *ὥστε ὁ μὲν νόμος ἅγιος κ. τ. λ.* fortzufahren: „die Sünde aber bringt" ꝛc., formirt er ſich aus ſcheinbaren Conſequenzen eine neue Anklage gegen das Geſetz, in der Abſicht, die ganze Schwere derſelben auf die innerhalb des Menſchen liegende Urſache, — die Sünde, zu werfen. Daher die Frage: *τὸ οὖν ἀγαθὸν κ. τ. λ.* Er hatte Geſetz und Gebot ſo eben „gut" geheißen, daſſelbe, von dem er V. 10. geſagt, daß es Urſache zum Tode geworden. Nun iſt es aber ein Widerſpruch in der Sache, daß etwas an ſich Gutes ſchädlich werde, mithin ... Er ſchärft das Schroffe des Widerſpruches noch durch die Faſſung der Objection: *τὸ οὖν ἀγαθὸν* ... ſtatt *εἰς θάνατον* wie V. 10., hier *θάνατος*, i. e. per se causa mortis (Thom.), wie V. 7.; *ὁ νόμος ἁμαρτία;* vgl. VIII, 10.: *τὸ δὲ πνεῦμα ζωή.* Es ſcheint nemlich aus Obigem zu fließen, als wolle er lehren, das Geſetz, als etwas an ſich Gutes, ſei durch ſich für den Menſchen unheilbringend geworden. Er fertiget aber, wie V. 7., die unterſtellte Folgerung zuerſt einfach ab, *μὴ γένοιτο*, um ſie ſofort vollends zu heben, indem er den wahren Grund der Erſcheinung namhaft macht, — *ἀλλὰ ἡ ἁμαρτία.* Die Verbindung kann nun eine doppelte ſeyn: entweder *ἀλλὰ ἡ ἁμ.* mit ergänztem *ἐμοὶ γεγ. θάνατος* als volle Antwort auf die Frage zu faſſen; oder *κατεργαζομένη* als Verbum finit. zu behandeln: sed peccatum ... per bonum operatum est mihi mortem. Die letztere findet ſich außer der Vulg. bei den Vätern häufiger, und zieht man zum Participium *γέγονε* herab, ſo dürfte ihrer Annahme auch von ſprachlicher Seite nichts entgegenſtehen. Man könnte *κατεργ.* aber auch durch das Relativum auflöſen. — *ἵνα φανῇ ἁμαρτία* (ohne Artikel, weil Prädicat, wie V. 7.) iſt Zweck-, eigentlich aber Folgeſatz, abhängig von *διὰ τοῦ ἀγαθοῦ κατεργ.* Die Güte des Geſetzes eben,

dieſe iſt es, woran das Weſen der Sünde ſo recht erkennbar wird. Eben indem das Geſetz gut iſt, die Sünde aber ſich deſſen bedient, um uns zu verderben, ſo begreifen wir aus der Gegenſätzlichkeit die corruptive Natur der letzteren. Das zweite ἵνα iſt dem Satze ἀλλὰ ἡ ἁμαρτ. — θάνατον untergeordnet, aber wieder ſo, daß das natürliche Endergebniß unter den Geſichtspunkt der Abſichtlichkeit geſtellt wird. Außergewöhnlich iſt die Proſopopöe, indem ἁμαρτία als Princip gezeichnet wird, welches „ſündiget", d. h. in fortgeſetzter Selbſtentwickelung in gleichartigen Setzungen ſich entfaltet, und zwar καθ' ὑπερβ. ἁμαρτωλὸς — διὰ τῆς ἐντολῆς, indem es vom göttlichen Gebote Impuls nimmt, ſich in's Maaßloſe fort zu ſteigern und zu mehren. Der Apoſtel gewinnt hiemit den kürzeſten Ausdruck für eine Propoſition, welche er V. 14 ff. ſeinem Zwecke gemäß zur Evidenz zu bringen vorhat; — die Propoſition nemlich, daß die Sünde, von Natur aus dem Menſchen an- und innewohnend, dieſen in der Eigenſchaft einer Bewegungsmacht bewältige und beherrſche. Zu dieſem Ziele bahnt ihm der gemachte Einwurf den vermittelnden Übergang. Was damit dem Geſetze aufgebürdet, aber durchaus unſtatthaft iſt, weiſet er als Schuld der Sünde nach. Wie dieſer gegenüber das Geſetz ſich als heilig, gut, gerecht darſtellt, ſo gibt hinwiederum der Gegenſatz des Geſetzes die Möglichkeit an die Hand, erſtlich nicht bloß die Sünde überhaupt, ſondern auch ihre ſpecifiſche Natur gründlich kennen zu lernen: indem an der Güte des Geſetzes, welches ſie zum Verderben wendet, ihre Zerſtörungsmacht ſich zeigt; und weil das heilige Gebot ihr zum Anlaß und Mittel dient, bis in's Enorme in- und extenſiv Böſes zu entwickeln. Hiemit iſt der tiefſte Grund alles menſchlichen Jammers angedeutet. Ich ſage, angedeutet; denn noch iſt der Gedanke erſt ausgeſprochen. Das Folgende aber wird den Nachweis liefern. Die einzelnen Hauptpunkte ſind: 1) Dem Menſchen wohnt, ſo lehrt es das eigene Bewußtſeyn, von Geburt aus die Sünde ein; 2) ſie überherrſcht ihn mit ſiegender Macht; 3) der Menſch an und für ſich iſt außer Stand, ſich ihr zu entringen; 4) das Bedürfniß eines Erlöſers iſt dem menſchlichen Bewußtſeyn unabweisbar.

V. 14. *Οἴδαμεν γὰρ, ὅτι ὁ νόμος πνευματικός ἐστιν· ἐγὼ δὲ σαρκικός εἰμι, πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν.* Hiemit beginnt

die Begründung der aufgeſtellten Sätze, und zwar zuvörderſt, daß das göttliche Geſetz gut ſei, ſomit nicht Urſache des Böſen ſeyn könne. Die Beſtätigung liefert eine Thatſache des inneren Bewußtſeyns (οἴδαμεν γάρ, die Conjectur οἶδα μέν iſt müſſig), welches, wie aus dem Nachfolgenden V. 16. erhellt, hiefür Zeugniß gibt. πνευματικός ward verſchiedenartig beſtimmt, je nachdem man vorzugsweiſe auf den Urſprung (lex data a Spiritu, Theodor.), oder auf den Zweck und Inhalt (Chryſoſt. Theophyl. Ambroſ.), oder endlich auf die Seite des Menſchen ſah, welche vornehmlich vom Geſetze angeſprochen wird und dieſem zuhält, die geiſtige Natur im Menſchen (Thom. Cajet.). Rückert meint, Paulus habe ſich nichts Klares dabei gedacht! Im Folgenden treten aber alle dieſe verſchiedenen Beziehungen der Reihe nach hervor V. 16. 22. 25., ſo aber, daß beſonders die letztgenannte Eigenthümlichkeit vorwiegend erſcheint: das Geſetz iſt „geiſtig", weil es Ausdruck des göttlichen Willens als Norm des Handelns für unſeren Geiſt gegeben, durch Vermittelung des göttlichen Geiſtes in Erfüllung gebracht, den geiſtigen Menſchen bildet. — Der Gegenſatz davon: ἐγὼ δὲ σαρκικός εἰμι. Die wichtige Unterſuchung, ob Paulus hier bloß perſönliche Erfahrungen ausſpreche, und in wie weit; oder ob er in ſeiner Perſon das gemeinmenſchliche Bewußtſeyn reden laſſe; — und wenn letzteres, ob das des Sünders unter dem Geſetze, oder das des Gerechten unter der belebenden und befreienden Gnade, laſſen wir vor der Hand dahingeſtellt. Die Einſicht in dieſe Controverſe wird ſich erſchließen, wenn die Einzelheiten geprüft ſind. Hier erinnern wir bloß, daß wir die letztere Anſicht bei der Erklärung nicht zu Grunde legen. Zur weiteren Orientirung über den in dieſem Abſchnitt beobachteten Gang fügen wir aber vorläufig noch Folgendes bei: Das redende „Ich" in allen ſeinen Formen: ἐν ἐμοὶ, μέ, u. dgl. iſt die menſchliche Perſönlichkeit als ſolche, das Eine menſchliche Weſen, beſtehend aus Seele und Leib, oder, wenn man lieber will, aus der perſönlichen geiſtigen, und der dieſer untergeordneten leiblichen Natur. Die beiden Subſtanzen, Geiſt und Leib, zur Einheit der Perſon zuſammengegeben, — Ein Subject. Auf dieſe Individuität des Subjects als ſolchen gründet ſich eine Art communicatio idiomatum, indem die durch die eine oder die andere der

beiden Weſenheiten bedungenen oder gewirkten Zuſtändlichkeiten ꝛc., in der Einheit der Perſon ihre Vermittelung haben; z. B. „Ich aber bin fleiſchlich“, oder: „ich pflichte dem Geſetze bei“ u. dgl. Das Intereſſe der Darlegung und der Deutlichkeit forderte indeß, daß dieſe Eigenthümlichkeiten im Verlaufe der Entwickelung genauer geſondert werden; ſo und vor Allem, was zum „Ich“ als ſolchem gehört und dieſes mitconſtituirt (*σάρξ* V. 18., *νοῦς* V. 23., der „innere Menſch“ V. 22. und der äußere, d. i. die Glieder unſeres leiblichen Organismus V. 23.), von dem, was ihm ein Fremdes iſt (*ἐγώ* und *ἁμαρτία ἡ ἐνοικοῦσα* V. 17. 20. 23.); ferner die jedem, der geiſtigen und der äußeren Natur, entſprechenden Operationen und Beziehungen zu einander, und zu Gott einerſeits, zur Sünde andererſeits. Mittels dieſer ſtufenweiſen Aus- und Unterſcheidung der verſchiedenen Principien führt Paulus auf eine eben ſo anſchauliche und faßliche, als überzeugende Weiſe zur Einſicht, ob, wo und wie viel Gutes im Menſchen übrig ſei, um eine ſittliche Erneuerung deſſelben noch möglich zu machen; dann aber auch, welches die Wurzel alles Böſen und Übels, wo ſein Sitz, welches der Grad und das Ende ſeiner Wirkſamkeit in ihm ſei, u. ſ. w. So ſtellt ſich heraus, daß des Menſchen Zuſtand ein verlorner und aufgegebener, und ohne Dazwiſchenkunft eines Erlöſers, und zwar in der VIII, 3. beſchriebenen Weiſe, ſein Verderben unabwendbar geworden iſt. — So viel als Einleitung zu dieſem Abſchnitte, der in dogmatiſcher Beziehung die tiefſten Aufſchlüſſe über das V, 12 ff. angedeutete Weſen der Erbſünde liefert, und darum auch über die Erlöſungsgnade reiches Licht verbreitet. — Nun zur Sache ſelbſt. *ἐγὼ δὲ σαρκικός εἰμι.* Statt *σαρκικός* liest ABCDEFG mit griechiſchen Vätern *σαρκινός*, was eigentlich „fleiſchern“ bedeutet II. Cor. 3, 3. und in wie ferne damit zunächſt nur der Grund hervorgehoben wird, aus welchem die verkehrte Geſinnung ſich befruchtet, allerdings ſignificanter iſt. Das Genauere darüber zu V. 18. 23., wo wir belehrt werden, der heiße und ſei carnalis, in welchem das Fleiſch mit ſeinen Begierden dominirend iſt (vivens secundum carnem et ea sequens, quae sensui et appetitui placent. Tolet.). Vgl. außer V. 5. oben I. Cor. 3, 3 f. — Dieſes die eine; die zweite Beſtimmung iſt: *πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν.* In gedrängtem Ausdruck das

grenzenloſe moraliſche Elend des gefallenen Menſchen! Das Perfectum Paſſivi darf urgirt werden. Die mediale Form, „ſich verkaufen", genügt nicht. Stellen, wie Jeſ. 50, 1. ἰδοὺ ταῖς ἁμαρτίαις ἐπράθητε, I. Makk. 1, 15. καὶ ἐπράθησαν (τινες) τοῦ ποιῆσαι τὸ πονηρόν, vgl. III. Kön. 21, 20. 25., wo der Begriff des Sich Preis= oder Hingebens an" ... allerdings vorwiegt, bilden keine genaue Parallele, indem hier das Bild eines Sclaven unterliegt, der ohne ſeinen Willen unter fremder Gewalt ſich findet. Denn ſofort wird die Sünde beſchrieben als dem Menſchen innewohnend, als Gebieterin, welche ſich ſeiner bemeiſtert, ſeine ſittliche Thatkraft lähmt, und ihn trotz des inneren Widerſtrebens ſich dienſtbar macht (V. 23. 25.). Wir erinnern nur, wie er oben ſchon V, 21. VI, 12. 14. der Sünde ein erfolgreiches Herrſchen βασιλεύειν, κυριεύειν, dem V. 17. die δουλεία τ. ἁμαρτίας entſpricht, beigelegt hat, was mit anderen Worten dieſelbe Sache ausdrückt. Der Menſch iſt ſonach in die Knechtſchaft der Sünde *geboren*, was ſofort durch eine Reihe von Beweiſen begründet wird. — Dieſem Sachverhältniß entſpricht der bibliſche Begriff von der ἀπολύτρωσις, worauf VIII, 2. die Rede kömmt, wo Paulus von einem Geiſte des Lebens in Chriſto ſpricht, der vom Geſetze der Sünde und des Todes *befreit*. Vgl. Gal. 5, 1. — Den Nachweis zu dieſen drei Propoſitionen nun im Folgenden.

V. 15. Ὃ γὰρ κατεργάζομαι, οὐ γινώσκω· οὐ γὰρ ὃ θέλω, τοῦτο πράσσω, ἀλλ' ὃ μισῶ, τοῦτο ποιῶ.

V. 16. εἰ δὲ ὃ οὐ θέλω, τοῦτο ποιῶ, σύμφημι τῷ νόμῳ, ὅτι καλός.

V. 17. νυνὶ δὲ οὐκέτι ἐγὼ κατεργάζομαι αὐτὸ, ἀλλ' ἡ οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία. Was dieſe Beweisführung beſonders auszeichnet, iſt, daß die Argumente durchgängig aus Thatſachen des eigenen Bewußtſeyns geſchöpft, und das Bedürfniß der Erlöſung auf dem Wege der Selbſterinnerung nahe gelegt wird. ὃ γὰρ κατεργάζομαι κ. τ. λ. Weder für ſich noch im Zuſammenhang bedeutet κατεργάζομαι „Böſes thun"; ſondern nur im Gegenſatz zum θέλειν, dem *Wollen*, als einer Function des Geiſtes, „in's Werk ſetzen, in der That vollbringen", operari, wie es die Vulgata treffend gibt, was Sache der bezüglichen leiblichen Organe iſt. Das γινώσκω wird von Chryſoſtomus gefaßt in der Bedeutung,

Kenntniß oder Einſicht von Etwas haben (Vulg. non intelligo, Hieron. ignoro, oder nescio, Ep. ad Algas. Q. VIII.), und der Sinn: „der Menſch begreife nicht, wie ihm bei ſeinem ſittlichen Handeln geſchehe; er ſehe ſich übervortheilt, fortgeriſſen" ꝛc. vgl. V. 11. ἐξηπάτησέ με. So Theod. Theophyl. Hieron. ꝛc. Auguſtinus dagegen gibt ȣ̓ γινώσκω durch non approbo, in der Bedeutung von „anerkennen", womit auch Toletus harmonirt: non intelligo, i. e. mente non approbo, et facienda non esse judico. Empfiehlt ſich die erſtere Erklärung durch Einfachheit, ſo iſt doch auch die zweite durch Mtth. 7, 23. I. Cor. 8, 33. Gal. 4, 9. ſprachlich geſichert, wenn man den Sinn ſo ſtellt: Quod operor, tamquam meum, s. a me volitum non agnosco, den γινώσκω an den citirten Stellen überall darbietet; und die Verſe 17. 18. 20. genauer betrachtet, wo überall geſagt iſt, daß das „Ich" in ſeinen Handlungen ſich nicht wieder erkenne, ſo läßt ſich eine andere als dieſe Bedeutung auch ſchwerlich feſthalten. So ſchließt ſich auch das Folgende, ohne Tautologie, ſehr ungezwungen an: ȣ̓ γὰρ ὃ θέλω κ. τ. λ. Die Vulgata hat hier ohne Unterſtützung von griech. Autoritäten, oder ſelbſt nur von mehreren lat. Vätern, quod volo bonum, ... quod odi malum. Iſt der Zuſatz aber auch an ſich richtig, ſo doch hier vielleicht nicht ganz nach Abſicht des Apoſtels eingeſchaltet, welcher vor Allem aus dem Paradoxon argumentirt, wovon Jedem ſein Inneres Zeugniß ablegt: daß der Menſch das, was er als ſolcher will, nicht durchführt, während er das, was er nicht gutheißt, nicht wählt, noch anſtrebt, ſondern haßt, in's Werk ſetzt [a]). Demnach iſt ſein

a) Was Paulus hier ausſpricht, kehrt als Frage faſt durch die geſammte heidniſche Literatur wieder. Überall dieſelbe Beobachtung, daß der Menſch durch einen Widerſpruch im Innern getheilt ſich finde. Bekannt iſt Ovid's: Video meliora proboque, deteriora sequor. Metamorph. VI. 19. — Plautus, Trinumm. Act. IV. sc. 2.: Scibam, ut esse me deceret, facere non quibam miser. — Seneca Ep. III.: Quid est hoc, Lucili, quod nos alio tendentes alio trahit, et eo, unde recedere cupimus repellit? Quid colluctatur cum animo nostro, nec permittit nobis quidquam semel velle? — Epictet. Enchirid. II. 26.: Ὁ ἁμαρτάνων, ὃ μὲν θέλει, ȣ̓ ποιεῖ, καὶ ὃ μὴ θέλει, ποιεῖ. — Euripides, Medea, V. 1077.:

Handeln (κατεργάζεσθαι) nicht Ausdruck ſeines Wollens und Gefallens, Wahl ſeines eigenen *Selbſts*; er erkennt es nicht als das ſeinige an, weil ſein (höherer) Wille keinen Antheil daran hat. — Die Pelagianer haben θέλω und μισῶ gepreßt, um zu beweiſen, daß der Menſch *von Natur* aus das Gute wolle und das Böſe haſſe, ſomit die Kraft zu beidem in ſich beſitze; haben aber nicht bedacht, daß jenes wie dieſes eben nur eine Regung ſei, welche ſich nicht Folge zu geben vermag; ein unvollkommenes Wollen (velleitas), welchem die Kraft zur Realiſirung nicht zur Seite ſteht.

Daraus leitet Paulus zwei für unſern vorliegenden Zweck folgenreiche Schlüſſe ab. Es beurkundet ſich darin erſtlich eine beifällige Anerkennung des göttlichen Geſetzes von Seiten des Menſchen; und zweitens reſultirt daraus, *daß* und *wie ſehr* der Menſch unter der Gewalt der Sünde ſtehe. Beide hängen engſtens zuſammen. An erſterem iſt ihm darum ſo viel gelegen, weil damit einerſeits die Apologie des Geſetzes ſich vervollſtändiget, andererſeits aber ein neuer Anhaltspunkt gewonnen wird, um das Verhältniß des Menſchen zur Sünde bis zu einer gewiſſen Evidenz aufzuklären. Beide Concluſionen liegen aber in dem ſo geſtellten Satze: εἰ δὲ ὃ οὐ θέλω, τοῦτο ποιῶ, σύμφημι κ. τ. λ. In dem Nichtwollen deſſen, was er thut, offenbart ſich in dem menſchlichen Innern die Anerkennung, daß das Geſetz gut ſei. Wenn nemlich der Menſch nicht will, was er thut, ſo will er nicht, weil er es nicht gut heißt, und heißt es nicht gut, weil es wider das Geſetz iſt; mithin heißt er das Geſetz gut, wo er thut, was er nicht will. Somit iſt ſein Wille mit dem Geſetz im Einklang, und in jenem inneren Nichtwollen ſeiner geſetzwidrigen Handlung ſpricht ſich unzweideutig die Huldigung aus, womit er dem Geſetze zugethan und mit ſeinen Beſtimmungen einverſtanden iſt. So gibt mithin das Innerſte des Menſchen dem Geſetze volles Zeugniß. — Eben dieſes wirft aber Licht auf die Natur des

---

Καὶ μανθάνω μὲν, οἷα δρᾶν μέλλω κακά,
Θυμὸς δὲ κρείσσων τῶν ἐμῶν βουλευμάτων.

Vgl. noch Plutarch. de Tranquillitate animi c. 1. und de sera numinis vindicta l. 1.

Menſchen ſelbſt zurück. Wo er nicht will, was er Böſes thut, offenbart ſich durch dieſe Übereinſtimmung mit dem heiligen Geſetze Gottes eine Wahlverwandtſchaft zwiſchen dieſem und dem Menſchen; beide wollen, beide verwerfen Eines und daſſelbe. So weit aber des Menſchen Natur mit dem guten Geſetze Hand in Hand geht, iſt auch ſie beziehungsweiſe gut [a]); in ſo ferne er alſo das, was er nicht will, thut, kann das Begangene nicht mehr ſein Werk genannt werden. Dieſes die zweite Concluſion, V. 17.: *νυνὶ δὲ οὐκέτι ἐγὼ κατεργάζομαι αὐτὸ κ. τ. λ.* Der Form nach ein Minor, in dem aber die Concluſion zuſammengefaßt iſt, wie *νυνὶ δέ* oft ſteht, vgl. I. Cor. 5, 11.; 13, 13.; 15, 21. Wäre der (innere) Wille mit der (äußeren) Handlung einverſtanden, ſo daß dieſe das Product von jenem wäre, ſo wäre die That Sache des Menſchen als ſolchen, und eine Mißbilligung des Geſchehenen nicht denkbar. Der Wille hätte eben im Werke ſich bejaht. So aber der Menſch das, was ſein Wille nicht wählt, nicht gutheißt, nicht will, thut, ſo iſt die böſe That, ſo weit er nicht wollend ſich zu ihr verhält, genau genommen, auch nicht mehr ſein Werk, es iſt nicht das *ἐγώ*, das ſie thut [b]). Und fragt man weiter, was es denn

---

a) Chryſoſtomus bemerkt hierüber z. d. St.: *Ὁρᾷς τὴν διάνοιαν οὐ διεφθαρμένην, ἀλλ' ἐν τῇ πράξει τὴν οἰκείαν διατηροῦσαν εὐγεννείαν; εἰ γὰρ καὶ μετέρχεται τὴν κακίαν, ἀλλὰ μισοῦσα μετέρχεται, ὃ καὶ τοῦ φυσικοῦ νόμου καὶ τοῦ γραπτοῦ μέγιστον ἐγκώμιον ἂν εἴη. Ὅτι γὰρ καλὸς ὁ νόμος, φησί, δῆλον ὅτι ἐμαυτοῦ κατηγορῶ, παρακούων τοῦ νόμου καὶ μισῶν τὸ γεγενημένον· καίτοι εἰ ἁμαρτίας αἴτιος ἦν ὁ νόμος, πῶς αὐτῷ συνηδόμενος τὸ ὑπ' αὐτοῦ κελευόμενον γενέσθαι ἐμίσει;*

b) Wir können den Sinn vielleicht nicht beſſer ausdrücken, als mit Toletus z. d. St. Est ergo sensus: Nunc autem, i. e. quando facio, quod nolo malum, non sum ego, qui operor illud, nam nollem facere: sed peccatum in me habitans, cui venditus sum tamquam domino, operatur illud malum, i. e. peccatum; et malum, quod nolens homo facit, non ex natura ipsa procedit, quae bona est, sed ex peccato, quo tenetur homo. Hoc enim facit, ut homo in nova peccata prolabatur etiam nolens. .... Sensus ergo est: non homo a Deo creatus, sed „vetus homo" peccato infectus, est, qui est causa peccati, quod nolens et invitus facio, donec deposito veteri, novum induam. Non ergo

alſo ſei, was ihn dasjenige, was er ſeinem Willen nach mißbilliget, dennoch thun macht: ſo iſt eben die Antwort wie oben: die Sünde, — welche ſonach neben dem mit dem Geſetze einverſtandenen Willen des Menſchen im Menſchen ſeßhaft iſt, und deſſen Thatkräfte für ſich in Bewegung bringt. ἀλλ' ἡ οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία. Durch ἐνοικεῖν iſt die Beziehung der Sünde zum Menſchen, der ſie herbergt, mannigfach beſtimmt. Durch ἐνοικεῖν bezeichnet die Schrift das Ineinander von Dingen und Subſtanzen, welche in einander ſind, ohne geradezu Eins oder Einerlei zu ſeyn, z. B. gebraucht ſie es vom Wohnen der Gottheit in Jeſus Chriſtus Col. 2, 9., von Dämonen in Menſchen Mtth. 12, 45., von der Einwohnung des heiligen Geiſtes in den Chriſten VIII, 9. 11. I. Cor. 5, 16. ꝛc. Analog wird nun auch von der Sünde prädicirt, ſie habe Wohnung im Menſchen, weil ſie, wie ſogleich folgt, in einem gewiſſen Theile des Menſchen ſich zeitlich feſtgeſetzt hat, und von da aus über ihn dominirt. Es beſagt aber eben ἐνοικεῖν, daß die Sünde nicht die Natur ſelbſt, oder mit dieſer in Eins verſchmolzen ſei, weil Wohnendes und Bewohntes unterſchieden werden; und die Sünde iſt ſomit ablösbar von dem Menſchen. — Welches iſt nun aber die Sünde, welche den Menſchen zu den actuellen Übertretungen verleitet und zu dem vermag, was ſein Wille haßt? Theodoret meinte, das ἐπιθυμητικὸν im Menſchen, welches in ſeiner Ausartung zum

---

Paulus significat, hominem non facere malum, sed docet impotentiam illam faciendi bonum et cavendi a malo, procedere non ex natura ipsa, quam a Deo accepit, nec ex ratione, sed ex peccato et carne vitiata peccato, quo detinetur. — Thom. Aq. zu non ego: Actio enim maxime attribuitur principali agenti, quod secundum proprietatem suam movet, non autem agenti, quod movet vel agit secundum proprietatem alterius, a quo movetur. Manifestum est autem, quod ratio hominis secundum illud, quod est proprium sibi, non inclinatur ad malum, sed secundum quod movetur a concupiscentia. Et ideo operatio mali, quam ratio facit, prout est a concupiscentia victa, non attribuitur principaliter rationi, quae hic per hominem intelligitur, sed potius ipsi concupiscentiae vel habitui, ex quo inclinatur ad malum.

Böſen verführe; Andere verſtehen es von der Concupiscenz, welche im Nichtwiedergebornen rationem peccati, im Wiedergebornen aber dieſen Charakter nicht mehr habe (Aug.). Sehen wir aber auf den Zuſammenhang, ſo iſt es ohne Zweifel die Sünde, welche, wie er oben geſagt, vor dem erwachenden Selbſtbewußtſeyn und der Erkenntniß des Geſetzes da iſt, aber todt, latent; mit dieſer aber aus ihrer Latenz tritt (VII, 7. cf. III, 20.), jegliche böſe Begierde in ihm erzeugt (V. 8.), und den Menſchen ſich zum Sklaven macht (VI, 17. VII, 24.). Es iſt keine andere, als die, welche eingetreten in die Welt durch den Einen Menſchen (V, 12.), in welchem Alle geſündiget, Allen mit der Geburt innewohnt; vermöge deren Alle Sünder ſind (V, 19.), die mittels des Geſetzes ſich gemehrt und herrſcht (V, 20 f. VI, 12.), bis die Gnade Gottes in Chriſto davon befreit (VIII, 3.), — die Erbſünde.

So iſt alſo auch das zweite Hemiſtich von V. 14. nachgewieſen. Wie Paulus hier den Zuſtand des gefallenen Menſchen zeichnet, iſt der des Sklaven. Der Sklave will ſelbſt nicht Sklave ſeyn; aber iſt es dennoch vermöge eines Verhängniſſes, welches mächtiger iſt, als ſein Wollen. Was er vollführt, iſt nicht ſein Wollen, ſondern deſſen, dem er hörig und Werkzeug des Willens iſt. Zu ſeinem Wollen gelangt er nicht. Bei der moraliſchen Sklaverei des Menſchen tritt nur das Beſondere ein, daß Er es ſelbſt iſt, welcher dieſe Gebundenheit ſchmerzlich fühlt und bejammert, und zugleich auch Er ſelbſt, welcher das nach Freiheit ſtrebende Princip in ſich feſſelt und zur Knechtſchaft anhält, alſo Er es ſelbſt iſt, der ſich in dieſe Knechtſchaft bindet. (S. unten V. 24. 25.) Das Beknechtende hat in ihm eben von vorne herein das Übergewicht, weiß ſich Gehör und Folge für ſeine Forderungen zu verſchaffen, während die geiſtige Natur kraftlos und gelähmt erſcheint, ſo daß ſie ihr ſchwächliches Wollen kaum über die Grenze der Erkenntniß des Guten hinaus bringt, und beim erſten Moment des Verſuches, ſich zur That durchzuſetzen, am Widerſtande der äußern Natur unterliegt. So iſt es alſo wahr: „Der Menſch iſt verkauft unter die Sünde". — Aber eben in dieſer ſo geſtalteten δελεια iſt der Adel des Menſchen, nicht in ſeinem Urſtande bloß, ſondern auch nach dem Falle mitanerkannt: Er iſt nur Sklave, weil er die Signatur der Freiheit trägt,

und für die Freiheit geſchaffen iſt. Hätte die Sünde, als ſie in die menſchliche Natur eingedrungen, dieſe in ſich umgewandelt; oder wäre, wie ein Reformator delirirte, die Sünde die Subſtanz des gefallenen Menſchen; ſo wäre ein inneres Widerſtreben gegen die Übertretung eben ſo wenig mehr vorhanden, oder auch nur begrifflich denkbar, als ſelbſt nur eine Erkenntniß der Sünde als ſolcher möglich, weil dieſe in die Natur übergegangen und dieſe mitconſtituirend nicht mehr als etwas dieſer Fremdes gefaßt, wie überhaupt nicht mehr von ihr abgelöst werden könnte. Von einem „Innewohnen“ der Sünde könnte dann ſo wenig die Rede ſeyn, als der Satz vernünftig iſt: „der Menſch, oder ſeine Natur, wohne in ſich ſelbſt“. Paulus dagegen erkennt das Wahlvermögen und eine gewiſſe Potenzialität der religiös-ſittlichen Anlage im Menſchen entſchieden an; und nicht bloß dieſes, ſondern er baut darauf hier eines der wichtigſten Argumente für die Heiligkeit des Geſetzes, weiter unten den mächtigen, aus dem Innern ſich herauswindenden Drang nach Erlöſung, und endlich, nach erlangter Befreiung aus der Knechtſchaft, die Fähigkeit und Verpflichtung zu einem heiligen Leben nach dem Geſetze des Geiſtes, — Folgerungen, welche mit jener lutheriſchen Annahme völlig unvereinbar ſind.

V. 18—20. dienen zur Bekräftigung des zuletzt Geſagten, daß die Sünde es ſei, welche im Menſchen wohnend, das Böſe wirkt, das er nicht will.

V. 18. *Οἶδα γὰρ, ὅτι οὐκ οἰκεῖ ἐν ἐμοὶ, τουτέστιν ἐν τῇ σαρκί μου, ἀγαθόν. τὸ γὰρ θέλειν παράκειταί μοι, τὸ δὲ κατεργάζεσθαι τὸ καλὸν οὐχ εὑρίσκω.* Das für die Folge (V. 24.) ſo wichtige Argument iſt abermals geſchöpft aus dem inneren Bewußtſeyn, die Beweisführung ſelbſt geht aber merkwürdig ſucceſſiv voran. Zuerſt wird nur negativ dargethan, daß Gutes im Fleiſche nicht wohne V. 18—20.; dann durch einen zweiten Mittelſchluß affirmativ, daß dem Menſchen Böſes anwohne V. 21., — und endlich daß dieſes ſeinen Sitz in „den Gliedern“ d. i. dem Fleiſche habe V. 23—25. So genau iſt der Apoſtel hier in ſeiner Gedankenentwickelung! Der Erfahrungsſatz aber (*οἶδα γὰρ*) iſt der: *ὅτι οὐκ οἰκεῖ ἐν ἐμοὶ κ. τ. λ.* Hier beginnt die Diſtinction an dem Ich, indem er *ἐν ἐμοὶ* näher dahin beſtimmt: *ἐν τῇ*

σαρκί μου (der Gegenſatz davon νοῦς V. 24 f.), „die leibliche oder äußere Natur des Menſchen (VI, 12 f.), welche dem Geiſte zum Organe geordnet iſt mit der Beſtimmung, das Wollen deſſelben mittels ihrer hiezu eingerichteten Glieder (Augen, Ohren, Hände ꝛc.) in's Werk zu ſetzen. Weil der *Leib*, deſſen Weſenheit das *Fleiſch* iſt, zur Subſtanz des Menſchen gehört, und deſſen *Perſönlichkeit* (Ich) *weſentlich mitconſtituirt*, ſo ſagt er: ἐν ἐμοί, τουτέστιν ἐν τ. σαρκί μου. Man beachte: nicht, in welchem Theile das Böſe *entſpringe*, wird unterſucht; ſondern, wo das *angeborne* vornehmlich *wohne* und ſeine Stärke habe. Und da beklagt Paulus an *dieſem* Beſtandtheile des perſönlichen Selbſts die gänzliche Abweſenheit des Guten; nicht als ob die andere, die geiſtige Hälfte von der Sünde nicht gelitten; es ward Alles davon afficirt, aber doch in ungleicher Weiſe. Der „innere Menſch", der νοῦς, will und ſtrebt das Gute und Rechte noch an; in dem anderen Theile des „Ich" aber, d. i. im Fleiſche, zeigt ſich keine ähnliche Geneigtheit, oder auch nur Anklang für daſſelbe. So lehrt es die Erfahrung: τὸ γὰρ θέλειν παράκειταί μοι, τὸ δὲ κατεργάζεσθαι τὸ καλὸν οὐχ εὑρίσκω. Daß θέλειν nicht das Wollen ſei, als *bloße* Thätigkeit, ſondern Wollen des Guten, verſteht ſich von ſelbſt, wenn man auch τὸ καλὸν nicht heraufbeziehen wollte. Streng wird hier einander gegenübergeſtellt θέλειν und κατεργάζεσθαι, jenes die Action des „inneren Menſchen", welcher ſeinerſeits gutheißt, was das göttliche Geſetz vom Menſchen fordert, und es darum auch in Ausübung bringen will; dieſes aber die Aufgabe des „äußeren Menſchen", welcher mittels ſeiner Glieder und Organe das erkannte Gute in's Werk zu richten hat. Dieß die natürliche und primitive Ordnung; in der Wirklichkeit aber zeigt ſich ein Anderes. Statt dem Wollen des Geiſtes, welches auf das Gute gerichtet iſt, wie gebührend, fügſam ſich zum Werkzeug hinzugeben, damit das gute Werk zu Stande komme, zeigt ſich das „*Fleiſch*" gegen die Anmuthung des Geiſtes ungefüge, träge, ſtarr, abgeneigt; und der Menſch vermißt in ſeinen Gliedern die Willfährigkeit und Kraft, um mit entſprechender Mitwirkung das Gute auszuführen. Wäre in dem Fleiſche Sinn für's Gute, wie im Geiſte, ſo würde dem Wollen die gute That nicht fehlen; ſo aber offenbart ſich in dieſer Erſcheinung die Abweſenheit des Guten und die Verderbtheit

in der Natur des Fleiſches. Von welchem Belang dieſe Zuſtändlichkeit für die Erlöſung, die objective und ſubjective, ſei, wird ſich unten VIII, 3. 5 ff. herausſtellen [a]). — παράκειται und οὐχ εὑρίσκω [b]) charakteriſiren ſehr maleriſch das Nebeneinander dieſer Gegenſätze in dem Menſchen. Mit aller Promptheit iſt ſein Wille dem Guten, wo er es trifft, zugewendet, und, ſo weit es von ihm abhängt, würde er es ſogleich durch die That ſich eigen machen; aber er ſucht ebenſo vergeblich in ſich nach dem ausübenden Vermögen, nach der Mitwirkung der Glieder, um ihm Wirklichkeit zu geben. So iſt die geiſtige Natur paralyſirt durch das Fleiſch, eine Ohnmacht, von welcher das Wort Jeſu gilt: „Der Geiſt zwar iſt willig, das Fleiſch aber ſchwach". Mtth. 26, 41. Vgl. VIII, 3. Es würde nicht ſo ergehen, wäre das Fleiſch dem Guten befreundet; ſo aber wohnt Gutes nicht in ihm, und das eigene Bewußtſeyn erkennt es an, was er oben geſagt: ἐγὼ δὲ σαρκικός εἰμι.

V. 19. Οὐ γὰρ ὃ θέλω, ποιῶ ἀγαθὸν, ἀλλ' ὃ οὐ θέλω κακὸν, τοῦτο πράσσω.

V. 20. εἰ δὲ ὃ οὐ θέλω ἐγὼ, τοῦτο ποιῶ, οὐκέτι ἐγὼ κατεργάζομαι αὐτὸ, ἀλλ' ἡ οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία. V. 19. iſt

a) Auf dieſe und ähnliche Stellen ſtützten die Gnoſtiker, beſonders die Manichäer, ihre Anſicht, daß das Fleiſch an ſich böſe ſei. Chryſoſtomus, welcher ſie in dieſem Abſchnitte durchweg berückſichtiget, erwidert: „Wenn Paulus ſage, daß im Fleiſche Gutes nicht wohne, ſo ſei dieſes noch keine Anklage des Fleiſches. Denn daraus, daß Gutes ihm nicht innewohnt, gehe noch nicht hervor, daß es böſe ſei. Iſt das Fleiſch, was zugegeben wird, auch minder und niedriger als die Seele, ſo iſt es ihr darum noch nicht an ſich entgegen, oder böſe. Es verhalte ſich zu dieſer, wie die Cither zum Spieler. Wenn dieſe die Tonkunſt nicht in ſich habe, welche den Spieler angehe, ſo werde ihr das Niemand zum Vorwurf machen; ſo ſei auch das Fleiſch darum nicht ſchlechthin verwerflich, wenn es durch ſich das Gute nicht in ſich trage" u. ſ. w.

b) ABC, die copt. arm. Verſ. und einige griech. Väter leſen οὐχ εὑρίσκω nicht, ſondern: τὸ δὲ κατεργάζεσθαι τὸ καλὸν οὔ. Dem Text. rec. ſteht aber die Vulgata, Peſchito mit der Mehrheit der crit. Zeugen zur Seite, und gebührt unſeres Dafürhaltens der Vorzug.

zunächſt nur eine Begründung des Vorigen, gleichbedeutend mit V. 15. Durch die Aufnahme des *καλόν* und *κακόν* aus dem gewonnenen Reſultate aber rückt die Darlegung ihrem eigentlichen Ziele um ein Bedeutendes näher. Wie wenig dem Menſchen für ſein Wollen des Guten Thatkraft zu deſſen Ausübung in den entſprechenden Organen, überhaupt in dem Gebiete der äußeren Natur, zu Gebote ſtehe, davon liegt der ſprechendſte Beweis in der Thatſache, daß er nicht bloß das Gute nicht durchſetzt, was er will; ſondern daß er ſogar das Böſe, welches er nicht will, vielmehr haßt, in Vollzug ſetzt. So iſt alſo ſein ſittliches Wirken ſo wenig der Ausdruck ſeines eigentlichen Willens, daß es dem Menſchen vielmehr als das wahre Gegentheil ſeiner wahren Geſinnung ſich darſtellt. So ergibt ſich nun mehr, als vorhin bewieſen wurde: Das Fleiſch mit den ihm zugehörigen Organen und Kräften erſcheint nicht nur entblößt vom Guten, ungeneigt für daſſelbe; ſondern es zeigt ſich auch mehr als bloß fügſam für's Böſe, ſympathiſirend mit dieſem, indem es bereitwillig dazu ſeine Mitwirkung bietet, die es den Forderungen des Geiſtes beharrlich verweigert. — Nun ſtellt ſich aber auch immer beſtimmter heraus, wo das eigentliche Agens und Movens des Böſen zu ſuchen iſt. Nicht vom göttlichen Geſetz geht es aus, wie längſt gezeigt; aber auch nicht vom Menſchen als ſolchen. Denn dieſer pflichtet einerſeits dem Geſetze Gottes bei, in Anerkennung des Guten und Verwerfung des Böſen, will jenes, verabſcheut dieſes. In wie ferne er aber das Böſe nicht will, es haßt, kann er nicht die Cauſalität davon, und das Vollbringen der böſen That nicht in ſeinem Willen begründet ſeyn, mithin alſo das *κατεργάζεσθαι τὸ κακὸν* nicht von dem „Ich", als ſeinem Principium a quo, ausgehen. Nun übriget nur die Frage: Was iſt es alſo, was die Thätigkeit des „äußeren Menſchen", die Glieder des Leibes, wider das Wollen des Geiſtes, zum Böſen aufbietet? Die Antwort kann nur ſeyn, — die Sünde; die, weil und in wie ferne ſie gegen das Streben ſeines Geiſtes ſich den äußeren Menſchen zu unterwerfen Macht beſitzt, in dieſem, d. i. in deſſen Fleiſche innewohnend zu denken iſt. So ſtünden wir denn nun bei der Wurzel und dem Sitze des Übels ſelbſt.

V. 21—23. wird das endliche Reſultat gezogen, und der

Zuſtand des Menſchen unter dem Geſetze auf die einfachſten Beſtimmungen zurückgebracht.

V. 21. *Εὑρίσκω ἄρα τὸν νόμον τῷ θέλοντι ἐμοὶ ποιεῖν τὸ καλὸν, ὅτι ἐμοὶ τὸ κακὸν παράκειται.* Daß Paulus nun zum Abſchluß trachte, und hier das Reſultat der ganzen Darlegung von V. 7. an zuſammenfaſſe, kündiget ſich ſchon in *ἄρα* an. Die Verbindung der Worte aber hat alten und neueren Exegeten zu ſchaffen gemacht, und die Stelle ſelbſt durch ihre Dunkelheit, und in Folge davon durch die Vielheit der theils geſchraubten, theils ſogar höchſt gewaltſamen Erklärungsverſuche, eine gewiſſe Celebrität erlangt. Schon Origenes nimmt Anſtoß an der Conſtruction, und will den Satz ſo geordnet haben: Igitur, quia malum mihi adjacet, volens facere bonum, invenio legem Dei, et condelector ei secundum interiorem hominem. Auch Chryſoſtomus beklagt ſich über das Dunkle und Harte in der Faſſung, und begnügt ſich, den Hauptgedanken auszuheben, ohne ſich auf eine Erklärung einzulaſſen. Theodoret hilft ſich durch eine neue Interpunction: *εὑρίσκω .... τὸ καλόν. Ὅτι ἐμοὶ κ. τ. λ.* Bei Öcumenius finden ſich mehrere von Photius geſammelte Erklärungen zuſammengeſtellt, welche in der grammatiſchen Verbindung der Worte und der Deutung des Sinnes ſehr variiren. Auch der Erklärung Auguſtin's [a]) ſieht man es an, wie ſehr ihn die Wortſtellung *τὸν νόμον τῷ θέλοντι ἐμοὶ κ. τ. λ.* beengt hat. Thomas v. Aq. nimmt ein Enthymema an [b]). Unter den Neueren haben die Einen entweder *τὸ καλόν* als Appoſition zu *νόμον* gefaßt (Klee, Olshauſen, Tholuck), oder *ὅτι ἐμοὶ*

---

a) Augustin. de Nupt. et Concup. I. 30.: Invenio legem volenti mihi bonum facere, ostendentem, quod malum illud mihi adjacet, non autem ipsi legi. — Und contr. II Pelag. epp. I. 10.: „Invenio ... adjacet"; illa ergo bonum est volenti, adjacet autem malum ex concupiscentia, cui non consentit, qui dicit: Jam non ego operor illud.

b) Thom. Aq. in h. l.: Invenio igitur, — scilicet per experimentum, legem Moysi consonam esse mihi volenti facere bonum, i. e. rationi meae, per quam bonum approbo et malum detestor.

als Anacoluth betrachtet (Fritzſche, Reiche), oder Andere endlich gewaltſam den Text geändert. So wollte Rink das in FG fehlende ὅτι — παράκειται beſeitigen, während Rückert, nach Homberg, τὸν νόμον zu tilgen vorſchlägt, wonach er den Sinn ſo ſtellt: „Ich finde alſo, daß mir dem das Gute thun Wollenden das Böſe beiliegt, d. h. daß ſich bei mir (dem Ich in dieſem Wollenden) das Böſe vorfindet". Das Unbequeme, das auch nach dieſer marcionitiſchen Emendation in der Conſtruction noch zurückbleibt, namentlich das doppelte ἐμοὶ, glaubt Rückert überſehen zu dürfen. Über dieſe Auslegung iſt kein Wort zu verlieren; ſie iſt durch ſich ſelbſt gerichtet. — Die ganze Verlegenheit hat die Auffaſſung von τὸν νόμον bereitet. Alle bisher genannten Ausleger haben dieſes nemlich vom moſaiſchen Geſetze verſtanden, und damit ſich in die Schwierigkeiten verwickelt, welche am Ende ſogar zur Textesverſtümmelung verführt haben. In Wahrheit ergibt ſich keine auch nur erträgliche Conſtruction der Worte und des Sinnes, will man bei dieſer Bedeutung beharren. Schon das hätte daher von jener engeren Auffaſſung ab-, und zur allgemeineren hinführen ſollen. Wir wagen es mit aller Entſchiedenheit auszuſprechen, daß ὁ νόμος hier nicht das moſaiſche Geſetz bezeichne, noch bezeichnen könne. Toletus, der an acht verſchiedene Erklärungen anführt und verwirft, ferner Juſtiniani und Eſtius haben ganz richtig geſehen, daß Paulus in dieſem Zuſammenhang νόμος sensu latiori und in erſter Bedeutung, „Norm, Beſtimmung, Geſetz im Allgemeinen", nehme, indem er aus den bisher dargelegten Erſcheinungen das allgemeinſte Geſetz für den Zuſtand des gefallenen Menſchen abstrahirt, oder vielleicht beſſer: indem er das Verhältniß auf eine gewiſſe Norm zurückbringt, worin, dem Geſagten zufolge, das Beſſere an dem Ich zu dem andern ihm conträren Princip in ihm ſich hält und bewegt. Das Reſultat der Betrachtung gibt nemlich eine Art Grundgeſetz für den (gefallenen) Menſchen, „daß ihm, bei aller Bereitwilligkeit, das Gute zu thun, das Böſe zur Seite liege". Daß νόμος dieſe allgemeinere Bedeutung bei Paulus haben könne, iſt gar keine Frage; denn ſchon im nächſten Vers 23. ſpricht er im Gegenſatz zum vorausgehenden von einem ἕτερος νόμος ἐν τοῖς μέλεσι, eben ſo V. 25. von einem νόμος τ. ἁμαρτίας, VIII, 2. νόμος τοῦ πνεύ-

ματος τ. ζωῆς ἐν Χρῷ. Daß es dieſe aber wirklich habe, dazu nöthiget eben ſo der Contert, indem er, um den ſpeziellen vom allgemeinen Sprachgebrauch zu unterſcheiden, das moſaiſche Geſetz durch den Zuſatz *Θεῦ* von dem catachrestice ſo genannten diſtinguirt. Dann iſt *ὁ νόμος ... ὅτι παράκειται* ſachlich identiſch mit V. 23. *νόμος ἐν τοῖς μέλεσι ὁ ἀντιστρατευόμενος κ. τ. λ.* — dieſes nur die Explication von jenem. Endlich ſpricht dafür, daß V. 22—23. die beiden Momente *τῷ θέλοντι — καλόν,* und *ὅτι — παράκειται* nicht bloß beſonders, jedes für ſich, erläutert, ſondern V. 23. gerade darauf das Hauptgewicht gelegt wird, daß die Sünde nach Art einer legislativen Macht gegen den Menſchen ſich gerire. Rückert's Einwendungen gegen dieſe Auffaſſung ſind ganz unſtichhaltig. Wenn er behauptet, es müßte, wenn Paulus *νόμος* in dieſer neuen Bedeutung plötzlich einführte, ſtehen: *νόμον τινά,* oder *τοιῦτόν τινα νόμον,* ſo hat er dabei nicht beachtet oder verſtanden, daß ſogleich beſtimmt wird, welchen Inhalts das Geſetz ſei, nemlich *ὅτι — παράκειται.* Es wäre *τινά* ſomit ganz unpaſſend. Darum erſcheint auch der Artikel *ὁ.* Eben ſo irrthümlich iſt der Einwurf, *νόμος* fordere ein *ὥστε, ἵνα* oder dgl., nicht *ὅτι,* nach ſich. Dieß wäre richtig, ſpräche der Apoſtel von einem „Seyn-Sollen"; nun aber ſagt er bloß, welches das Geſetz iſt, nach welchem der Zuſtand des Menſchen ſich normirt oder richtet. Auch die Wortſtellung läßt keiner Widerrede gegen unſere Erklärung Raum. Es läßt ſich nicht Ein Wort von ſeiner eingenommenen Stelle rücken. *νόμος* gehört zu *τῷ θέλοντι,* welches mit *ποιεῖν τ. κ.* Einen Begriff bildet, ſo daß der Prädicatsbegriff *ὅτι — παρακ.* nicht weiter als nothwendig, abgetrennt wird. Nichts iſt einfacher, als der Satz: „Ich finde alſo das Geſetz für mich, der ich das Gute thun will: daß das Böſe mir anliegt". Wie er dieſes Letztere verſteht, und was ihn berechtiget, das „Anliegen" oder die Wirkungsweiſe des Böſen in uns unter dem Begriff von „Geſetz" zur Anſchauung zu bringen, darüber gibt er V. 23. mehr als genügenden Aufſchluß.

V. 22. *Συνήδομαι γὰρ τῷ νόμῳ τῦ Θεῦ κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον.*

V. 23. *Βλέπω δὲ ἕτερον νόμον ἐν τοῖς μέλεσί μυ, ἀντιστρατευόμενον τῷ νόμῳ τῦ νοός μυ, καὶ αἰχμαλωτίζοντά με*

τῷ νόμῳ τῆς ἁμαρτίας, τῷ ὄντι ἐν τοῖς μέλεσί μȣ. Dieſe Erläuterung zum Vorigen ſtützt ſich auf die V. 16 f. durchgeführte Betrachtung. Es wird nur dem *σύμφημι* das kräftigere *συνήδομαι* ſubſtituirt, und zugleich das Princip deſſelben genauer bezeichnet. Nachdem er oben bereits an dem Einen Ich die leiblich-fleiſchliche Natur unterſchieden, mit der ſpeziellen Beſtimmung, daß ſie vom Guten entblößt ſich zeige, indem ſie zur Ausübung deſſen, was das „Ich" für gut erkennt, ſich nicht bereit finden läßt: unterſcheidet er hier gegenüber einen „inneren Menſchen", und als deſſen Kern den *νȣ̃ς* [Vernunft im höchſten Sinne des Wortes [a]], welcher ſeine Natur in dem Wohlgefallen kund gibt, durch das er an das Geſetz Gottes ſich hingezogen fühlt. Es iſt die religiös-ſittliche Anlage im Menſchen, eine Mitgift der Seele, unverwüſtlich in ihrem Weſen, wodurch der Menſch wie durch eine Art „Liebeszauber", um mit Clemens v. Alex. und Origenes [b]) zu reden, an Gott hängt, in dem Inhalt ſeines Geſetzes die weſentlichen Bedürfniſſe der eigenen Natur erkennt, und daher vermöge inhärenter Wahlverwandtſchaft beſtrebt iſt, ſich darin als in dem eigenſten Lebenselemente zu bewegen [c]). Und ſo lebhaft ſpricht

---

a) Irenaeus adv. Haer. II. 13. n. 1.: *Νȣ̃ς* enim est ipsum, quod est principale et summum, et velut principium et fons universi sensus.

b) Clem. Alex. Paedag. I. c. 3. p. 102.: *Τὸ φίλτρον ἔνδον ἐστιν, ἐν τῷ ἀνθρώπῳ τȣ̃θ' ὅπερ ἐμφύσημα λέγεται Θεȣ̃.* — Origenes erklärt daraus die freudige Annahme des Evangeliums. Contr. Cels. III. c. 40.: *Καὶ εὐθέως ὥσπερ συγγένες ἐπιγνȣ̃σα ἡ λογικὴ ψυχὴ, ἀποῤῥίπτει μὲν ἃ τέως ἐδόξαζεν εἶναι θεὸς, φίλτρον δ' ἀναλαμβάνει φυσικὸν, τὸ πρὸς τὸν κτίσαντα, καὶ διὰ τὸ πρὸς ἐκεῖνον φίλτρον ὑπεραποδέχεται καὶ τὸν ταῦτα πρῶτον πᾶσι τοῖς ἔθνεσι παραστήσαντα δι' ὧν κατεσκεύασε μαθητῶν.* — Ähnliches Methodius ap. Epiphan. Haer. LXIV. c. 60.

c) Tertull. de Anima c. 41.: (Nam) corruptio naturae alia natura est, habens suum Deum et patrem, ipsum scil. corruptionis autorem; ut tamen insit animae illud principale, illud divinum atque germanum et proprie naturale. Quod enim a Deo est, non tam exstinguitur, quam obumbratur. Potest enim obumbrari, quia non est Deus, exstingui non potest, quia a

ſich dieſes göttliche *ἐμφύσημα* aus, daß das „Ich“ ihm zufolge nicht bloß bejaht, was Gott bejaht, dieſem beiſtimmt (*σύμφημι* V. 16.), ſondern dieſen ſeinen Beifall mit einer gewiſſen Freude äußert (*συνήδομαι*). Wie machtlos nun auch dieſe Lebensäußerung ſei, ſo viel ſteht feſt: Dem innerſten Weſen des Geiſtes iſt die Idee des göttlichen Geſetzes eingeprägt; und iſt nur erſt das beſchränkende Hinderniß beſeitiget, und er durch göttliche Vermittelung frei geworden, ſo wird er das geſammte Leben in ſeine gottgeweihte Richtung ziehen. Wovon ſpäter.

Dieſer ſo gearteten Natur des Geiſtes im Innern des Menſchen ſteht gegenüber der Gegenzug in der niederen Natur, im „äußeren Menſchen“, d. i. im Fleiſche. Dem Wohlgefallen des Geiſtes an dem verwandten göttlichen Geſetze correſpondirt ein natürliches Trachten des Fleiſches in entgegengeſetzter Richtung. *βλέπω δὲ ἕτερον νόμον ἐν τοῖς μέλεσί μȣ κ. τ. λ.* Die Erläuterung zum vorigen *εὑρίσκω τὸν νόμον* .... *τὸ κακὸν παράκειται*, und eine explicirtere Darſtellung von V. 14. *πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν*. Da *ἐν τ. μέλεσί μȣ* und *κατὰ τ. ἔσω ἀνθρ.* ſich gegenüberſtehen, ſo iſt *ἕτερος* nicht mit Bezug auf *νόμος τ. Θ.*,

---

Deo est. Itaque sicut lumen, aliquo obstaculo impeditum manet, sed non comparet, si tanta densitas obstaculi fuerit: ita et bonum in anima a malo oppressum, pro qualitate ejus, aut in totum vacat, occulta salute; aut qua datur radiat, inventa libertate. — Cicero ſelbſt ſagt de Republ.: Est quidem vera lex recta ratio naturae congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna, quae vocat ad officium jubendo, vetando a fraude deterret; quae tamen probos neque frustra jubet, aut vetat, nec improbos jubendo aut vetando movet. Huic legi nec propagari fas est, neque derogare aliquid licet, neque tota abrogari potest; nec vero aut per Senatum aut per Populum solvi hac lege possumus, neque est quaerendus explanator aut interpres ejus; nec erit alia lex Romae, alia Athenis, alia nunc, alia posthac. Sed et omnes gentes et omni tempore, una lex et sempiterna et immutabilis continebit. Unus erit communis quasi magister et imperator omnium Deus, ille legis hujus inventor, disceptator, lator, cui qui non parebit, ipse se fugiet, et naturam hominis aspernabitur. Hoc ipso luet maximas poenas, etiamsi cetera supplicia, quae putantur, effugerit.

ſondern von *νόμος τ. νοός μȣ* d. i. dem natürlichen Sittengeſetz zu verſtehen. Über die Glieder des Leibes und ihre primitive Beſtimmung wurde zu VI, 13. und oben zu V. 18. bereits geſprochen. Während der *νȣ̃ς* kraft ſeiner Natur dem Geiſtigen ſich zukehrt und anſchließt, ſo ſtrebt vermöge eines gleichen Naturgeſetzes das Fleiſch, nachdem es im Sündenfalle einmal vom Joche des Geiſtes ſich befreit, wider den Geiſt, in entgegengeſetzter Richtung den ihm verwandten Genüſſen zu. „Es unterwirft ſich dem Geſetze Gottes (alſo auch dem des Geiſtes) nicht, und vermag es auch nicht". VIII, 7. 8. So liegen denn Geiſt und Fleiſch in wechſelſeitigem Kampfe, und das Innere des Menſchen wird zum Schauplatze eines Krieges, dem er ſelbſt zum Opfer fällt. Vgl. Eph. 5, 17. Jac. 4, 1 f. I. Petr. 2, 11. — *ἀντιστρατευόμενον τῷ νόμῳ τ. νοός μȣ.* Die Stellung dieſes „Gliedergeſetzes", — man erlaube der Kürze halber dieſen Ausdruck vorläufig, — iſt eine doppelte, die eine gegen den G e i ſ t (im „inneren Menſchen"), die andere gegen die S ü n d e. Gegen jenen tritt es verneinend, feindſelig, ankämpfend auf; gegen die Sünde aber verhält es ſich entgegenkommend und dienſtbar. Der Geiſt (*νȣ̃ς*), der ſeinem Weſen nach Gott anhängt und ſeinem Geſetze zugethan iſt, kann vom Fleiſche aus bekämpft, in ſeinen Tendenzen gehemmt, aber nie als ſolcher demſelben unterthan werden, weil es wider ſeine Natur iſt; es bleibt daher in ſo weit bei dem *ἀντιστρατεύεσθαι.* Aber ſo viel wird durch dieſen Widerſtand immer erreicht: — der Menſch fällt von Sünde zu Sünde; die Durchführung des göttlichen Geſetzes aber wird ihm in dieſen Verhältniſſen nimmer gelingen. — *καὶ αἰχμαλωτίζοντά με τῷ νόμῳ τῆς ἁμαρτίας κ. τ. λ.* Die Vulg. mit DEFG der copt. Verſ. Clem. Alex. Orig. Theodor. Hieron. haben in lege peccati, was den Sinn nicht ſonderlich berührt. Das Bild vom Kriegsſtande erreicht hier jenen Punkt, von dem V. 14. oben ausgegangen ward. *αἰχμαλωτίζειν,* Jemanden mit Waffengewalt erbeuten, kriegsgefangen machen, oder, was nach altem Kriegsbrauch die Folge war, in die Sklaverei ſchleppen, wird hier auf die Obmacht des Fleiſches angewendet, welches in dem oben bezeichneten Kampfe Sieger bleibt, und, indem es den Menſchen zur Übertretung verführt, ihn dem Geſetze unterwirft, welches die S ü n d e ihm auflegt, d. h. fortwährend zum Knecht der

Sünde macht: „Er iſt verkauft unter die Sünde". — Die Unterſcheidung zwiſchen *νόμος ἕτερος* und *νόμος τ. ἁμαρτίας* will Auguſtinus nicht anerkennen. De Nup. et Concup. I. 30.: captivantem sub lege peccati, h. e. sub se ipsa (auch Juſtin. Eſt. u. A.). Aber von der dadurch entſtehenden Tautologie nichts zu ſagen, ſtellt Paulus ja ausdrücklich V. 25. dem Geſetze Gottes innerhalb des Menſchen den *νοῦς*, und dem Geſetze der Sünde das „Fleiſch" parallel zur Seite. Am Entſchiedenſten aber ſpricht gegen die Identität die Unterſcheidung VIII, 3., wo der *νόμος τ. σαρκός* als das bezeichnet wird, was die Geſetzeserfüllung gehindert; die Sünde aber als das, welchem das Fleiſch ſich dienſtbar gemacht. Vgl. beſ. VIII, 5—8. Auch Methodius macht wiederholt auf dieſe Diſtinction aufmerkſam, und Origenes äußert ſich über dieſe Wechſelbeziehung zwiſchen dem Glieder= und dem Sündengeſetze: Certum est namque, quod desideria carnis animam trahant ad peccatum, et eam ejus legibus subdant. Sicut lex mentis, quae consentit cum lege Dei, si animam potuerit obtinere, adducit eam ad legem Dei: ita et lex, quae in membris est, et concupiscentia carnis, si seduxerit animam, peccati eam legibus subdet. Fragt man aber nach ihrem beiderſeitigen Unterſchiede, da beide in den äußern Menſchen, in die Glieder, verlegt erſcheinen, ſo läßt ſich die Antwort nicht ſo leicht formuliren. Wir können uns aber doch mit Methodius [a]) dahin erläutern:

---

a) Methodius ap. Epiph. Haer. LXIV. c. 60. unterſcheidet ſehr gut zwiſchen der Erbſünde als ſolcher, und der Concupiscenz: *Οὐκοῦν ἐλέγομεν, ἀφ᾽ οὗ τὸν ἄνθρωπον, εἰ μνημονεύετε, πλανηθέντα τὴν ἐντολὴν ἀθετῆσαι συνέβη, ἐντεῦθεν ἐκ τῆς παρακοῆς τὴν ἁμαρτίαν λαβοῦσαν γένεσιν εἰς αὐτὸν εἰσῳκηκέναι. Οὕτως γὰρ πρῶτον στάσις ἐνέπεσε σφαδαϊσμῶν τε καὶ λογισμῶν ἀνοικείων ἐπληρώθημεν, κενωθέντες μὲν ἐμφυσήματος τοῦ Θεοῦ, πληρωθέντες δὲ ἐπιθυμίας ὑλικῆς, ἣν ὁ πολύπλοκος ἐνέπνευσεν εἰς ἡμᾶς Ὄφις, βραχυπορησάντων ἡμῶν τῆς παραγγελίας τοῦ Θεοῦ τὸν κυκλόν.* Und mit Bezug auf VII, 18.: *οἶδα, ὅτι οὐκ οἰκεῖ κ. τ. λ. . . . λέγων (ὁ Παῦλος) τὴν ἀπὸ τῆς παραβάσεως διὰ τῆς ἐπιθυμίας εἰς οἰκισθεῖσαν εἰς ἡμᾶς ἁμαρτίαν βούλεται μηνύειν ἤδη, ἧς δὴ καθάπερ βλαστήματα νεὰ καὶ κλῶνας οἱ φιλήδονοι περὶ ἡμᾶς ἀεὶ λογισμοὶ συνίστανται.* —

Adams entſcheidende Übertretung, bei der wir nach V, 12. uns Alle mitbetheiliget, eignet ſich Allen und Jedem als ſolche an, ſetzt ſich ihm mithin als (entſchiedener) Ungehorſam (V, 19.) an und ein, und ſo hat Jeder die Sünde als Princip des Ungehorſams und des Abfalls in ſich wohnend. Sie eignet ſich uns aber an auf dem Wege, auf welchem ſich überhaupt unſer ſolidariſcher Naturverband mit ihm gemacht, dem der natürlichen Generation, und nimmt alſo auch in dem Sitz, was allein der Generation unterworfen iſt, dem leiblichen Weſen, dem Fleiſche. (Joh. 3, 6. vgl. oben V. 18. 20. *ἐν ἐμοὶ, τȣτέστιν ἐν τ. σαρκί μȣ.*) Hier breitet dieſe, die angeborne Sünde, mit jener Herrlichkeit ſich aus, welche ſie einmal im Falle an ſich geriſſen hat, und treibt von da aus, um beiläufig an dem Gegenſatze die Vorſtellung zu beleuchten, in ähnlicher Weiſe, nach Art einer legislativen Macht, ihre Untergebenen zu weiteren Übertretungen fort, wie ihr gegenüber der Geiſt Gottes, mit dem *νȣ̃ς* im Menſchen vereiniget, ſeiner Natur gemäß dieſen im vollen Schwung der Liebe Gott entgegenführt VIII, 9. 10. 14 ff. Dieſes die *ἁμαρτία* V. 17. 20. 25. und *νόμος τ. ἁμαρτίας* [a]). — Die durch jene erſte Sünde einmal erregte, und in der verderbten Natur ſich fortregende Concu-

---

Thomas v. Aq. zu V. 15.: Carnalitas (autem), quae importat subjectionem ad carnem, provenit non solum ex peccato originali, sed etiam actuali, per quod homo obediendo concupiscentiis carnis, servum se constituit.

a) Man hüte ſich vor aller Umdeutung der vom Apoſtel gebrauchten Worte. Der *νόμος ἕτερος* iſt nicht die Sinnlichkeit oder ſinnliche Natur, und dieſe für ſich noch nicht die Concupiscenz. Letztere iſt nicht, wie Sinnlichkeit, eine primitive Eigenheit, ſondern eine Erſcheinung an der verderbten Natur; iſt ein Erzeugniß und Pflegkind der Sünde, und nicht ſo unſchuldig wie die Sinnlichkeit. — Eben ſo falſch iſt, mit Kiſtemacker *ἁμαρτία* und *νόμος τ. ἁμ.* zu überſetzen mit Sündlichkeit, Geſetz der Sündlichkeit. Soll dieſes neugebildete Wort überhaupt einen beſtimmten Begriff haben, ſo kann es doch nur einen Habitus bezeichnen wollen. *ἁμαρτία* iſt aber, nach dem, was Paulus davon ſchreibt, nicht bloß ein ſolcher; es iſt die anerzeugte oder Erbſünde, alſo eine wirkliche Sünde, vermöge deren wir nach V, 19. nicht bloß ſündlich, ſondern Sünder werden.

piscenz geht, nachdem ſie das Joch des Geiſtes abgeworfen, den thieriſchen Genüſſen zu, und um ſo heftiger, wenn dieſe ihr verboten ſind. Sie tritt daher willig in den Dienſt der Sünde, ſtreitet wider den Geiſt, und ſtemmt ſich wider die Erfüllung des göttlichen Geſetzes, und das iſt *νόμος ἕτερος ἐν τ. μέλεσί μȣ ἀντιστρατευόμενον τῷ νόμῳ τȣ̃ νοός μȣ.* Hat aber ſo die begehrliche niedere Natur, ihrem Zuge folgend, der Sünde ſich zum Werkzeug gefügt, dieſe aber ihrerſeits die Macht der Concupiscenz verſtärkt, ſo iſt das Übergewicht gegen den Geiſt entſchieden. Dieſem bleibt fortan nur mehr das Unterliegen. Der Menſch iſt Gefangener der Sünde, gefangen durch die Wucht der Begierden ſeines eigenen Fleiſches. Daß letzteres aber mit der Sünde conſpirirt, begreift ſich von ſelbſt. Was es ſeiner Natur nach ſucht und anſtrebt, findet es nicht im Umfang des geiſtigen Geſetzes; dieſes wehrt vielmehr ſeinem Trachten, und darum ſeine Auflehnung wider das Geſetz. Es iſt ſo ſeine Natur, es kann nicht anders. VIII, 7. 8. Darum iſt es, ſo zu ſagen, mit der Sünde durch ein gemeinſames Intereſſe gegen das Geſetz und den Geiſt verbündet. — So trägt alſo der Menſch in ſeinen eigenen Gliedern den Feind, der ihn belagert, bekämpft, der mit der Sünde ſich verbindet, dieſe in ſich aufnimmt, behauſet, begünſtiget; den Verräther in ſeinem eigenen Fleiſche, welcher ihn überwunden fortreißt, ausliefert, der Sünde in die Sklaverei verkauft!

V. 24. *Ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος! Τίς με ῥύσεται ἐκ τȣ̃ σώματος τȣ̃ θανάτȣ τȣ́τȣ;* Der Jammer- und Hülfeſchrei des im Sklavenelend verlorenen Menſchen. Der Apoſtel iſt ſchmerzlichſt ergriffen; die Empfindung überwältigt und durchbricht den ruhigen Gang der Reflexion in einem markerſchütternden Ausrufe nach einem Erretter aus ſo verzweiflungsvoller Gefangenheit. — Da *ἄνθρωπος* zu *ἐγὼ* als Appoſition gefügt iſt, ſo iſt es mithin ein gemein menſchliches Verhängniß, das er bejammert, — Sklavenelend für die Zeit, Verdammniß und Tod für die Ewigkeit, und das alles ohne die Möglichkeit des Entrinnens durch eigene Kraft! Hier zeigt ſich das Bedürfniß der Erlöſungsgnade in Chriſto vollſtändig! *Τίς με ῥύσεται κ. τ. λ.* verſtehen die, welche im Ich einen Gerechten ſich ausſprechen laſſen, vom phyſiſchen Tode, welcher den Beläſtigungen Seitens der Concu-

piscenz ein Ziel ſetzt (Auguſt. Eſt.). Es ſteht aber dagegen, daß in dieſem Falle ſicher nicht *τίς*, ſondern eher *ποτέ*, V. 25. wohl auch eine andere Antwort, als *χάρις τῷ Θεῷ* oder *τȣ̃ Θεȣ̃* erwartet würde; ferner daß *τȣ́τȣ* mit *θανάτȣ*, nicht mit *σώματος*, verbunden erſcheint. Eſtius zwar conſtruirt: De corpore mortis isto; allein einmal wider die Grammatik, und dann handelt es ſich hier nicht um die Sterblichkeit des Leibes, wie VI, 12., ſondern darum, daß dieſer Leib ſeine Glieder dem Dienſte der Sünde widmet, welcher mit ewigem Tod gelohnt wird, VI, 21. 23., der aus den Werken des Fleiſches dem Sünder zureift. VII, 6. Gal. 6, 8. Merito namque corpus mortis appellavit, in quo habitat peccatum, quod mortis est causa. Origen. Dieſer Tod, dem der Menſch, ſo fern das Fleiſch in ſeinem Siege bleibt, unerrettbar entgegen geht, entpreßt ihm den Schrei nach dem Erlöſer. Hierauf bezieht ſich auch der Dank, welchen er für die erlangte Befreiung V. 25. vgl. VIII, 2. ausſpricht (Method.):

V. 25. *Εὐχαριστῶ τῷ Θεῷ διὰ Ἰησȣ̃ Χριστȣ̃ τȣ̃ κυρίȣ ἡμῶν. Ἄρα ȣ̃ν αὐτὸς ἐγὼ τῷ μὲν νοῒ δȣλεύω νόμῳ Θεȣ̃, τῇ δὲ σαρκὶ νόμῳ ἁμαρτίας.* Hier variirt der Text ſehr ſtark. Die Recept. *εὐχαριστῶ* hat das Wenigſte für ſich. B hat *χάρις τῷ Θεῷ* Method. Athan. Orig. (einmal); *χάρις δὲ τῷ Θεῷ*, wobei ſicher *δὲ* redundirt, in C mit der copt. äth. arm. Verſion Cyrill. Alex. Hieron. (einmal). Der Vulgata: gratia Dei, ſtimmt bei DE Iren. Orig. (?) Theod. (?) Hieron. Ambroſ. u. A. Im letzteren Falle enthielte V. 25. die Antwort auf die Frage V. 24.: „Die Gnade Gottes iſt es, welche durch Jeſus Chriſtus mich befreit hat". Allein ſchon an ſich iſt die Mehrheit der Autoritäten für *χάρις τῷ Θεῷ*; dann erwartet man auch keine directe Antwort, welche ſich aus dem Früheren von ſelbſt verſteht; wohl aber, daß dem Schmerzensdrange, der das *ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρ.* ausgepreßt, ein entſprechender Dankesausdruck folgen werde. Hat dort das überwältigte Gefühl den ruhigen Ideengang durchbrochen, und der Gedanke in eine ſchmerzliche Frage ſich verwandelt: ſo wird auch hier der Affect die Sprache überherrſcht haben. Auch iſt gerade dieſe Wendung dem Apoſtel in affectvoller Stimmung eigen, vgl. I. Cor. 15, 57. cf. VI, 17. oben. — Dieſes Hochgefühl der neugeſchenkten Freiheit, welches hier nur Dankesworte ſtammelt,

findet in dem nächſtfolgenden Abſchnitt ſeinen herrlichen Ausdruck in lebhaft beredter Sprache. — ἄρα οὖν kündiget die ſchließliche Reaſſumtion der ganzen Deduction an. Mit Chryſoſtomus hier ſchon den neuen Abſchnitt beginnen, geht nicht wohl an. Stünde auch das νῦν VIII, 1. nicht dagegen, ſo doch der übrige Context, wie ſich ergeben wird. — αὐτὸς ἐγὼ, wurde ſchon frühe beſonders von denen urgirt, welche der ſpäteren auguſtiniſchen Erklärung huldigen, und hier eine nachdrückliche Hervorhebung der eigenen Perſönlichkeit in den Worten des Apoſtels entdecken wollen, als ſei der Sinn: „Ich ſelbſt, d. i. Ich, der Apoſtel, der Begnadigte ꝛc. diene dem Geiſte nach dem Geſetz Gottes, dem Fleiſche nach aber dem der Sünde"; — woraus dann abgeleitet wird, δουλεύω τῇ σαρκὶ νόμῳ τ. ἁμ. ſei von der Beſchwerung des Gerechten durch die Concupiscenz zu verſtehen, und das redende ἐγὼ von V. 14. repräſentire nicht den Sünder unter dem Geſetz, ſondern den Gerechten unter der Gnade. So nach Auguſtin [a]), Caſſianus [b]), Eſtius, Cornelius a Lap., einmal auch Hieronymus. Origenes mißbilliget dieſe Erklärung; und wir können, trotz der von Caſſianus verſuchten ſprachlichen Begründung, nicht zugeſtehen, daß αὐτὸς ἐγὼ, wo es immer bei Paulus erſcheint, irgend jemals den beſonderen Charakter nachdrücklich geltend zu machen, die Beſtimmung habe. Es bedeutet nur ſ. v. a.: „Ich als ſolcher", oder: „Ich meines Theils", „meine Perſon betreffend". So XV, 14. πέπεισμαι δὲ καὶ αὐτὸς ἐγὼ περὶ ὑμῶν, ὅτι καὶ αὐτοί κ. τ. λ., wo es nur heißen kann: Er, Paulus, ſei für ſich als ſolcher gewiß ſo überzeugt, als irgend Jemand, daß ꝛc. Eben ſo IX, 3. ηὐχόμην γὰρ αὐτὸς ἐγὼ, ἀνάθεμα εἶναι, „denn ich wünſchte,

---

a) August. de Nupt. et Concup. I. 31.: Sic intelligendum est: mente servio legi Dei, non consentiendo legi peccati, habendo desideria peccati, quibus et ipsi non consentio, nondum tamen penitus careo.

b) Collat. XXIII. c. 16.: Denique ut hoc Sanctis et perfectis sibique similibus, se dixisse beatus Apostolus evidenter exprimeret, digito quodammodo semetipsum tactuque designans, continuo infert: Itaque ego ipse i. e. qui haec pronuncio, meae, non alterius, conscientiae latebras pando.

was meine individuelle Geſinnung betrifft" ꝛc. Vgl. II. Cor. 12, 13. und ſelbſt II. Cor. 10, 1. cf. Gal. 5, 2. iſt dieſes der wahre Sinn. Deutlicher wird dieſes noch durch das Nächſtfolgende. *δυλεύω τῷ μὲν νοῒ κ. τ. λ.* Erinnern wir uns, wie Paulus oben VI, 16. 19. die *δυλεία* definirt hat, dahin nemlich, daß die dienſtbefliſſene Widmung zur Ausrichtung eines fremden Willens das Charakteriſtiſche der Knechtſchaft ſei, und er darum den einen *δῦλος τῆς ἁμαρτίας* nennt, welcher mit ſeinen Gliedern dienſtfertig in's Werk richtet, was die Sünde ihm eingibt, VI, 19. (vgl. Joh. 8, 34.); und wenden wir dieſen ſeinen Begriff auf unſere Stelle hier an, ſo kann ſie wohl nicht den Sinn enthalten, als diene (im gegebenen Sinne) das Ich den beiden ſich widerſprechenden Geſetzen actuell zu gleicher Zeit, den Forderungen des Geſetzes Gottes nemlich in Vollbringung guter Werke, und zugleich auch den Eingebungen der Sünde durch Befriedigung fleiſchlicher Begierden, — ein Widerſpruch in der Sache, der nach VI, 20. VIII, 7. vgl. Mtth. 6, 24. ſchlechthin unausgleichbar; und darum in Einem und demſelben Subjecte undenkbar iſt, weil es ſich hier nicht bloß um Geſinnungen, ſondern, wie gezeigt, um Thaten handelt. Dieſe Anſicht würde auch widerlegt durch Alles, was er VI, 12 ff. und VIII, 4. 10. 12 ff. von dem Dienſte Gottes, und von der durch den heiligen Geiſt dem in Chriſto Wiedergeborenen vermittelten ſittlichen Freiheit vorbringt; wie es andererſeits unhermeneutiſche Willkühr iſt, nach ſo entſchiedenen Erklärungen, wie VI, 16 ff., *δυλεύειν* hier auf ein bloßes thatloſes Hinneigen zu dem Einen oder dem Andern herabzuſetzen. Der Sinn kann vielmehr nur der ſeyn: Nach Allem, was geſagt worden iſt, verhält das Ich d. i. der Menſch als ſolcher immer ſich dienend (vgl. oben V. 6.); das Wie richtet ſich nach dem, was an und in ihm zur Oberhand gelangt; iſt dieſes der Geiſt (*νῦς*), ſo mancipirt er ſich dem Geſetze Gottes, ſein geſammtes Handeln wird Gottesdienſt; iſt es aber das Fleiſch, ſo knechtet er ſich dem Willen der Sünde. Vermöge des Übergewichts, womit letzteres ihn bisher (V. 23.) gefeſſelt, hat er ſich bis dahin, unter dem Geſetze, der Sünde ergeben. Jetzt hat ſich das gewendet. Denn die Sünde iſt, ſagt er im Folgenden, ihrer Macht beraubt und ausgeſtoßen in denen, welche in Chriſto

ſind; es kömmt darum der Geiſt an die Reihe, und das ganze Leben des Chriſten wird ſomit zur werkthätigen Erfüllung des göttlichen Geſetzes. VIII, 4. Vgl. was wir oben bereits zu V. 5 u. 6. geſagt; vorzüglich aber, wie er VI, 20. 22. genau denſelben Gedanken ausgedrückt. So iſt die obige Deutung von *αὐτὸς ἐγὼ* gerechtfertiget; Alles behält ſeine grammatiſche Bedeutung, und wir haben zugleich den einfachſten Übergang zum achten Capitel gefunden. Andere Erklärungen von *αὐτὸς ἐγὼ* ſ. v. a. idem ego, d. i. „Ich in einer und derſelben Perſon" (Thom. Erasm.), oder „eben Ich", d. i. das Ich, von dem bisher die Rede geweſen (Tholuck), können wir ungeprüft laſſen.

Dieſer zweite Abſchnitt V. 7—25. war von jeher ſehr in Anſpruch genommen. Die Gnoſtiker, beſonders die Manichäer, hingen ſich gerne an Stellen, wie V. 17. 20., um darzuthun, daß der Menſch unfrei ſei, und mit Unfreiheit ſündige. Sie folgerten daraus, daß die Materie an ſich böſe ſei, oder leiteten, wie die Maſſalianer, aus ſolchen Äußerungen den Schluß ab, daß der Menſch zwei Seelen habe, eine gute und eine böſe [a]). Nicht minder fanden die Antinomiſten und die origeniſtiſchen Idealiſten ihre beſonderen Sätze hier vorgetragen, überhaupt Alle, welche der Weſenheit unſeres Fleiſches die Fähigkeit abſprachen, zum Leben zu gelangen; und ſchon Clemens v. Alex. und Tertullian ſahen ſich veranlaßt, dieſe Ausſprüche des Apoſtels genauer zu exponiren und zu vindiciren [b]). — Von entgegengeſetzter Seite her ſtützten die Pela-

a) Ähnliches in Xenoph. Cyropaed. VI. 1., wo der Perſer Araſpes ſagt: *δύο γὰρ σαφῶς ἔχω ψύχας. ... Οὐ γὰρ μία γε οὖσα ἅμα ἀγαθή τέ ἐστι καὶ κακὴ, οὐδ᾽ ἅμα καλῶν τε καὶ αἰσχρῶν ἔργων ἐρᾷ, καὶ ταῦτα ἅμα βούλεταί τε καὶ οὐ βούλεται πράττειν· ἀλλὰ δῆλον ὅτι δύο ἐστὸν ψυχὰ, καὶ ὅταν μὲν ἡ ἀγαθὴ κρατῇ, τὰ καλὰ πράττεται, ὅταν δὲ ἡ πονηρὰ, τὰ αἰσχρὰ ἐπιχειρεῖται.*

b) Clem. Al. Strom. III. c. 11. p. 544 sq. c. 3. p. 519. IV. c. 3. p. 567. cf. Ex Script. Theod. Epitom. n. 52. p. 981. (Ed. de Pott.). — Tertull. c. Marc. V. 13. — de Resurr. carnis. c. 46. — Im Geſpräche de recta in Deum fide int. opp. Orig. Tom. I. p. 834. drückt der Bardeſaniſt gegenüber dem Katholiken mit Bezug auf V. 24. recht beſtimmt ſeine Anſicht aus. — Baſilides wollte aus VII, 9. ſogar die Metempſychoſis beweiſen Opp. Iren. Tom. I.

gianer auf Stellen wie V. 15. ihre Lehrſätze. Allein oberflächlich und ſchwächlich, wie der Pelagianismus überhaupt iſt, überſah er auch hier, daß das Wollen und Haſſen, welches dem natürlichen Menſchen beigelegt wird, ein in ſich kraftloſes ſei, welches, wie ſchon bemerkt, kaum die Grenzen der Erkenntniß überſchreitet. Indeß iſt ihre Exegeſe für die Erklärung dieſer Stellen ſehr folgenreich geworden.

Außer der Controverſe mit den Häretikern, entſpann ſich unter den Katholiken ſelbſt eine lebhafte Streitfrage, wer das Ich V. 14 ff. ſei. Wir haben oben davon Umgang genommen, und das Nöthige hierüber nachzutragen. Die Väter und die ſpäteren Theologen vereinigen ſich dahin, daß Paulus hier nicht bloß ſein individuelles Bewußtſeyn zum Ausdruck bringe, ſondern ein Geſammtbewußtſeyn ſprechen laſſe. Sie ſcheiden ſich aber in der näheren Beſtimmung, ob er die Eigenſchaft eines Sünders unter dem Geſetze annehme, oder aber ob er gewiſſen Erfahrungen der bereits im Stande der Gnade Befindlichen ſein Wort leihe; und ob er ſich ſomit einen Zuſtand aus der Vergangenheit gegenwärtig mache, oder ob er Erlebniſſe ſeines Gnadenſtandes ſchildere. Für die erſte Anſicht ſtehen: Irenäus, welcher als der erſte in äußerſt geiſtreicher Weiſe dieſen Gegenſtand behandelt [a]), dann Origenes, Athanaſius, Baſilius d. Gr., Chryſoſtomus, Theodoret, Theophylact, Öcumenius, Tertullian, Ambroſius, Hieronymus, Auguſtinus in früherer Zeit; unter den ſpäteren Nicolaus v. Lyra, Juſtiniani, beſonders aber Toletus. — Die zweite geben vor Allen Methodius, dann Auguſtinus ſeit der pelagianiſchen Controverſe (Hilarius, Ambroſius, Gregor v. Naz. nach Angabe des Auguſtinus), Caſſianus, Proſper, Anſelmus, Hugo v. St. Victor, Thomas v. Aq. behandelt beide neben einander; Eſtius, Cornelius a Lap. u. A. — Dem Methodius [b]) hatte ſich dieſe Auffaſſung in ſeiner Bekämpfung der origeniſtiſchen Irrthümer von

---

inter Fragm. p. 350. — Gegen Origenes und origeniſtiſche Anſichten hat Methodius den Abſchnitt V. 14—25. erklärt.

a) Adv. Haeres. III. c. 18. n. 7.; 19. n. 2.

b) Apud Epiphan. Haer. LXIV. c. 24—26. beſ. c. 55—62.

der Seite empfohlen, weil er damit zugleich einer mißbräuchlichen Exegeſe dieſer Stellen vorzubauen und zu begegnen hoffte. — Auguſtinus [a]) hatte früher der Auslegung der Griechen ſich angeſchloſſen; als ihn aber die pelagianiſche Streitfrage zu bibliſchen Unterſuchungen in Betreff der angeregten Sache führte, retractirte er die frühere Auslegung (Retractat. I. c. 23. 26. II. c. 3.), vertheidigte die neugewonnene (contr. Julian. III. c. ult. VI. c. 23.), und verſuchte, ſie ſelbſt traditionell zu befeſtigen, indem er Cyprian, Ambroſius, Gregor v. Naz., Hilarius für ſich aufrief. Auguſtin's Anſehen verſchaffte dieſer ſeiner letzteren Auslegung Aufnahme, beſonders da auch Hieronymus ſeine Ep. ad Algas. Q. VIII. ausgeſprochene Deutung, im pelagianiſchen Streite, wie es ſcheint, fallen ließ; und ſie blieb nun herrſchend, bis abermals die Polemik eine Wendung der Betrachtung herbeiführte.

Die Reformatoren griffen mit aller Geneigtheit dieſe zweite auguſtiniſche Interpretation auf. Der Vortheil lag zu nahe. Sie ſchien ihnen willkommen zur Beſtätigung deſſen, was ſie von der Fortdauer der Erbſünde auch im Wiedergebornen, und im Zuſammenhange damit von der Rechtfertigung durch Imputation lehrten. Sie erhielt ſich lange im Beſitz; nur die Arminianer und Socinianer traten ihr nicht bei. In neuerer Zeit iſt man aber ſeit Spener wieder davon zurückgekommen, und die Mehrheit der proteſtantiſchen Erklärer iſt zu der älteren Auffaſſung der Griechen zurückgekehrt.

Katholiſcher Seits hat Toletus in ſeinem Commentar und einem eigenen Tractat die vorauguſtiniſche Erklärung wieder aufgenommen und vertheidiget. Und mit Recht. Gibt man auch dogmatiſch zu, was, nach Auguſtinus, Andere daraus exponiren, ſo läßt ſich doch die Expoſition ſelbſt exegetiſch nicht halten. — Die Tendenz des Abſchnittes, um beim Allgemeinen anzufangen, iſt unbeſtritten neben der Apologie des Geſetzes die Orientirung des ſittlichen Bewußtſeyns über ſich ſelbſt in Bezug auf die Sünde. Schildert nun Paulus V. 14 ff. die Zuſtände eines Wiedergebornen unter dem Einfluß der Gnade, in wie ferne dieſer noch Nachwirkungen der Begierlichkeit in ſich verſpürt, ſo gewinnt die ganze Darlegung

a) August. ad Simplic. I. c. 91. — In Ep. ad Rom. Propos. XLIV. XLV. etc.

eine andere Richtung, das Mittel wird Zweck, und die Argumentation iſt entkräftet. — Erwägen wir aber etwas Anderes, worauf ſchon früher hingedeutet wurde. VI, 2 ff. wird unter den mannigfachſten Wendungen die Vorſtellung inſinuirt, die Taufe ſei das Grab des alten Menſchen, der Leib mit ſeinen Begierlichkeiten werde da wirkungslos, wie denn VIII, 10. abermals verſichert wird, der Leib ſei, wo der Geiſt Chriſti wohne, ſeiner alten Wirkſamkeit beraubt, todt: und nun ſoll, man weiß nicht welches Intereſſe, den Apoſtel plötzlich zu dem Thema abſchweifen machen, der Leib ſei auch in den Chriſto geiſtig Erneuerten nicht ſo ganz todt, Regungen der Begierlichkeit zucken noch nach, — doch nein! Triebe des Fleiſches brechen hervor, welche ſie, die mit Chriſtus in der Neuheit des Lebens Wandelnden, die Befreiten, Gott Hörigen, zu Gefangenen, zu Sklaven machen, ſie mit ſich fortreißen, zu thun, was ihr beſſerer Sinn verabſcheut; ſie dienen knechtiſch dem Geſetz der Sünde, und fühlen ſich in einem ſo verzweiflungsvollen Zuſtande, daß ſie nach einem Retter rufen, der ſie von ihrem „ſterblichen" Leibe befreie! Wir überlaſſen es dem Urtheile der Leſer, ob dieß das Bild Deſſen iſt, der, eingepfropft in Chriſtus in myſtiſchem Tode, erſtanden mit ihm zur Neuheit des Lebens, ihm in bräutlicher Liebe vermählt, die Sünde nimmer über, ſondern unter ſich hat, weil er nicht mehr unter dem bloßen Buchſtaben des Geſetzes, ſondern unter dem mächtigen Einfluſſe des ihm innewohnenden Geiſtes ſteht. Man ſehe nur einmal noch VI, 16. an, wo Paulus eine Definition von dem gibt, was ihm *δουλεία* iſt: *οὐκ οἴδατε, ὅτι ᾧ παριστάνετε ἑαυτοὺς δούλους εἰς ὑπακοὴν, δοῦλοί ἐστε, ᾧ ὑπακούετε, ἤτοι ἁμαρτίας εἰς θάνατον, ἢ ὑπακοῆς εἰς δικαιοσύνην.* Nicht bloße Regungen der Begierlichkeit, welche in dem Gerechten nicht ſo bald entſtehen, als ſie, ohne mehr Gehör zu finden, wieder in ihr Nichts zurückſinken, machen den Knecht; die fügſame werkzeugliche Hingebung, die werkthätige Ausführung deſſen, was die Sünde eingibt, dieſe macht den Sündenſklaven, oder wie Auguſtin (Propos. in Rom. XLVII.) ſelbſt ſich ausdrückt: Sub lege constituti, non solum repugnantem habent concupiscentiam, sed etiam captivi ducuntur, cum obtemperant ei; — wie hinwiederum das Ausleben des göttlichen Geſetzes in guten Werken den Knecht Gottes charakteriſirt. Man

ſehe nur VI, 22: *νυνὶ δὲ*, ſchreibt er von den Chriſten, *ἐλευθερωθέντες ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας, δουλωθέντες δὲ τῷ Θεῷ, ἔχετε τὸν καρπὸν ὑμῶν εἰς ἁγιασμόν κ. τ. λ.* Nimmermehr ſind das nur zwei verſchiedene Seiten des nemlichen Zuſtandes. Uns will es mit Toletus immer bedünken, es heiße den Worten ihre Bedeutung rauben, wenn man *αἰχμαλωτίζοντά με* erklärt ſieht: Aut captivantem dixit captivare conantem, i. e. ad consentiendum implendumque cogentem; aut quod non habet controversiam, captivantem secundum carnem, quam nisi teneret carnalis concupiscentia, quam legem peccati vocat, non utique ea ullum illicitum desiderium, cui mens obedire non debeat, commoveret. Quod autem non ait captivantem carnem, sed captivantem me, hinc factum est, ut sensus hic alias quaereretur, et acciperemus captivantem, velut si dixisset: captivare conantem. Sed cur non diceret captivantem me, ubi vellet intelligere carnem suam? etc. (August. de Nupt. et Concup. I. 30.) Wir erwidern einfach darauf: Weil das Fleiſch das Captivirende iſt, und nicht gut geſagt werden kann: Das Fleiſch captivire ſich ſelber. — Daß *αὐτὸς ἐγώ* dieſe Interpretation nicht begünſtige, iſt bereits gezeigt worden.

Cornelius a Lap. hat nach Auguſtinus noch einen ſcheinbaren ſprachlichen Gegengrund vorgebracht, den Wechſel der Zeitformen nemlich, da das Ich V. 9—13. im Präteritum, V. 14—23. aber im Präſens ſich ausdrücke. Darauf gilt die Entgegnung: Der Apoſtel beſchreibt den Zuſtand des Menſchen vom Anfange bis zum Ausgange der Geſetzesherrſchaft, bis zum Eintritte unter die Gnade, den er VIII, 1. mit *νῦν* bemerklich macht. Hienach mußte er Perioden unterſcheiden, wo das Geſetz noch nicht vor dem Bewußtſeyn iſt, wo es in dieſes tritt, und wie es dieſem gebietend gegenüber ſteht. So laſſen ſich drei Momente unterſcheiden: wie der Zuſtand des Menſchen vor, wie bei dem Erſcheinen, wie er unter der Einwirkung des Geſetzes ſich geſtaltet hat. Die beiden erſten ſind alſo vorübergehend gedacht, und vergangen, wo das dritte eintritt. Dieſen dritten Zuſtand ſchildert er im Präſens, weil Paulus nicht ſo faſt ſeine eigene Biographie malt, als vielmehr ſich verallgemeinernd den Zuſtand der Menſchheit unter dem Geſetze bis zum Punkte fortführt, wo die Sehnſucht nach einem Erlöſer

ſich frei macht, um ſofort das Gegenbild davon, den Zuſtand des Gerechten unter der Gnade zu zeichnen [a]). Es fällt alſo jene Einwendung mit der Mißkennung dieſer objectiven Haltung des Ganzen zuſammen, und mit dieſer auch weg. Andere Gründe dieſes Commentators ſind theils bereits mitberückſichtiget, theils von ſehr untergeordnetem Belange [b]).

So viel bleibt richtig, die hier niedergelegten Sätze befaſſen die gründlichſte Widerlegung des Pelagianismus, und dieſer hat nicht umſonſt dieſer Stellen ſich zu verſichern geſucht. Eben darum begegnen wir aber auch in dieſem Abſchnitte der tiefeſt eingehenden Darſtellung des Übels, von dem das Evangelium Heilung gebracht hat. Beziehungsweiſe ſchließt ſich uns darum hier auch ein tieferer Blick in das Weſen der Erlöſung auf. Durch die geſammte Heidenwelt, vom A. T. nichts zu erwähnen, zieht ſich, wie wir zu V. 15. angemerkt, ein gewiſſes unheimliches Gefühl hindurch. Viele ſind, ſich auf ſich ſelbſt beſinnend, vor ſich ſtehen geblieben, haben fragend ſich umgeſehen, ohne zu begreifen, woher dieſe ſeltſame Getheiltheit in unſerm Weſen ſtamme, wo und wie ſehr es fehle. Die wunderlichſten, zum Theil ſich durchkreuzenden, zum Theil auch ſich widerſprechendſten Syſteme des Orients waren die Frucht einer Wurzel, welche dem forſchenden Blicke des Heiden ſich entzogen. Alle orientaliſchen Religionsphiloſophien mit ihrer lebengeſtaltenden Kraft ruhen mehr oder weniger auf dieſem unerforſchten Grunde. *Ποϑὲν τὸ κακόν;* ſo fragte von allen Seiten her die alte Welt; und, die Heiden

a) Tholuck erzählt (Comment. S. 358.) aus dem Reiſeberichte des proteſtantiſchen Predigers Haſencamp (Chriſtl. Schriften I. S. 129.) folgende hieher paſſende Anecdote nach: „Zu Dordrecht war ich an einem Abend in einer zahlreichen Geſellſchaft von Chriſten, die ihre Bibeln in Quart vor ſich liegen hatten, und Alle darin übereinkamen: Paulus habe es im Guten nicht weiter gebracht, als bis zum Wollen. So einſeitig ſtarrten ſie auf Röm. 7, 18. 19., als wenn weder vorher, noch nachher ſonſt etwas geſchrieben ſtände". Wohl, — aber dieſe Stellen??

b) Schlüßlich verweiſen wir auf den Tractat des Cardinals Toletus über V. 18. unſers Capitels, am Ende ſeines Commentars. (In der Ausg. Mainz 1603. S. 774 ff.)

nicht zu zählen, ſo hatte die Kirche Jahrhunderte hindurch Häretikern dieſe Frage in dem Sinne aus einander zu ſetzen, wie der Apoſtel ſich ihr darüber erklärt hatte. Unſer ſchwächliches Zeitalter iſt von ſolchem Ernſte abgekommen, und begreift kaum mehr, wie eine Unterſuchung der Art die Geiſter in den ausgedehnteſten Kreiſen und Jahrhunderte lang beſchäftigen konnte. Man hat ſich vielfach mit dem Unnatürlichſten vertragen gelernt, und es dahin gebracht, daß man eher auffordern muß, die alte Frage ſich zu wiederholen, um nicht Zuſtände für normal zu nehmen, die es nicht ſind; und an dem Maaßſtabe des Übels den Werth der Erlöſungsgnade zu ermeſſen, welche dasſelbe in uns gehoben hat.

Capitel VIII.

Die chriſtliche Freiheit. Vollendung der Erlöſung.

V. 1—39.

In Chriſtus iſt uns Freiheit geſchenkt, — dieſen Gedanken hat Paulus ſeit dem ſechſten Capitel nun ſchon wiederholt unter verſchiedenen Wendungen vorgebracht, ohne aber ſeinen reichen Inhalt näher zu zergliedern und mit der Bedeutung und dem Umfange desſelben genauer bekannt zu machen. Vorhin VII, 1—6. hat er zwar angefangen, ihn gründlich zu expliciren; aber im Gefühle, wie es unmöglich ſei, zur würdigen Vorſtellung von dem Weſen der Gnade und Freiheit in Chriſto uns zu erheben, wenn wir nicht das Elend, in welches wir durch die Sünde eingegangen ſind, nach Beſchaffenheit und Maaß kennen gelernt, hat er die Darlegung nach kurzen Andeutungen nochmals abgebrochen, um ihr an der Zwiſchenerörterung von V. 7—25. einen feſten Halt zu bereiten. Jetzt aber, wo alle Incidenzfragen gelöst ſind, kömmt er endlich dazu, dieſes Thema zum Schluſſe zu führen, und damit ſeiner dogmatiſchen Expoſition von der Erlöſung die herrliche Krone aufzuſetzen.

Welches die nächſte Gedankenverbindung ſei, haben wir bereits geſehen. Wir müſſen aber den Faden des Sachzuſammenhanges weiter zurück verfolgen. „Durch den Gehorſam des Einen wird die Vielheit (der Gläubigen) gerechtfertigt werden“; und: „die Gnade wird durch Gerechtigkeit herrſchen zu ewigem Leben in Jeſu Chriſto unſerm Herrn“. V, 19. 21.: dieſe beiden Sätze, welche das ganze Myſterium der Erlöſung, alſo die Subſtanz des Chriſtenthums, enthalten, ſind noch von mehr als Einer Seite dunkel geblieben. Das ſechſte Capitel gibt zwar höchſt bedeutungsvolle Winke hierüber, wie nemlich unſer altes (adamitiſches) Leben in dem gekreuzigten Erlöſer unter-, in dem auferſtandenen aber unſer Neuleben aufgehe; nennt auch den Ort und Moment dieſer geheimnißvollen Umgeſtaltung: aber die innerſten Gründe von allem dem ſind uns noch nicht aufgeſchloſſen. Wir wiſſen noch nicht, wie und warum es ſo gegangen, welches das Ziel, die Wirkung und die Bedingungen der Gnade Gottes in uns ſeien. Über alles dieſes erhalten wir erſt Licht in den nachfolgenden Beſtimmungen. Der Ideengang iſt dieſer:

Wir ſchmachteten Alle von Natur aus in einer doppelten Knechtſchaft, erſtlich der Sünde, zweitens des Todes. In Chriſto iſt Befreiung von beiden gegeben, und ſomit alle Verdammniß für die ihm Angehörigen aufgehoben.

War es uns aus Gründen, die wir im eben verlaſſenen Capitel beſprochen, unmöglich, das Geſetz zu erfüllen, und darum die Verdammniß über uns, ſo hat die Einfleiſchung des Sohnes Gottes hierin Hülfe gebracht. Er hat die Sünde im Fleiſche abgethan, und damit das Hinderniß beſeitiget, welches der Durchbildung des Sittengeſetzes im Leben entgegengewirkt. Nun iſt die Erfüllung möglich und wird realiſirt in Allen, welche den Geiſt Gottes in ſich tragen, der die Herzen mit himmliſchen Kräften zur Ausübung alles Guten, zur Überwindung aller Sünde ausrüſtet und in uns ein gottgefälliges Leben geſtaltet, V. 1—10. Eben dieſer göttliche Geiſt, welcher uns ſolchergeſtalt die ſittliche Freiheit vermittelt, bringt auch Befreiung vom Geſetze des Todes. Denn die Einwohnung des Geiſtes iſt die nächſte Urſache und das Pfand der künftigen Auferſtehung. Dieſer ſittlich befreiende Geiſt macht uns nemlich zu Kindern, mithin auch zu Erben der Herr-

lichkeit Gottes. V. 11—17. Die einzige Bedingung iſt, daß wir ausdauern, und die ſo geſchenkte und verſicherte Hoffnung unter allen, auch den bedrängteſten Verhältniſſen feſthalten. An Ermunterung und Beiſtand fehlt es nicht. Und es iſt nicht abzuſehen, was uns noch von der Liebesmacht unſeres Gottes, dem Quelle des Lebens und aller Seligkeit, zu ſcheiden im Stande wäre.

Damit hat Paulus den Höhepunkt ſeiner Demonstratio evangelica erreicht. Was er I, 17. ſich als Thema vorgeſteckt: „das Evangelium iſt eine Kraft Gottes zum Heile für Jeden, der glaubt", iſt durch eine Reihe von Expoſitionen und Begründungen hindurchgeführt und nachgewieſen, und damit die Aufgabe ſelbſt gelöst. Je mehr er ſich aber ſeinem letzten Ziele annähert, deſto erhabener werden die Ideen, deſto voller die Empfindungen, deſto ſchwellender der Vortrag, bis endlich Affect und Sprache, am Inhalt entzündet, zu wonnigem Triumphe ſich begeiſtern.

V. 1. *Οὐδὲν ἄρα νῦν κατάκριμα τοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν, ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα.*

V. 2. *Ὁ γὰρ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἠλευθέρωσέ με ἀπὸ τοῦ νόμου τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου.* — Im erſten Verſe fehlt *μὴ κατὰ σάρκα — πνεῦμα* ganz in BCDFG in der copt. äth. Verſ. Orig. Athan. Cyrill. Alex. Ruf. Aug.; die zweite Hälfte *ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα* in AD, Vulg. Peſch. ar. arm. Verſ. Baſil. Chryſoſt. u. A. Die Recept. hat am wenigſten für ſich. Aber ſchwer iſt auszumachen, wer hier im Rechte ſei. Die Gründe zwar, womit Rückert die Ächtheit des Zuſatzes beſtreitet, ſind haltlos. Denn es iſt ſehr möglich, daß Paulus die Limitation, welche er V. 4. anfügt, hier ſchon beigeſetzt hat; aber freilich eben ſo möglich auch, daß ſie theilweiſe oder ganz aus V. 4. heraufgezogen worden iſt. An dem Sinne ſelbſt wird nichts geändert, indem der generelle Satz V. 1. nach der näheren Beſtimmung V. 4. zu verſtehen iſt, dieſe mag nun cauſal oder limitativ genommen werden. — Die logiſche Verbindung mit dem Vorangehenden durch *οὐδὲν ἄρα κ. τ. λ.* wurde je nach der Interpretation von V. 14—25. verſchieden gefaßt. Öfters ging man bis VII, 6. (was den Sachverband anlangend ganz richtig iſt), zuweilen noch weiter zurück. Thomas v. Aq. knüpft

ſo an: Gratia Dei per Christum liberavit me de corpore mortis hujus, in quo existit nostra redemtio: ergo ex quo sumus per gratiam Christi liberati, nihil damnationis est residuum, quia et tollitur damnatio quantum ad culpam et quantum ad poenam. Ähnlich Chryſoſtomus. Hiedurch wird *ἄρα οὖν αὐτὸς ἐγὼ κ. τ. λ.* zur Parentheſe; wie uns dünkt, ohne Noth. Die Gedankenabfolge dürfte eine unmittelbare, etwa dieſe ſeyn: Aus V. 14—25. reſultirt, daß der Menſch als ſolcher dem Geiſte (*νοῦς*) nach dem Geſetze Gottes diene, dem Fleiſche nach aber dem Geſetz der Sünde: mithin iſt für die, ſo in Chriſto ſind, keine Verdammniß, — warum? — weil ſie (V. 2.) in ihm Befreiung von dem Joche der Sünde empfangen haben, und wie ſie darum nicht mehr dem Fleiſche nach wandeln, deßhalb auch von den geſetzlichen Folgen, — dem Tode, befreit ſind. Es iſt nur eine Inverſion in der Darſtellung. Er hätte eben ſo gut V. 1 und 2. ſo umſtellen können: „Nun aber hat mich das Geſetz des Geiſtes des Lebens in Chriſto Jeſu von dem Geſetze der Sünde und des Todes befreit: mithin bin ich keiner Verdammniß mehr unterworfen.“ So aber ſchickt er den Lehrſatz voran, und läßt die mehrere Momente umfaſſende Begründung folgen. Die Klarheit der Expoſition hat dadurch nur gewonnen. — Nun zum Einzelnen. *νῦν*, entſprechend dem *νυνὶ* VII, 6. VI, 22., trennt ſehr ſcharf, wie ſchon oben erinnert, den von da an zu beſchreibenden Zuſtand der chriſtlichen Freiheit unter der Gnade, von dem, welchen er VII, 7—25. geſchildert, und der mit dem Jammerrufe geſchloſſen, den das Bewußtſein ſicherer Verdammniß entpreßte, wenn nicht ein Erlöſer von der Sünde erſchiene. War folglich der vorhin bezeichnete ſittliche Zuſtand mit dem *κατάκριμα* belaſtet, ſo haben wir ihn nicht für den des Gerechtfertigten anzuſehen. — Die Bedeutung von *κατάκριμα* iſt noch aus V, 16. 18. erinnerlich, Verfällung in die verwirkte Strafe, Verwerfung des ſchuldigen Sünders, Verdammniß (vgl. III, 19 f.). Die Verdammnißſtrafe ſelbſt beſteht nach V, 15. VI, 23. VII, 5. 24. VIII, 6. 13. in dem (ewigen) Tod. Für die Chriſto Angehörigen gilt dieſe nicht. *τοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.* Was es heiße *ἐν Χρῷ. Ἰ. εἶναι*, und welches ſonach genauer genommen die von der Verdammniß Eximirten ſind, wird V. 9 ff. auf das Beſtimmteſte

angegeben, und muß dort erörtert werden. Hier nehmen wir nur ſo viel voraus: „In Chriſto Jeſu ſeyn", iſt viel mehr, als bloß „Chriſt-ſeyn", auch viel mehr, als bloß glauben an Chriſtus. Es bedeutet, in einer durch die Aufnahme des heiligen Geiſtes, als des Geiſtes Chriſti, in das Herz, vermittelten inneren Lebensgemeinſchaft mit Jeſus Chriſtus ſtehen, ſo daß er in uns, und wir in ihm ſind. Vermöge dieſes Ineinanderſeyns erſtirbt in den ihm Angehörigen das frühere Walten des fleiſchlichen Sinnes, und der Geiſt lebt auf, um das geſammte Wirken des Menſchen nach dem göttlichen Geſetze zu ordnen und zu geſtalten. So und darum beſteht auch für die, ſo in Chriſto ſind, Verdammniß nicht mehr. [a]) Näheres zu V. 4.

V. 2. gibt in Kürze Aufſchluß, wie und in welcher Art dieſe Exemtion vermittelt worden iſt: ὁ νόμος γὰρ τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἠλευθέρωσέ με κ. τ. λ. Was wir unter „Geiſt" uns zu denken haben, iſt durch den Zuſatz τῆς ζωῆς näher beſtimmt. Es iſt der göttliche Geiſt, die dritte göttliche Hypoſtaſe,

---

a) Auguſtin dehnt conſequent ſeine Auffaſſung von VII, 14—25. auch auf unſere Stelle aus. Contr. duas Pelag. Epp. I. 13. gibt er den Worten den Sinn: „Denen in Chriſto iſt keine Verdammniß, weil die Sünde (d. i. nach ihm die Concupiscenz) in den Wiedergebornen den früheren reatus culpae, welchen ſie vor der Wiedergeburt gehabt, nun durch die Gnade der Nachlaſſung verloren hat, und jetzt nicht mehr zur Verdammniß gereicht, obwohl ſie in den Getauften noch fortwirkt," — eine Erklärung, welche die Reformatoren und älteren proteſtantiſchen Exegeten adoptirt und für ihre Theorie von der Rechtfertigung ausgebeutet haben. Allein das Folgende iſt mit dieſer Anſicht ſchlechthin unvereinbar. Der Apoſtel gibt als Grund, warum die, welche in Chriſto ſind, frei ſind von der Verdammniß, nicht an: „weil die Concupiscenz für ſie aufgehört hat, Sünde und darum ſtrafbar zu ſeyn"; — ſondern vielmehr: weil der heilige Geiſt, das Innere der Gläubigen durchwohnend, in ihnen die Sünde ausgeſtoßen; das, was ſie gehegt, todt gemacht (V. 10.), und dafür die Liebe Gottes in die Herzen ausgegoſſen hat. Es beſteht für dieſe darum keine Verdammniß mehr, weil, nach Ausſcheidung der Sünde und Ertödtung des Fleiſches durch den Geiſt, überhaupt nichts mehr übrig iſt, was ſie Gott mißfällig und darum vor ſeiner Heiligkeit verdammlich machen könnte.

welche vom Vater und Sohne aus-, und durch gnädige Mittheilung in die Creatur eingeht. ὥςπερ ἂν γένοιτο καὶ ἐκ πυρὸς θερμότης ἐν σώματι, und: τὰς ἁγίας ἀναγεννῶν εἰς ἑνότητα πρὸς τὸν Θεὸν διὰ τοῦ κατοικεῖν ἐν αὐτοῖς, καὶ τῆς οἰκείας (i. e. θείας) φύσεως ἐργάζεσθαι κοινωνάς. (Cyrill. Alex. Thesaur. p. 337. 349. Edit. Aubert.) Hierüber ſind die Väter alle einverſtanden. Was neuere Theologen anlangt, welche Lex Spiritus vitae nehmen für legem mentis, quia ad vitam spiritualem datur (Tolet.), oder für gratia überhaupt (Juſtin.), ſo haben ſie Sprache, Zuſammenhang, beſonders V. 9 ff., und alle kirchliche Autoritäten wider ſich. Der Genitiv ζωῆς bezeichnet eine der vielen Operationen, welche dem heiligen Geiſte in der Schrift beigelegt werden, wie πνεῦμα ἁγιωσύνης, πνεῦμα τῆς προφητείας. Hier wird dieſes Attribut hervorgehoben mit Bezug auf V. 11., wo ausgeführt wird, daß der heilige Geiſt, in den Gläubigen innewohnend, dieſen das eſſentielle, von Gott ausfließende Leben vermittle, nicht bloß des Geiſtes zur Gerechtigkeit, ſondern auch des Leibes zur Unſterblichkeit, mit Verdrängung des Todes. Theodoret: ὁ νόμος τοῦ πνεύματος τ. ζ. τὸ ζωοποιοῦν προςηγόρευσε πνεῦμα. Das nun aber iſt die Natur, und darum auch das „Geſetz" des Geiſtes, daß, wo er aufgenommen iſt, und walten und geſtalten darf, er Alles ſich aſſimilirt und in's Geiſtige verklärt. Folglich zerſtört er dort, wo ſeine Gnade herrſchend wird, vor Allem die Gewalt der Sünde im Menſchen, ſetzt dem fleiſchlichen Trachten ein Ziel, und ordnet das innere und äußere Leben nach der Richtſchnur des göttlichen Willens. So befreit er „vom Geſetze der Sünde". V. 9—10. Dieſer inneren geiſtigen Erneuerung folgt ſeiner Zeit auch die des Leibes. Derſelbe Geiſt communicirt, nachdem er die Glieder der Chriſto Angehörigen in Beſitz genommen, Gott in Gerechtigkeit dienſtbar und eigen gemacht hat, dieſen auch aus ſeiner eigenen Weſensfülle „Leben", und ſchmückt ſie, mit Aufhebung des ſie feſſelnden Todes, mit Glorie und Unverweslichkeit. Dieß die Befreiung von dem „Geſetze", oder, was daſſelbe iſt, von der Gewalt des Todes, wovon V. 11. 16. 23. Wie dort, wo die Sünde ihren νόμος, d. i. ihre Herrſchaft, geltend macht, der Tod im Gefolge iſt: ſo pflanzt die Gnade des Geiſtes Gerechtigkeit, und bereitet und erhebt

durch ſie zu ewigem Leben. Vgl. V, 21. Alles das ſind aber nur Momente; die Ausführung davon bleibt dem Folgenden vorbehalten. — *ἠλευθέρωσέ με.* Das Pronomen ſteht wieder in der Allgemeinheit wie VII, 7 ff. Der Aoriſt ſtellt die Befreiung als bereits geſchehen dar, weil er erſtlich den Gegenſtand ganz objectiv behandelt; dann, weil die Taufe die genannte Befreiung der Sache nach ſchon verliehen hat, und vorausgeſetzt wird (V. 9.), daß die Leſer den empfangenen Geiſt in ſich bewahrt haben. Wo aber der heilige Geiſt wirklich iſt, da wirkt er nicht allein die ſittliche Neugeſtaltung, ſondern iſt auch das treue Unterpfand der Verherrlichung des ganzen Menſchen in ewigem Leben. — *ἐν Χριστῷ Ἰησȣ͂*, zu verbinden mit *ἠλευθέρωσε.* Die Losringung unſer von der Gewalt der Sünde und folglich auch des Todes an ſich iſt, wie V. 3. gezeigt wird, Werk und Verdienſt Jeſu Chriſti. Die ſubjective Theilnahme an der Befreiungsgnade aber geht unſrerſeits vor ſich in jener geheimnißvollen Verbindung VI, 2. VII, 4., wo der alte Lebensverband abgeriſſen, der neue aber angeknüpft, die alte Knechtſchaft aufgelöst, die Freiheit aber unter der Gnade ergriffen wird. Dieſer Act iſt kein vorübergehender, ſondern bleibender; nur in wie ferne wir durch Bewahrung des heiligen Geiſtes in Chriſtus, Chriſtus aber in uns bleibt, ſind wir wirklich frei. Gal. 4, 31.; 5, 13. Joh. 8, 31 ff.

V. 3. *Τὸ γὰρ ἀδύνατον τȣ͂ νόμȣ, ἐν ᾧ ἠσθένει διὰ τῆς σαρκὸς, ὁ Θεὸς τὸν ἑαυτȣ͂ υἱὸν πέμψας ἐν τῷ ὁμοιώματι τῆς σαρκὸς τῆς ἁμαρτίας καὶ περὶ ἁμαρτίας, κατέκρινε τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί·*

V. 4. *ἵνα τὸ δικαίωμα τȣ͂ νόμȣ πληρωθῇ ἐν ἡμῖν τοῖς μὴ κατὰ σάρκα περιπατȣ͂σιν, ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα.* Wir erhalten hier den vollſtändigen Aufſchluß, wie dieſe „Befreiung in Jeſu Chriſto" bewerkſtelliget worden ſei, und zugleich neues Licht über das, was bei dem Apoſtel Entſündigung und Rechtfertigung iſt. Die Verbindung, in welche er dieſe mit der Veranſtaltung und den höchſten Endzwecken der Incarnation ſelber bringt, gibt uns volle Einſicht in das Weſen der pauliniſchen Juſtifications- und Erlöſungslehre. — *Τὸ γὰρ ἀδύνατον τȣ͂ νόμȣ κ. τ. λ.* iſt Accus. abs. im Sinne einer Appoſition, und ſtünde füglicher am Ende des Satzes, würde nicht *ὁ Θεὸς τὸν υἱὸν κ. τ. λ.* damit

motivirt, und darum die Voranſtellung nothwendig. *τὸ ἀδύνατον τ. ν.* kann ſeyn die „Unvermögenheit" (*ἀδυναμία*) des Geſetzes [Ambroſ.][a]), oder paſſiv, wie es die Meiſten nehmen: Quod impossibile erat legi, was vom Geſetz nicht geleiſtet werden konnte. Beides iſt ſprachlich und ſachlich zuläßig. — *ἐν ᾧ ἠσθένει*, nach Mehreren ſ. v. a. quatenus, wie Hebr. 6, 17. (Thom. Tol. Eſt.), nach Anderen mit der Peſchito cauſal ſ. v. a. *ὅτι*, was vielleicht auch der Sinn der Vulgata (in quo) iſt. Öfter hat es auch Luk. 5, 19. Joh. 5, 7. I. Petr. 1, 6. (vgl. II, 1.) die Bedeutung einer Zeitpartikel, „zur Zeit, da", oder „während", „ſo lange als", welche an ſich hier anwendbar wäre. Im Grunde läuft es auf Eines hinaus. Die Unvermögenheit des Geſetzes, ſeinen ſegensvollen Zweck (VII, 10.) an uns zu realiſiren, war eben ſo ſehr nur eine relative, bedingt nemlich durch die Überwucht des Fleiſches, als ſeine Schwäche eine zeitlich vorübergehende, bis nemlich der Widerſtand von Seite des Fleiſches gebrochen war. Das Unvermögen des Geſetzes beſtand eben darin, daß es nicht beleben (Gal. 3, 21.), d. i. den unter dem Joche der Sünde gefangenen Menſchen befreien und mit Kraft zur Vollbringung des göttlichen Willens erfüllen konnte. Die Schuld davon lag auf Seite des Menſchen. Aber auch dieſer vermochte nicht, ſich ſeiner Feſſeln zu entraffen; und ſo forderte es die außerordentlichſte Dazwiſchenkunft Gottes, um die Kluft auszufüllen. — *ὁ Θεὸς τὸν ἑαυτȣ̃ υἱὸν πέμψας κ. τ. λ.* In kurzen Zügen die beſtimmteſten Andeutungen über die Nothwendigkeit der göttlichen Incarnation, über deren Modus, Zweck und Wirkung. Die Erlöſung wird hier von einer Seite aus angeſchaut, wie wir es in anderen pauliniſchen Briefen nicht wieder antreffen. Der gefallene Menſch ſollte nach der göttlichen Idee erneuert werden. Das war die Aufgabe. Dazu genügte aber, wie gezeigt, nicht, ihm dieſe äußerlich im

---

a) Cf. Epist. ad Diognet. c. 9.: *ἵνα ... τὸ καθ' ἑαυτȣ̀ς φανερώσαντες ἀδύνατον, εἰςελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τȣ̃ Θεȣ̃, τῇ δυνάμει τȣ̃ Θεȣ̃ δυνατοὶ γενηθῶμεν.* — Ibid. *Ἐλέγξας ȣ̃ν μὲν ἐν τῷ προςθὲν χρόνῳ τὸ ἀδύνατον τῆς ἡμετέρας φύσεως, εἰς τὸ τυχεῖν ζωῆς κ. τ. λ.*

Geſetze vorzuhalten. Er fühlte ſich außer Stand, ſie ſeinem Leben kräftig einzubilden. Da trat nun Gott ſelbſt in's Mittel: „Er ſendete ſeinen eigenen Sohn". Der ganze ſchwere Nachdruck ruht auf τὸν ἑαυτοῦ υἱόν, wie denn unten V. 32. durch ἴδιος υἱός, und 1. Joh. 4, 9. ὁ υἱὸς αὐτοῦ ὁ μονογενής in demſelben Zuſammenhang der Gedanke hervorgehoben wird, daß der eigene Sohn zur Erlöſung in die Welt geſendet wurde. Wie nun aber hier die Natureinheit des Sohnes mit dem Vater, die Homouſie (Mehreres unten zu IX, 5.), ſo iſt in πέμψας die perſönliche Unterſchiedenheit und die Präexiſtenz des Sohnes als Gott bei dem Vater Joh. 1, 1. Phil. 2, 6 f. vgl. oben 1, 3 f. ausgeſprochen. Wie viel, oder beſſer, wie ſehr er alles Gewicht gerade hierauf legt, erfahren wir unten V. 31—34. Im Übrigen ſteht πέμψας, wie Gal. 4, 4., wo er denſelben Gegenſtand behandelt, als Anfang mit Einſchluß der ſämmtlichen Erlöſungsthatſachen, beſonders der blutigen Hinopferung für die Sünden der Welt. — ἐν ὁμοιώματι τῆς σαρκὸς τῆς ἁμαρτίας. Den Modus der Menſchwerdung genauer zu beſtimmen, war hierorts darum erforderlich, weil nur ſo eine hinlängliche Einſicht möglich wird, wie durch ſie dem Verderben der Menſchheit begegnet worden. ὁμοίωμα darf nicht einſeitig zu σάρξ gezogen werden, wie die Gnoſtiker und Manichäer gethan, die hieraus ableiteten, Chriſtus habe nur den Schein des menſchlichen Fleiſches, nicht aber deſſen Subſtanz an ſich gehabt. Auch bedeutet es nicht bloß: „in ſterblicher, hinfälliger Menſchennatur" (Glöckler); ſondern σάρξ τῆς ἁμαρτίας bildet einen Geſammtbegriff, zu dem ὁμοίωμα als nähere Beſtimmung tritt. σάρξ τ. ἁμ. nennt er, wie σῶμα τῆς ἁμαρτίας VI, 6., die Weſenheit unſeres Fleiſches, in wie ferne dieſes jetzt mit der Sünde inficirt und dieſer dienſtbar iſt. Der Subſtanz nach iſt Chriſti Fleiſch Eines mit dem unſrigen, weil das ſeinige von dem unſrigen. Dem Weſen, der äußeren Erſcheinung und natürlichen Zuſtändlichkeit nach beſteht Gleichheit zwiſchen beiden. Aber das unſrige iſt vermöge der natürlichen Generation behaftet und befleckt mit der Sünde, während ſein Fleiſch vermöge der übernatürlichen Empfängniß aus der unbefleckten Jungfrau, ſchon in ſeinem Urſprunge unberührt von der Sünde, durch die Einigung mit der

Gottheit geheiliget, und ſündelos geblieben iſt. [a]) Hebr. 4, 15. In dieſer Hinſicht beſtand Ungleichheit zwiſchen ſeinem Fleiſche und dem unſrigen; nur die äußere Ähnlichkeit hatte es mit dieſem, dem Fleiſche der Sünde, gemein, nicht die Sünde ſelbſt. Nur ſo und darum vermochte der Geſendete die fremde Sünde zur eigenen zu machen, und dadurch von der Geſammtheit wegzunehmen. — *καὶ περὶ ἁμαρτίας.* Von hier aus trennen ſich die katholiſchen Erklärer, nicht bloß in der grammatiſchen Conſtruction der Stelle, ſondern auch in der Auffaſſung ihres Sinnes. Die Einen, darunter auch die Vulgata, ziehen *καὶ περὶ ἁμαρτίας* zum Zeitwort *κατέκρινε*; die Anderen dagegen ſehen darin eine zweite Beſtimmung, nemlich die des Zweckes der Sendung, und verbinden es mit dem vorangehenden Particip *πέμψας.* Folgenreich wird dieſe Verbindung beſonders bei Chryſoſtomus. Er und nach ihm Theodoret, Theophylact, Toletus, Eſtius u. A. nehmen eine Proſopopöe an. So lange, ſagt er, die Sünde Sünder vorgefunden, habe ſie ſolche mit allem Rechte dem Tode überliefert. Als ſie aber auf den ſündeloſen Leib des Herrn geſtoßen, und auch dieſen zum Tode gebracht, da ſei ſie, weil ſie an dieſem widerrechtlich ſich vergriffen, als der Sünde ſchuldig und überführt, darum (*περὶ ἁμαρτίας*) auf dem Weg des Rechtes verurtheilt, und, was die Folge iſt, aller Macht beraubt worden: „*κατέκρινε τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκὶ*“, *ὡσανεὶ ἔλεγεν, ὅτι μέγα ἡμαρτηκυῖαν ἔλεγξε καὶ τότε αὐτὴν κατεδίκασεν.* Sachlich wäre gegen dieſe Erklärung nichts Bedeutendes einzuwenden, und wir würden uns ihr anſchließen, ſtünden nicht grammatiſche Schwierigkeiten im Wege. Für's Erſte entgeht dadurch dem *πέμψας* ſein Verbum finitum,

---

a) Origen. Expos. in h. l.: Omnes enim nos homines, qui ex semine viri cum muliere convenientis concepti sumus, illa necessario utimur voce, qua dicit David: quoniam in iniquitatibus concepit me mater mea. Verum qui ex nulla viri contagione, sed solo Spiritu S. super Virginem veniente et virtute Altissimi obumbrante, venit ad corpus immaculatum, naturam quidem corporis nostri habuit, pollutionem tamen peccati, quae ex concupiscentiae motu conceptis traditur, omnino non habuit.

und das Anomaliſche in der Conſtruction wird alſo durch dieſe Annahme noch vermehrt; eine Ergänzung, wie *ἐποίησε*, wird nothwendig, *καὶ* aber überflüſſig, wofür es auch die Meiſten anſehen. Mit einer Annahme von Hebraismen ſich durchzuhelfen, wie Toletus thut, iſt ungenügend. Sieht man endlich auf den Zweck V. 4. *ἵνα — πληρωθῇ κ. τ. λ.*, ſo ergibt ſich, daß es auf Realiſirung des Geſetzes im Leben abgeſehen iſt, welche bisher durch die einwohnende Sünde aufgehalten war. Es handelt ſich alſo um mehr als eine Verurtheilung der Sünde in dem angeführten Sinne: — um die Aus- und Losringung des Fleiſches von der Gewalt der Sünde. Zwar näheren ſich hier beide Auffaſſungsweiſen einigermaſſen, aber nur, um V. 4. abermals ſich zu ſcheiden. Wir folgen daher lieber dem Irenäus, Origenes, Cyrillus v. Alex., welche *περὶ ἁμ.* zum Particip ziehen. Aber auch ſo herrſcht noch einige Differenz. Origenes nimmt *περὶ ἁμαρτίας* „zur Sühne für die Sünde“: pro peccato ergo, h. e. per hostiam carnis suae, quam obtulit pro peccato. Vgl. Hebr. 7, 27.; 9, 26. I. Joh. 4, 10.; 2, 2. analog mit II. Cor. 5, 21. *τὸν γὰρ μὴ γνόντα ἁμαρτίαν, ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν, ἵνα ἡμεῖς γινώμεθα δικαιοσύνη Θεοῦ ἐν αὐτῷ*, was unſerer Stelle ganz nahe kömmt. Doch ſcheint die Bedeutung von *ἁμαρτία* als Sündopfer durch den Zuſammenhang nicht hinlänglich unterſtützt, und daher angemeſſener, mit Cyrillus v. Alex. in Joann. IX. c. 47. und Juſtiniani *περὶ ἁμαρτίας* zu verſtehen: peccati abolendi et exstinquendi causa. Dieſe Bedeutung „wegen“ hat *περὶ* oft: *περὶ καλοῦ ἔργου οὐ λιθάζομέν σε.* Joh. 10, 33. beſonders mit *πέμπειν* bei Profanſchriftſtellern. Thucydid. Bell. Pelopon. I. *καὶ πρὸς Ἀθηναίους πέμπετε μὲν περὶ Ποτιδαίας.* Xenoph. Cyrop. VI. 10.: *πεπομφέναι δὲ κρεῖσσον καὶ εἰς Λακεδαίμονα περὶ συμμαχίας.* Auch Tertullian de Pudic. c. 47. überſetzt es durch propter. So ſteht alſo ſprachlich nichts entgegen, und die Conſtruction bleibt geordnet. Es iſt neben dem Modus auch der nächſte Zweck der Menſchwerdung angegeben: „um der Sünde willen“, d. h. um der Sünde ihre Herrſchaft im Fleiſche (vgl. VI, 6. 12.) zu benehmen, *εἰς ἀθέτησιν ἁμαρτίας*, Hebr. 9, 26. 28. — *κατέκρινε — ἐν τῇ σαρκί.* Letzteres iſt, weil ein beſtimmendes Pronomen fehlt, wohl allgemein zu faſſen: „im

Fleiſche überhaupt". Wäre die erſtere Erklärung richtig, ſo wäre ἐν τῇ σαρκὶ ziemlich überflüſſig, man möchte es nun mit τὴν ἁμαρτίαν, d. i. „die im Fleiſche wohnende Sünde", oder mit dem Verbum verknüpfen. Die meiſten dieſer Erklärer nehmen daher auch keine weitere Rückſicht darauf. Uns wird aber der Zuſatz von vorzüglicher Bedeutung. — Über κατακρίνειν ſtimmen im Ganzen Alle dahin überein, daß es causa pro effectu geſetzt, die Verurtheilung, Aufhebung, Vernichtung der Sünde in ſich ſchließe. Origenes: Damnavit peccatum, i. e. fugavit peccatum, abstulit. Irenäus erklärt es durch occidere, damnatum projicere extra carnem; Methodius κατακρίνειν πρὸς ἀναίρεσιν; Cyrillus Alex. κατέκρινε τοινῦν τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ ἰδίᾳ σαρκί, ... ἀργεῖν ἐπιτάξας αὐτῇ κ. τ. λ.; wie Joh. 16, 11. κέκριται, 12, 31. ohne Änderung des Sinnes durch ἐκβληθήσεται ἔξω gegeben wird. Vgl. Apoc. 18, 20 f. Ihre Überwindung durch das Fleiſch Jeſu Chriſti iſt für ſie Gottes Gericht. Durch ihn beſiegt, und dem Fleiſche unterworfen, hat ſie ihre vorige Gewalt über dasſelbe für immer eingebüßt. Dabei ſoll nicht ganz überſehen werden, daß hier Gott (der Vater) es iſt, welcher das Herrſcherthum der Sünde zerſtört. Während nemlich in der Expoſition des Chryſoſtomus faſt ausſchließlich Chriſtus hervorgehoben wird, als der, welcher der Sünde in ſeinem Fleiſche entgegentritt, um durch ſeinen Tod ſie in Schuld zu bringen und zu richten; ſo geht Paulus weiter zurück, ſtellt Gott, den Vater, als handelnd dar, — als den, welcher ſeinen Eingebornen, mit unſerem Fleiſche angethan, zum Kampfe ſendet, in dem Fleiſche, welches die Sünde ſich bis dahin unterthan und für ihre Zwecke dienſtbar gemacht, ſie beſiegen, und die beſiegte aus dem bisher beherrſchten Gebiete werfen läßt, um dem Geiſte Gottes Platz zu machen. Die ganze Erlöſungsanſtalt gewinnt, ſcheint uns, hiedurch an innerem Zuſammenhang und Klarheit für die Anſchauung.

Um den Apoſtel recht zu verſtehen, wird es vielleicht zweckmäßig ſeyn, ſeine bisherige Expoſition über dieſen Gegenſtand in Überſicht zu faſſen. Es dürfte ſo nicht bloß die vorliegende Stelle an Licht gewinnen, ſondern noch Manches, was bereits dageweſen iſt, ſich mehr aufhellen.

Kehren wir nochmals zu VI, 3 — 12. zurück. Dort wurde

V. 5 f., um begreiflich zu machen, wie Chriſtſeyn und Sündigen zwei durch und durch geſchiedene Dinge ſeien, gelehrt: Durch Ineinspfropfung des Täuflings in Chriſtus, den für uns Gekreuzigten und Geſtorbenen, im myſtiſchen Mitabſterben, oder, was daſſelbe iſt, durch „Mitkreuzigung unſeres alten Menſchen", werde „unſer Leib der Sünde deſtruirt", ſeiner alten der Sünde dienenden Wirkſamkeit enthoben, unwirkſam, todt gemacht; kürzer gefaßt nach VII, 4.: „Wir werden durch Chriſti Leib getödtet, um von da an, frei von der uns vormals bindenden Gewalt der Sünde, vermählt mit dem Auferſtandenen, Früchte heiliger Werke zu tragen." Wird nun nach dieſer Darſtellung, die wir bereits kennen, kraft der ſacramentalen Einigung und Verſchmelzung mit Chriſtus, dem für uns Gekreuzigten, in uns die Sünde ausgerungen, indem das, worin ſie gewirkt und gehauſet (*σάρξ, ὁ παλαιὸς ἡμῶν ἄνθρωπος*) in den Wunden Jeſu Chriſti ſterbend untergeht; und werden wir auf dieſem Wege frei von ihr (VI, 18. 22. *ἐλευθερωθέντες ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας*, VIII, 2. *ἠλευθέρωσέ με ἀπὸ τȣ̃ νόμȣ τῆς ἁμαρτίας*): ſo ſteht alſo auch der Rückſchluß feſt, daß Gott in der Hingabe ſeines eingefleiſchten Sohnes in den Kreuzestod ſtatt unſer, die in unſer Fleiſch eingedrungene Sünde in ſeinem Tode ſelbſt zum Tode gebracht und aufgehoben habe. Darum ſchöpfen wir Alle, Jeder für ſich, Befreiung von der Sünde aus dem Kreuzesleiden Jeſu Chriſti, weil dort in ſeiner Opferung ſeines ſündeloſen Fleiſches der Herrſchaft der Sünde im Fleiſche überhaupt für immer ein Ziel geſetzt worden iſt.

Um dieſes noch allſeitiger zu erfaſſen, müſſen wir noch auf die Betrachtung des Zweckes und des Erfolges zurückgehen, den das Geſetz hatte. VII, 7 ff. vgl. mit III, 20. Das Geſetz brachte Erkenntniß der Sünde; an ſeinem Lichte lernte der Menſch ſein Elend dem ganzen Umfange nach, zugleich aber auch ſein Unvermögen einſehen, ſelbſt ſich davon zu befreien. Verabſcheute er auch ſeinem inneren Weſen nach (*κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον*) die Sünde; ſie blieb nichtsdeſtoweniger mittels der niederen begehrlichen Natur (*σάρξ, νόμος ἐν τοῖς μέλεσιν*) Herrſcherin über ihn. Darum der Ausruf: Quis me liberabit a corpore mortis hujus?! Begreiflich! Auf dem Wege des Fleiſches hat ſich unſer

Verband mit dem ſündigen Stammvater gemacht; auf dieſem Wege hat ſich ſeine Sünde uns angeeignet, mittels des Fleiſches wird ſie Jedem angeboren, in dieſem wohnt, ſtreitet, herrſcht ſie. Hier findet ſie die gefügen Werkzeuge, findet ſie Bereitwilligkeit für ihre Forderungen. Von hier vermochte das Geſetz für ſich allein ſie nicht auszutreiben. Darum zog Gottes Eingeborner Fleiſch von dieſem unſerm Fleiſche an, aber ohne Sünde, damit das ſündhafte durch ihn befreit werden konnte; machte dieſes von uns genommene Fleiſch ohne Sünde dem himmliſchen Vater im Leiden dienen und gehorſamen bis zum Tode und bis zum Kreuzestode. Und ſo iſt abermals nach dem Geſetze der Stellvertretung, wie ehedem in Adam's Übertretung die Sünde als wirkſames Princip in die Welt herein-, ſo durch Chriſti Gehorſam dasſelbe Princip des Abfalls wieder hinausgeſchafft und zerſtört, und dafür in ihm der Gehorſam unſer Aller, die durch den Glauben in ihn eingehen, dedicirt worden. In der Tödtung ſeines Fleiſches, die er in freiem Gehorſame übernommen, iſt das alte Princip des Widerſtandes im Fleiſche gebrochen und dem des Gehorſams die Bahn geöffnet worden. Vgl. VI, 10. II. Cor. 5, 15. 21. [a])

a) Wir wollen unſere Darſtellung durch Irenäus, welcher die Lehre von der Incarnation am Umfaſſendſten vorgetragen hat, erläutern: Adv. Haer. III. c. 18. n. 2. Quia enim non erat possibile, eum hominem, qui semel victus fuerat, et elisus per inobedientiam, replasmare, et obtinere bravium victoriae; iterum autem impossibile erat, ut salutem perciperet, qui sub peccato ceciderat: utraque operatus est Filius, Verbum Dei existens, a Patre descendens et incarnatus, et usque ad mortem descendens, et dispensationem consummans salutis nostrae ... (n. 6.): Luctatus est (enim) et vicit: erat enim homo pro patribus certans, et per obedientiam inobedientiam persolvens. Alligavit enim fortem, et solvit infirmos, et salutem donavit plasmati suo, destruens peccatum .... (n. 7.): Veniens (autem) lex, quae data est per Moysen, et testificans de peccato, quoniam peccator est (cf. Rom. VII, 13.): regnum quidem ejus abstulit, latronem et non regem eum detegens, et homicidam eum ostendit; oneravit autem hominem, qui habebat peccatum in se, reum mortis ostendens eum. Spiritalis enim quum lex esset, manifestavit tantummodo peccatum, non autem interemit: non

Was er nemlich dort ſtatt unſer gethan und geleiſtet, das machen wir unſererſeits, durch den Glauben zur Erkenntniß dieſer

---

enim spiritui dominabatur peccatum, sed homini (cf. Rom. VII, 22—25.). Oportebat enim eum, qui inciperet occidere peccatum, et mortis reum redimere hominem, id ipsum fieri, quod erat ille, i. e. hominem; quia peccato quidem in servitium tractus fuerat, a morte vero tenebatur: ut peccatum ab homine interficeretur, et homo exiret a morte. Quemadmodum enim per obedientiam unius hominis, qui primus de terra rudi plasmatus est, peccatores facti sunt multi (Rom. V, 12. 19.) et amiserunt vitam: ita oportuit et per obedientiam unius hominis, qui primus de Virgine natus est, justificari multos et percipere salutem. ... Quod autem (Christus) parebat, hoc erat: Deus hominis antiquam plasmationem in se recapitulans, ut occideret quidem peccatum, evacuaret autem mortem et vivificaret hominem. — C. 20. n. 2.: Quoniam et ipse in similitudinem carnis factus est, ut condemnaret peccatum, et jam quasi condemnatum projiceret illud extra carnem, provocaret autem in similitudinem suam hominem, imitatorem eum assignans Deo. Dieſe letzte Stelle ſtellt den Sinn unſerer beiden Verſe 3 u. 4. ebenſo klar als einfach dar. — Ähnlich Cyrillus von Alex.: de Incarnat. Unigen. Tom. V. p. 691.: *Ὥςπερ οὖν, ἐπειδὴ γέγονε σὰρξ τοῦ ζωοποιοῦντος τὰ πάντα Λόγου, τοῦ θανάτου καὶ τῆς φθορᾶς ὑπερθρώσκει κράτους, κατὰ τὸν αὐτὸν οἶμαι τρόπον, ἐπείτοι γέγονε ψυχὴ τοῦ πλημμελεῖν οὐκ εἰδότος, ἐρηρεισμένην ἔχει λοιπὸν τὴν ἐφ᾽ ἅπασι τοῖς ἀγαθοῖς ἀμεταποίητον στάσιν, καὶ τῆς πάλαι τυραννούσης ἁμαρτίας ἀσυγκρίτως εὐσθενεστέραν· πρωτὸς γὰρ ἄνθρωπος ὁ Χριστὸς, ὃς οὐκ ἐποίησεν ἁμαρτίαν, ... ῥίζα δὲ ὥςπερ καὶ ἀπαρχὴ τεθειμένος τῶν εἰς καινότητα ζωῆς ἀναμορφουμένων ἐν πνεύματι, καὶ τὴν τοῦ σώματος ἀφθαρσίαν, καὶ τὸ τῆς θεότητος ἀσφαλὲς καὶ ἐρηρεισμένον, ὡς ἐν μεθέξει καὶ κατὰ χάριν, εἰς ἅπαν ἤδη τὸ ἀνθρώπινον παραπέμψῃ γένος.* Noch ausführlicher erklärt er unſere Stelle in Joann. L. IX. p. 820.: *Θεὸν γὰρ ὄντα κατὰ φύσιν, καὶ ἐκ τῆς οὐσίας αὐτοῦ πεφηνότα καὶ τὸ ἄτρεπτον ἔχοντα φυσικῶς τῆς ἰδιότητος αὐτοῦ, διά τε τοῦτο μὴ εἰδότα παντελῶς τὸ διαλισθεῖν εἰς ἁμαρτίαν, ... εἰς τὴν ὑποπίπτουσαν τῇ σαρκὶ ἁμαρτίαν καταβῆναι παρεσκεύασεν (ὁ Θεὸς) ἐθελοντὶ, ἵνα ἰδίαν ποιησάμενος σάρκα πρὸς τὸ ἴδιον αὐτοῦ καὶ φυσικὸν μεταστήσῃ, τουτέστι, τὸ μὴ ἁμαρτάνειν. Οὐ γὰρ δήπου διακεισόμεθα, φρονοῦντες ὀρθῶς, ὅτι δὴ μόνῳ τῷ οἰκείῳ ναῷ τοῦτο κατορθώσων γέγονεν ἄνθρωπος ὁ μονογενής. Πῶς γὰρ ἂν ὅλως ὁρῷτο τῆς ὡς ἡμᾶς*

gnädigen Veranſtaltung Gottes gebracht, nun zu unſerer perſönlichen und individuellen That. In ſeine, des Gekreuzigten, Wunden uns ſchließend, und für unſeren Antheil ſein uns geltendes Leiden in uns mit vollſter Empfindung nachleidend, und in ſeinem Abſterben für die Sünde VI, 10., dieſer mit abſterbend, entäußern wir uns der Sünde ſammt „unſerm alten Menſchen". Mitgekreuzigt, iſt ihr früheres Organ, der Leib, nun todt für ſie; ſie iſt entlaſſen aus dem ganzen Weſen des Menſchen; was jetzt noch an ihm lebt, das lebt für Gott. VI, 11. 12. Gal. 2, 19. 20. — Lob und Preis unſerem Befreier in alle Ewigkeit!

V. 4. Nun hat das Folgende wenig Schwieriges mehr: Der Endzweck der Incarnation iſt allerdings ein mehrfacher. Hier wird zunächſt der unſerer ſittlichen Wiedererneuerung in Betracht gezogen. Von der anderen wird ſpäter die Rede ſeyn. *ἵνα τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου πληρωθῇ ἐν ἡμῖν, τοῖς μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν, ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα.* So einfach der Sinn ſcheint, ſo iſt doch die Auffaſſung nicht bei Allen dieſelbe. Chryſoſtomus deutete ſich *τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου* von der Gerechtigkeit, welche Chriſtus uns verdient hat und in der Taufe zugeeignet wird. Seine Worte ſind: *Τί ἐστι τὸ δικαίωμα; τὸ τέλος, ὁ σκόπος, τὸ κατόρθωμα· τί γὰρ ἐκεῖνος (νόμος) ἐβούλετο, καὶ τί ποτε ἐπέταττεν; ἀναμάρτητον εἶναι. Τοῦτο τοίνυν κατόρθωται νῦν ἡμῖν διὰ Χριστοῦ· καὶ τὸ μὲν ἀντιστῆναι καὶ περιγίνεσθαι γέγονεν ἐκείνου· τὸ δὲ ἀπολαῦσαι τῆς νίκης, ἡμέτερον . . . . καὶ ὅπερ ἦν δικαίωμα τοῦ νόμου, τὸ μὴ γενέσθαι ὑπεύθυνον*

ἀφίξεως τὸ μεγαλοπρεπὲς καὶ ὠφελιμὸν, εἰ μόνον τὸ ἑαυτοῦ διεσώσατο σῶμα; πιστεύσομεν δὲ μᾶλλον, ὡς ὅλῃ τῇ φύσει δι' ἑαυτοῦ καὶ ἐν ἑαυτῷ πρώτῳ, καθάπερ ἐν ἀπαρχῇ τῆς ἀνθρωπότητος περιποιήσων τὰ ἀγαθὰ, γέγονε καθ' ἡμᾶς ὁ μονογενής. Ὥσπερ γὰρ οὐχὶ τῷ θανάτῳ μόνον, ἀλλ' ὅλοις ἠκολουθήσαμεν τοῖς πάθεσι τῆς σαρκὸς, ἐν τῷ πρώτῳ τοῦτο παθόντες ἀνθρώπῳ διά τε τὴν παράβασιν, καὶ τὴν θείαν ἀράν· κατὰ τὸν αὐτὸν οἶμαι τρόπον ἑψόμεθα σύμπαντες τῷ Χριστῷ διασώζοντι πολυτρόπως καὶ ἁγιάζοντι τὴν τῆς σαρκὸς φύσιν ἐν ἑαυτῷ. Hiemit iſt Alles ausgedrückt, was wir oben angedeutet. — Beſonders anziehend hat Chryſoſtomus zu VIII, 3. den Kampf und Sieg des Fleiſches über die Sünde geſchildert.

τῇ ἀρᾷ, τοῦτο ἤνυσέν σοι ὁ Χριστός .... καὶ γὰρ μετὰ τὸ πεισθῆναι τῷ Χριστῷ, πάντα δεῖ ποιεῖν καὶ πραγματεύεσθαι, ὥστε τὸ ἐκείνου δικαίωμα μένειν ἐν ἡμῖν, ὅπερ ἐπλήρωσεν ὁ Χριστός, καὶ μὴ διαφθαρῆναι. Ähnlich ſprechen ſich Theodoret und Theophylact zu dieſer Stelle aus. Aber uns bedünkt, dieſe Erklärung ſtelle den Sinn des Apoſtels doch nur von Einer Seite und darum einſeitig dar; dieſer aber wolle hier lehren, Zweck und Wirkung der Erlöſung ſei, die vollkommene Durchbildung eines ſittlich gerechten Lebens, im Sinne des göttlichen Geſetzes, uns zu vermitteln und in uns zu verwirklichen; mit anderen Worten, ſubjective Heiligung mitzutheilen. Fragen wir nach dem Sprachgebrauche des Wortes δικαίωμα, ſo gibt Theodoret zu Ezech. 20, 11. die Erklärung: νόμος καλεῖται „δικαιώματα", οὐ μόνον ὡς ἐνδικῶς γραφέντα, καὶ τὸ δίκαιον ἔχοντα, ἀλλ' ὡς καὶ δικαιοῦν τὸν κατορθοῦντα δυνάμενα. Theophylact: δικαίωμα τοῦ νόμου, τουτέστι τὸ τέλος, ὁ σκόπος· σκόπον γὰρ εἶχε τὸ δικαιοῦν τὸν ἄνθρωπον. Und zu Pſ. 119, 5. bemerkt Theodoret: das Geſetz habe nicht bloß den Zweck, das Rechte zu gebieten, und das Unrechte zu verbieten, ſondern auch den, welcher ein geordnetes Leben führt, als gerecht darzuſtellen. Vergleichen wir dieſe Definitionen mit I, 32. τὸ δικαίωμα τοῦ Θεοῦ, und II, 26. τὰ δικαιώματα τοῦ νόμου, ſo iſt δικαίωμα die göttliche Beſtimmung darüber, was recht und ſittlich gut iſt, und ausgeübt denjenigen als einen Gerechten darſtellt, der ſein Leben darnach eingerichtet; oder, id quod a Deo seu a lege divina praeceptum, ideoque justum, a nobis impletum nos justos constituit. So liegt es allerdings auch in Ezech. 20, 11.: καὶ ἔδωκα αὐτοῖς τὰ προστάγματά μου, καὶ τὰ δικαιώματά μου ἐγνώρισα αὐτοῖς, ὅσα ποιήσει αὐτὰ ἄνθρωπος, καὶ ζήσεται ἐν αὐτοῖς. Iſt aber dieſes der richtige Begriff, ſo kann auch der Sinn von ἵνα πληρωθῇ κ. τ. λ. kein anderer ſeyn, als: die Menſchwerdung und Opferung Chriſti habe zum Zwecke gehabt, damit nun, was früher nicht möglich war, das göttliche Sittengeſetz an und in uns ſeinem ganzen Umfange nach durchgeführt, und ſeinem Ideale in unſerem, der Chriſten, Leben Wirklichkeit gegeben werde. Wäre die von Chriſtus geleiſtete (τὸ δικαίωμα, ὅπερ ἐπλήρωσεν ὁ Χριστός), uns aber zugerechnete Geſetzeserfüllung zunächſt gemeint,

ſo wäre, analog zu V, 18 f., *τὸ δικαίωμα αὐτȣ̃*, oder *τȣ̃ Χριϛȣ̃* zu erwarten. Aber auch der Zuſammenhang begünſtigt dieſe Annahme nicht. Um von V. 3. abzuſehen, wo geſagt wird, die Hineinbildung des Geſetzes in unſer Leben ſei ehedem durch die Gegenwucht des ſündhaften Fleiſches aufgehalten worden, und von V. 2., wo die vom Joche der Sünde erlangte Befreiung gerühmt wird, — ſo wird V. 5—8. gelehrt: das *δικαίωμα τȣ̃ νόμȣ* werde in uns erfüllt durch die thätige Hervorkehrung und Auslebung des geiſtigen Principes, d. i. des *πνεῦμα*, mit dem Bemerken: darum ſei für den fleiſchlich Geſinnten das *δικαίωμα τ. ν.* nicht möglich, weil die fleiſchliche Sinnesrichtung ihrer Natur nach es zu keiner Unterwerfung des Menſchen unter das Geſetz, und darum auch zu keiner Vereinbarung, keinem Frieden mit Gott kommen laſſe. Offenbar iſt hier überall, wie V. 10., das *δικαίωμα τ. ν.* als Product der in Chriſto freigewordenen Thätigkeit des Geiſtes (vgl. den Gegenſatz davon zu VII, 22. 23.) dargeſtellt, alſo im Sinne ſubjectiver Geſetzeserfüllung. Gehen wir etwas weiter zurück, ſo wird das Verhältniß der in Chriſto Befreieten dargeſtellt als ein *δȣλεύειν ἐν καινότητι πνεύματος*, VII, 6., als ein *δȣλωθῆναι τῷ Θεῷ*, VI, 22. im Sinne einer ausſchließlichen Widmung aller Lebenskräfte für Gott, deren „Ergebniß die Heiligung des Menſchen iſt". Dieſe Widmung ſelbſt aber beſteht VI, 17. in der actuellen Ausprägung der Form der chriſtlichen Lehre im Leben, in der Art, daß (Gal. 4, 19.) die Geſtalt Chriſti in den Seinigen gelungen ausgeformt ſich darſtelle, oder, was dasſelbe iſt, daß wir „Chriſtum anziehen". Gal. 3, 27. Erinnern wir uns endlich an V, 19. 21., ſo wird nebſt Anderem der Zweck und Erfolg der Vermittelung Chriſti dahin beſtimmt, daß wir durch „den Gehorſam des Einen zu Gerechten gemacht werden, wie wir durch den Ungehorſam des Einen ſämmtlich zu Sündern gemacht worden ſind; und V. 21. wird jenes von dem wirkſamen Einfluſſe (*βασιλεύειν*) der Gnade eben ſo und noch mehr erwartet, als die Macht (*βασιλεύειν*) der Sünde die entgegengeſetzte Erſcheinung an uns hervorgerufen. Die dort angedeutete Parallele erhält hier ihre Ausführung. Wie VII, 7—25. die Wirkſamkeit der Sünde dahin angegeben wurde, daß ſie von der Erfüllung des Geſetzes ab- und zur Übertretung hingezogen: ſo wird hier das *βασιλεύειν*

der Gnade in uns darein geſetzt, daß ſie dem befreieten Geiſte die Kraft verleiht, ſeinem inneren Zuge nach dem göttlichen Geſetze (VII, 22.) volle Befriedigung zu geben. In demſelben Sinne von ſubjectiver Geſetzeserfüllung ſagt in ähnlichem Zuſammenhange Johannes I. Joh. 3, 7.: *Μηδεὶς πλανάτω ὑμᾶς· ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην δίκαιός ἐστι, καθὼς ἐκεῖνος (Χριστὸς) δίκαιός ἐστιν.* Und nicht anders können wir es verſtehen, wenn XIII, 8. 10. Gal. 5, 14. von der chriſtlichen Liebe gerühmt wird, ſie ſei „des Geſetzes Erfüllung". Da nun dieſe V, 5. in die Herzen der Gläubigen ausgegoſſen wird durch den heiligen Geiſt, ſo haben wir uns ihre Thätigkeit als umfaſſende Geſetzeserfüllung zu denken. — Wohin wir alſo auch blicken mögen, überall kehrt dasſelbe Reſultat wieder, daß hier nicht von **der** Geſetzeserfüllung geſprochen werde, welche Chriſtus geleiſtet, und in der Taufe uns aneignet; ſondern von jener, welche Sache des Chriſten iſt, und von der Taufe an in demjenigen ſich realiſirt, welcher Chriſto wahrhaft angehört. Wir haben dieſen Gegenſtand darum ſo lange in Betracht gehalten, weil er von nun an nicht mehr in der Weiſe in unſere Unterſuchung tritt, und das Urtheil über die altproteſtantiſche Imputationstheorie ſich hier noch allſeitiger vervollſtändiget. Wir ſehen hieraus, wie unbedingt die Heiligung in dem Weſen der Rechtfertigung miteinbegriffen iſt. Das Folgende belehrt uns hierüber noch weiter: *τοῖς μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν, ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα,* — eine Appoſition, welche die nähere Beſtimmung enthält, **wie**, und alſo auch die Beſchränkung, **in welchen** das Geſetz zur Erfüllung komme. Nicht in Allen, welche zum Kreiſe der „**Wir**", d. i. der Chriſten, gehören, wird der beſagte Erlöſungszweck erreicht, ſondern nur in denen, „welche nicht nach dem Fleiſche wandeln, ſondern nach dem Geiſte", welche alſo nicht das Fleiſch zum Leiter und zur Richtſchnur ihres Handelns machen, ſondern den Geiſt. *περιπατεῖν*, incedere, vitam instituere, iſt wie הלך Jeſ. 38, 3. Pſ. 119, 1. ſynonym mit operari, womit es darum auch abwechſelt. Gal. 5, 14.: *πνεύματι περιπατεῖτε, καὶ ἐπιθυμίαν σαρκὸς οὐ μὴ τελέσητε.* Der Unterſchied iſt nur, daß in *περιπατεῖν* mehr der Begriff des Habituellen, in dem anderen mehr der des Actuellen hervortritt. Um vor dem Geſetze gerecht zu ſeyn, genügt es nicht, mit einzelnen Handlungen ſich ihm

anzunäheren; es muß das Geſammtleben darnach normirt werden. Dieß geſchieht nur, wenn der Geiſt dauernd die Leitung der ſittlichen Beſtrebungen übernimmt.

V. 5. *Οἱ γὰρ κατὰ σάρκα ὄντες τὰ τῆς σαρκὸς φρονοῦσιν· οἱ δὲ κατὰ πνεῦμα, τὰ τοῦ πνεύματος.* Der Apoſtel rechtfertiget die ſo eben von ihm aufgeſtellte Beſtimmung bezüglich der Geſetzeserfüllung, daß nur, wenn der Geiſt in uns zu walten hat, dieſe Abſicht der Menſchwerdung in uns zur Realiſirung gelange. — Die Ausdrücke *κατὰ σάρκα εἶναι, — φρονεῖν, — περιπατεῖν* ꝛc. ſind, wie ſich ſchon auf den erſten Anblick zeigt, nicht gleichbedeutend. Sie verhalten ſich zu einander wie Grund und Erſcheinung, wie Wurzel und Frucht, und zwar in der Art, daß *κατὰ σάρκα (πνεῦμα) εἶναι* die Grundrichtung, *κ. σ. (πν.) φρονεῖν* aber die innere Entwickelung des Princips in der Geſinnung, *περιπατεῖν* aber die habituelle Auswirkung davon im Leben bezeichnet. So Gal. 5, 25.: *εἰ ζῶμεν πνεύματι, πνεύματι καὶ στοιχῶμεν*, was ohngefähr dasſelbe Verhältniß vom inneren Lebensgrunde und zu ſeiner Darſtellung in den Werken nach Außen erkennen läßt. *φρονεῖν*, Sinn für etwas haben, daher aus innerem Antrieb etwas verlangen, anſtreben, nach Col. 3, 1. 2. gleichbedeutend mit *ζητεῖν*: *τὰ ἄνω ζητεῖτε, τὰ ἄνω φρονεῖτε, μὴ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς.* Phil. 3, 19. *τὰ ἐπίγεια φρονοῦντες* (vgl. Matth. 16, 23. *οὐ φρονεῖς τὰ τοῦ Θεοῦ*), bildet den Übergang zwiſchen beiden, zwiſchen der Grundrichtung und der entſprechenden Geſittung im Wandel. Paulus kennt, was die ſittliche Lebensbildung anlangt, nur die zwei möglichen, einander wechſelſeitig ausſchließenden Fälle: Entweder gibt das Fleiſch, die niedere verwesliche Natur (vgl. VII, 5.), den Ton an, und dann richtet ſich alles Denken, Sinnen und Trachten des Menſchen nach dem von da empfangenen Impulſe, — die, welche in dieſem Falle ſind, nennt er *οἱ κατὰ σάρκα ὄντες*, ihr Canon iſt das Fleiſch, und was ſie wünſchen und ſuchen, wird nach dieſem gewürdiget und geſchätzt, und ſie erſtreben nichts, als was demſelben homogen iſt, weil eben der Sinn für Höheres ihnen abgeht, oder unterdrückt iſt; — oder der Geiſt führt die leitenden Zügel: dann weichen die Triebe der niederen Natur vor dem höheren Geſetze und Ziele des Geiſtes zurück, und Geſinnung und Geſittung nimmt eine geiſtige

Haltung und Geſtaltung an, und dieſe ſind ihm *οἱ κατὰ πνεῦμα ὄντες*, deren ausſchließliches Richtmaaß der Geiſt iſt, und welche in dieſem Gefühle nur das für werth finden, und zum Gegenſtand ihrer Wünſche und Beſtrebungen machen, was der Natur des Geiſtes zuſagend und ſeinen Intereſſen förderlich iſt. — Es iſt dasſelbe, was Jeſus Matth. 12, 33—35. ſagt: „Iſt der Baum gut, ſo iſt auch die Frucht gut; iſt der Baum faul, ſo iſt auch die Frucht faul" .... und Matth. 7, 16.: „Der gute Baum kann nicht ſchlechte, und der ſchlechte Baum nicht gute Früchte bringen".

V. 6. *Τὸ γὰρ φρόνημα τῆς σαρκὸς θάνατος, τὸ δὲ φρόνημα τῦ πνεύματος ζωὴ καὶ εἰρήνη.* Die Verbindung durch *γάρ* iſt zweifelhaft; und man hat es daher bald durch *δέ*, bald für eine Übergangspartikel erklärt; noch Andere haben V. 6. dem V. 5. coordinirt, und für eine zweite Begründung zu V. 4. angeſehen, was ſprachlich ſchon darum nicht angeht, weil ja fortgefahren wird: *τὸ γὰρ φρόνημα.* Neuere haben *γάρ* auf die zweite Hälfte von V. 5. bezogen: die geiſtig Geſinnten ſind mit ihrem Trachten auf das Geiſtige gerichtet, und fliehen darum das fleiſchliche Treiben, weil es zum Untergange führt (Rück. u. A.). Uns ſcheint die einfachſte Gedankenfolge die zu ſeyn: Der Apoſtel hat V. 4. *τοῖς μὴ κατὰ σάρκα περιπ. κ. τ. λ.* begründet durch V. 5. In dem *φρονεῖν τὰ τῆς σαρκός* iſt ihm Alles enthalten, was zum Beweiſe gehört. Weil nun aber dieſer Schluß doch nicht ganz für ſich einleuchtet, ſo erläutert er die Natur dieſes *φρονεῖν* V. 6. und gibt der Erläuterung abermals zwei andere Zuſätze als Begründung bei. — *τὸ γὰρ φρόνημα τῆς σαρκός* (Vulg. prudentia, V. 7. sapientia carnis) iſt, wie bereits geſagt, das, was der dem Fleiſche beigelegte und von dieſem geleitete Sinn aus ſich hervorbringt, im Ganzen alſo das Nemliche, was er Gal. 5, 19. *ἔργα τῆς σαρκός* nennt und aufzählt, mit dem Beiſatze, „daß die, welche Solches thun, das Reich Gottes nicht erben werden". Schon oben VII, 5. hat er geſagt: daß dieſe Ausgeburten des verfleiſchten Sinnes den Tod eintragen; ſo auch hier: „das Sinnen des Fleiſches iſt Tod"; d. h. hat den Tod zur Folge. V. 13. *εἰ κατὰ σάρκα ζῆτε, μέλλετε ἀποθνήσκειν.* Welchen Sinn er mit *θάνατος* verbinde, iſt ſchon wiederholt

dageweſen (vgl. VI, 21. 23. VII, 24. unten zu V. 13.), — jener nemlich, welcher dem letzten κατάκριμα folgt, und alle Peinen der Verdammnißſtrafe in ſich faßt. — Gegenüber begreift φρόνημα τῦ πνεύματος, daſſelbe, was VI, 22. Gal. 5, 22. καρπὸς τῦ πνεύματος, — εἰς ἁγιασμόν, Alles in ſich, was die thätige und lebenskräftige Geſinnung des Geiſtes auswirkt, und was „zur Heiligung des Lebens" abzielt. Dieſe Werke haben im Gefolge ewiges, ſeliges Leben. Vgl. II, 6. 7. VI, 22. V, 21. Gal. 6, 8. beſonders unten V. 11. — καὶ εἰρήνη, das andere Erzeugniß, welches aus dem geiſtigen Streben erblüht. Was „Friede" ſei, wurde bereits zu V, 1. erörtert. Hier iſt ſein Begriff durch das folgende ἔχθρα erläutert, und es bedeutet alſo die Freundſchaft, in welche ein geiſtig geordnetes Leben und Wirken den Menſchen mit Gott bringt. Jac. 2, 23. Joh. 15, 14 f. Einzig auf dieſer thätigen Ineinsbildung des eigenen Wollens und Handelns in die göttlichen Vorſchriften beruht aller Friede und alle Freundſchaft mit Gott. In ihr iſt Troſt und Zuverſicht, ja Begeiſterung ſelbſt in den Leiden dieſer Zeit, und im künftigen Leben quillt daraus unendliche Seligkeit. Phil. 4, 7. Col. 3, 15.

V. 7. Διότι τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς ἔχθρα εἰς Θεόν· τῷ γὰρ νόμῳ τῦ Θεῦ ὀυχ ὑποτάσσεται· ὀυδὲ γὰρ δύναται. Die Begründung zum erſten Hemiſtich von V. 6. und ein wichtiger Aufſchluß über die Natur der Sünde und das Weſen der Schuld. In allem Trachten und Treiben des Fleiſches liegt eine gewiſſe Feindſeligkeit und Auflehnung wider Gott (vgl. V, 10. Col. 1, 21. ἐχθρὸς τῇ διανοίᾳ ἐν τοῖς ἔργοις τοῖς πονηροῖς). Der Grund leuchtet von ſelbſt ein: τῷ γὰρ νόμῳ τ. Θ. ὀυχ ὑποτάσσεται. Gott hat in ſeinem Geſetze ſeinen Willen geoffenbart, und vorgezeichnet die Wege und Grenzen, innerhalb deren ſich die freie Creatur zu halten, und das ſittliche Ideal, in welches ſie ſich hineinzubilden hat. Dieſem erklärten Willen Gottes fügt ſich das vom Fleiſche geleitete Streben nicht; kämpft vielmehr fortwährend wider deſſen Beſtimmungen, und macht ſo den Menſchen durch Ungehorſam zum Widerſacher Gottes. Daß es aber dem göttlichen Geſetze widerſtrebt, kann nicht anders kommen: ὀυδὲ γὰρ δύναται (ὑποτάσσεσθαι). Das Fleiſch, ſich überlaſſen, geht ſeiner Natur nach einen vom Geiſte verſchiedenen, entgegengeſetzten Weg. Während

dieſer ſeiner Natur nach den ihm entſprechenden geiſtigen Gütern nachtrachtet, richtet ſich jenes eben ſo natürlich, wo es der Leitung des Geiſtes ſich entſchlagen hat, auf die niederen materiellen Genüſſe, welche und (VII, 8.) weil ſie vom Geſetze dem Menſchen vorenthalten ſind. Darum kann das fleiſchliche Trachten als ſolches ſeiner Natur nach nicht in das Geſetz eingehen; es müßte denn ſich ſelbſt aufgeben, und aufhören, zu ſeyn, was es iſt. So lange aber Lüge nicht Wahrheit, ſo lange Geiz nicht Freigebigkeit, ſo lange Wolluſt nicht Keuſchheit iſt, noch werden kann, ſo lange kann ſich auch das φρόνημα τῆς σαρκός mit dem göttlichen Geſetze nicht vereinbaren. Das Eine ſchließt das Andere nothwendig aus. Eben ſo lange aber ſteht der Menſch, der ſolche geſetzwidrige Geſinnung in ſich hegt, Gott feindlich gegenüber, und darum auch unter der Verdammnißſtrafe, die auf Werke dieſer Art geſetzt iſt. Vgl. Gal. 5, 21. 1. Cor. 6, 9 f. Eph. 5, 5. Col. 3, 5. 6. So begreift ſich alſo, daß diejenigen, welche, ſtatt dem Geiſte, dem Triebe des Fleiſches folgen, vor Gott unmöglich gerecht werden können, ſo unmöglich, als es der Trieb des Fleiſches über ſich gewinnen kann, dem Geſetze Gottes zu huldigen, oder in ſein Gegentheil, das Tugendſtreben, ſich zu verwandeln. Daraus folgt nun aber auch:

V. 8. *Οἱ δὲ ἐν σαρκὶ ὄντες Θεῷ ἀρέσαι ὀ δύνανται.* Der letzte Unterſatz in der Argumentation von V. 4—8., der die Concluſion mitenthält. — Die Erklärung von *δέ* durch *γάρ* (Tol.), oder durch *ἓν* (Eſt.) beruht auf einem Mißverſtändniß des Zuſammenhanges. — Was *ἐν σαρκὶ εἶναι* iſt, wurde ſchon zu VII, 5. erörtert. Im Ganzen iſt es wohl dasſelbe, was *κατὰ σάρκα εἶναι*; nur in ſo ferne dürfte ſeine Bedeutung noch eine umfaſſendere ſeyn, als es nicht bloß die Richtung bezeichnet, welche der Menſch genommen, ſondern gleichſam veranſchaulicht, wie er in dem Fleiſche, das in ihm den fruchtbaren Lebensgrund bildet, wie in ſeinem eigenen Elemente fühlt und webt und ſtrebt; und ſo für ihn iſt, was das (faule) Mark für den Baum. Vgl. Matth. 7, 15 ff. Was noch Dunkles in dem Begriffe liegt, wird ſich am Beſten an dem Gegenſatze, *ἐν Χριστῷ εἶναι, ἐν πνεύματι εἶναι* u. dgl. aufhellen. — *Θεῷ ἀρέσαι ὀ δύνανται. ἀρέσκειν* kann an ſich bedeuten: nach Wohlgefallen bei Jemanden trachten,

Anderen zu Gefallen leben XV, 2 f. Gal. 1, 10., oder auch bei Jemandem Gefallen erlangen oder finden. Matth. 14, 6. I. Cor. 7, 32 f. II. Tim. 2, 4. Der Zuſammenhang entſcheidet für die letztere Auffaſſung. *ἀρέσκειν* iſt eben ſo viel, wie „beifällige Anerkennung", „Lob" II, 12. 29. I. Cor. 4, 5. — Der Nachdruck liegt wieder auf *δύναντα*: Nun iſt es aber unmöglich, ſchließt der Apoſtel, daß Menſchen, deren Geſammttrachten vom Fleiſche aus- und im Fleiſche aufgeht, Gottes Beifall haben. Sie können mithin auch nicht zum Frieden mit Gott, nicht zum Leben gelangen; für ſie bleibt alſo das *κατάκριμα* mit ſeiner Folge, dem ewigen Tode, in Wirkung. Es iſt ſomit dargethan, daß in denen, welche das Fleiſch, d. i. die niedere corrupte Natur, zum leitenden Lebensprincip haben oder machen, das Sittengeſetz nicht zur Erfüllung komme, noch kommen könne; daß mithin an dieſen auch der Zweck und die Frucht der göttlichen Menſchwerdung und Erlöſung ſich nicht realiſire, ſelbſt auch, wenn ſie ſonſt mittels des Glaubens in dem Umfange des Chriſtenthums und der Kirche ſtehen, oder, wie es V. 4. ausgedrückt iſt, zu den *ἡμῖν* gehören ſollten.

Aus dieſer Darlegung des Apoſtels iſt uns recht klar geworden, was er unter *σάρξ* verſtehe: nicht die Subſtanz des Fleiſches, noch was Neuere „Sinnlichkeit" nennen, ſondern jener unordentliche Trieb, welcher von der niederen Natur ausgeht, und auf Koſten der höheren, der geiſtigen, welche das göttliche Geſetz über ſich hat, ſich Befriedigung ſucht, alſo eine Art ſittlicher Afternatur in dem Menſchen bildet. Nun begreifen wir, was VII, 23. über die Gewalt des „Gliedergeſetzes" und der Sünde im Menſchen geſagt worden iſt; begreifen aber auch aus V. 7. hier, warum VI, 6. Gal. 5, 24. Col. 3, 5. behauptet wird: „das Fleiſch mit ſeinen Leidenſchaften müſſe gekreuziget werden". Iſt Widerſetzlichkeit und Auflehnung ſo ſehr dieſem Triebe des Fleiſches eigen, daß es für ſich nicht anders kann; und ſetzt es darum, ſo lange es rührig iſt, den Menſchen in Feindſchaft gegen Gott, weil in Ungehorſam gegen deſſen Willen: ſo übriget nichts, um zum Frieden mit Gott zu gelangen, als dieſes verfeindende Princip ſeiner Wirkſamkeit zu berauben, d. h. abzutödten. Vgl. unten V. 10. 13. Man ſieht, wie ſehr Asceſe in das chriſtliche Leben und die Heilsbeſtimmung miteinbedungen iſt. I. Cor. 9, 25—27.

Beachtenswerth iſt ferner, in welchem inneren Zuſammenhang Paulus *δικαίωμα* und *εἰρήνη*, dann *κατάκριμα* und *ἔχθρα* mit der Unterwerfung unter das göttliche Sittengeſetz bringt. Wenn das Streben des Fleiſches darum als Feindſchaft gegen Gott aufgefaßt wird, weil es dem Geſetze ſich nicht gehorſam unterwirft, ſo ſtiftet das Trachten des Geiſtes darum Friede und Freundſchaft mit Gott, weil er den eigenen Willen dem göttlichen, d. i. dem Geſetze, conformirt. Somit iſt dieſes lautere Geſetzeserfüllung. — Eben daraus fließt hinwiederum das Corrolar, daß *εἰρήνη* durchaus nicht bloß in der ſubjectiven Gewißheit von der Sündenvergebung in Chriſto beſtehe. Wahrer Friede mit Gott iſt von der werkthätigen Einformung unſeres Sinnens und Lebens in die Norm des Sittengeſetzes unzertrennlich, beſteht alſo nicht ohne thätige Ausübung des göttlichen Geſetzes Seitens des Chriſten. Jeder andere Friede, womit der fleiſchlich Geſinnte ſich getröſten möchte, iſt ein unwahrer, iſt eitler Trug! Ob aber das Gott mißfällige Princip des Fleiſches in ihm das actu dominirende ſei, erkennt Jeder im Spiegel des göttlichen Geſetzes. Hieran mag Jeder, der überhaupt geneigt iſt, ſich belehren zu laſſen, abſehen, wie vollkommen die Rechtfertigungslehre des Paulus mit der des Jacobus II, 14—26. im Einklang ſteht. — Eben hier aber leuchtet ſo recht ein, wie verwerflich eine Exegeſe ſei, „die einen Gnadenſtand bei noch äußerer und fernſtehender *δικαιοσύνη*“ dem Apoſtel unterſchiebt, wie wir oben IV, 5. an Olshauſen geſehen; und was von dem ſ. g. Fiducialglauben der Reformatoren zu urtheilen iſt, mittels deſſen der Chriſt, ohne Rückſicht auf die Beſchaffenheit ſeines ſittlichen Handelns, im einzigen Hinblick auf die verzeihende Gnade Gottes in Chriſto, der Seligkeit ſich verſichert halten ſoll [a]).

V. 9. *Ὑμεῖς δὲ ȣ̓κ ἐστὲ ἐν σαρκὶ, ἀλλ' ἐν πνεύματι, εἴπερ πνεῦμα Θεȣ͂ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν· εἰ δέ τις πνεῦμα Χριστȣ͂ ȣ̓κ ἔχει, ȣ̔͂τος ȣ̓κ ἐστὶν αὐτȣ͂.* Paulus kehrt nun aus der Allgemeinheit, in welcher er ſeit VII, 4. ſich gehalten, wieder zur Apoſtrophe zurück, um die andere Hälfte von V. 6., — das Beſeligende der

a) S. Möhler, Symbolik, S. 188 ff. (IV. Aufl.)

geiſtigen Lebensrichtung an ihnen, als wirklichen πνευματικοῖς zu betrachten. Das nun aber, fährt er, zu ſeinen Leſern gewendet, fort, iſt bei euch nicht der Fall. Ihr ſeid nicht der Geſinnung und Richtung zugethan, wie die eben gezeichnete iſt; empfanget nicht von dem Fleiſche Anregung und Bewegung zu euerem ſittlichen Leben; ſondern ihr ſtehet vielmehr in einer Sinnesrichtung, welche, vom Geiſte ausgehend, ihr Geſammttrachten auf die ſittlichen und überſinnlichen Güter concentrirt. Col. 3, 1 ff. Phil. 3, 20. Auf ſie findet darum das zuletzt Geſagte keine Anwendung. — *ἐν πνεύματι.* Was πνεῦμα hier ſei, iſt durch den Gegenſatz *ἐν σαρκί* angedeutet; — es iſt unſtreitig das menſchliche. Was aber dieſes ſei, iſt ſchwer zu beſtimmen. Es iſt nicht identiſch mit νȣ͂ς, der intellectuellen Potenz im Menſchen. Dieſe hat auch der Gefallene und Sünder VII, 23., nicht ſo das πνεῦμα, das nur den aus Gott Wiedergebornen eignet. Zudem werden I. Cor. 14, 15. beide ausdrücklich unterſchieden wie Natürliches und Übernatürliches. Auch die göttliche Perſönlichkeit des Geiſtes Gottes iſt es nicht, — dieſe wird durch den Zuſatz Θεȣ͂, oder ſonſt, wie z. B. V. 16, 26. αὐτὸ τὸ πνεῦμα, von dem menſchlichen πνεῦμα getrennt. Es iſt etwas dem Menſchen Angehöriges, daher πνεῦμα ἡμῶν, V. 16. πνεῦμα τȣ͂ ἀνθρώπȣ I. Cor. 2, 11. cf. II. Tim. 4, 22. Phil. 25., ſo aber, daß es neben der Seele beſonders genannt wird I. Theſſ. 5, 23. Jud. 19. ψυχικοὶ, πνεῦμα μὴ ἔχοντες cf. II. Cor. 2, 14 f. Aus der ganzen Darſtellung des Apoſtels geht hervor, daß es etwas den Chriſten Eigenes iſt, mit und mittels der Einwohnung des heiligen Geiſtes in ihm beſteht, und wirkſam iſt, aber auch wieder zu Verluſte gehen kann. Es iſt alſo das πνεῦμα in dem Menſchen, welches durch Mittheilung des heiligen Geiſtes in der Taufe zu ſich kömmt, ſchaffend wird, das Weſen des Chriſten kräftig durchdringt, vergeiſtiget und ſo die ganze ſittliche Erneuerung hervorruft, wovon im Folgenden die Rede iſt. [a]) In dieſer Durchdrungenheit denkt ſich Paulus die

---

a) Irenaeus adv. Haer. V. c. 9. n. 1.: Tria sunt, ex quibus perfectus homo constat: carne, anima et spiritu: et altero quidem salvante et figurante, qui est spiritus; altero, quod formatur et unitur, quod est caro; id vero, quod inter haec est

Römer, geſtützt auf die Vorausſetzung, εἴπερ πνεῦμα Θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν. Mehrere (Orig. Ambroſ. Hieron.) nehmen εἴπερ im Sinne des Zweifels; aber Chryſoſtomus bemerkt: τὸ „εἴπερ“ τοῦτο πολλαχοῦ οὐκ ἀμφιβάλλων τίθησιν, ἀλλὰ καὶ σφοδρὰ πιστεύων, καὶ ἀντὶ τοῦ „ἐπείπερ“ z. B. 1. Theſſ. 3, 6. εἴπερ δίκαιον παρὰ Θεῷ ἀνταποδοῦναι κ. τ. λ. Vgl. II. Theſſ. 1, 6., wo man es durch quandoquidem erklärt. Allein noch öfter ſteht es, wie gleich unten V. 17. εἴπερ συμπάσχομεν für siquidem, wenn anders, d. i. „vorausgeſetzt, daß“. Erſteres ὑμεῖς — ἐν πνεύματι ſpricht er von den Leſern zuverſichtlich aus, in ſo ferne er ſich zur Annahme berechtiget hält, daß das Andere, — das Innewohnen des Geiſtes, bei ihnen wirklich Statt finde. Dieſes aber muß er hinzuſetzen, weil der menſchliche Geiſt für und durch ſich ſelbſt nicht zur Herrſchaft gelangt, alſo auch kein geiſtigſittliches Leben zu erzeugen vermag, bis nicht der Geiſt Gottes ſich ihm mitgetheilt, und ihn mit himmliſchen Kräften erfüllt hat. — Dieſes andere πνεῦμα iſt durch ſeinen Zuſatz Θεοῦ als der Geiſt beſtimmt, welcher, aus Gott hervorgehend und in perſönlicher Hypoſtaſe ſubſiſtirend, die Vereinigung Gottes mit der geſchöpflichen Natur des Menſchen vermittelt; und in wie ferne derſelbe in gleicher Weiſe auch vom Sohne ausgeht, „Geiſt Chriſti“, „Geiſt des Sohnes“ heißt. Die Väter haben von Alters her auf dieſe Stelle großes Gewicht gelegt, und eben ſo die Homouſie des heiligen Geiſtes mit dem Vater und dem Sohne, als auch die perſönliche Unterſchiedenheit und Proceſſion von beiden daraus abgeleitet. — Die Relation desſelben zu den Chriſten betreffend, ſo wird ſie bezeichnet durch ἐνοίκησις. Die Theologen ſetzen zu habitat gewöhnlich

---

duo, quod est anima; quae aliquando quidem subsequens spiritum, elevatur ab eo, aliquando autem consentiens carni, decidit in terrenas concupiscentias. — Ibid. c. 6. n. 1.: Anima autem et spiritus pars hominis esse possunt, homo autem nequaquam: perfectus autem homo commixtio et adunitio est animae assumentis Spiritum Patris, et admixta ei carni, quae est plasmata secundum imaginem Dei. etc. Indeß fehlt auch bei Irenäus noch viel, daß, ſo Herrliches er l. c. V. c. 6—13. hierüber anführt, die Natur von πνεῦμα ganz zweifellos herausgeſtellt wäre.

erklärend hinzu: per charitatem, oder per fidem charitate formatam (Thom. Juſtin. Tol.). Während aber dieſe bloß eine ἐνοίκησις κατ᾽ ἐνεργείαν anerkennen, lehren alle alten Väter eine ἐνοίκησις κατ᾽ οὐσίαν, und ſehen darin den Hauptvorzug des N. B. vor dem alten, daß nun der Geiſt οὐσιωδῶς, i. e. substantiâ mitgetheilt werde. Nur ſo glauben ſie dem Apoſtel zu genügen, welcher aus der Innewohnung des heiligen Geiſtes I. Cor. 3, 16.; 6, 19. II. Tim. 1, 14. folgert, daß die Chriſten, näher die Leiber der Chriſten, Tempel Gottes ſeien. Hinwiederum ziehen ſie daraus, daß nach der Lehre des Apoſtels der heilige Geiſt uns mit Gott verbindet und des göttlichen Weſens theilhaft macht, die Folgerung, daß derſelbe ſelbſt Eines Weſens mit Gott und ſelbſt Gott ſei. Auch was weiter unten über die göttliche Adoption vorgetragen wird, ſtützt ſich auf die Thatſache, daß der heilige Geiſt, der ſie vermittelt, vermöge weſenhafter Innewohnung die göttliche Kindeswürde uns verleiht. Überhaupt Alles, was von hier an bis zum Ende des Capitels folgt, gründet ſich auf die eben ſo reale als gnadenvolle Weſensgemeinſchaft, in welche Gott durch die Ausgießung ſeines Geiſtes den Gläubigen zu ſich emporhebt. Es iſt ein neuer Modus existendi Gottes in den Chriſten, wodurch er dieſen die Signatur des Göttlichen aufdrückt[a]). — Hier erſcheint der Geiſt zunächſt als die bewirkende

---

a) Es würde uns zu weit führen, wollten wir auch nur einige der Väter hierüber ausführlicher vernehmen. In anziehendſter Weiſe, ſo aber, daß ſeine Darſtellung keines Auszuges fähig iſt, verbreitet ſich Irenäus adv. Haer. V. c. 6—13. über dieſe innere Aufnahme des göttlichen Geiſtes, wodurch die Leiber Tempel Gottes und des Lebens theilhaft werden. Der Kürze halber wollen wir nur Cyrillus v. Alex. hören Comment. in Joann. X. p. 831. (in XIV. 23.), wo er die Homouſie des heiligen Geiſtes vertheidiget, ſagt er: „Was mögen denn wohl die Gegner antworten, wenn wir ihnen entgegnen: Wenn der heilige Geiſt geſchöpflich iſt, und, wie ihr meint, der Weſenheit Gottes fremd, wie mag dann wohl in uns durch ihn Gott wohnen? Wie aber iſt denn der Gottes theilhaft, welcher den Geiſt empfangen hat? Denn wenn es je möglich iſt, daß wir durch irgend eine geſchöpfliche Weſenheit der göttlichen und unausſprechlichen Natur theilhaft werden: worin ſoll man noch ein

Urſache des *ἐν πνεύματι εἶναι*, d. i. er iſt das belebende Princip, welches den menſchlichen *νοῦς* befreit und kräftiget, das *πνεῦμα* einflößt, und ihm Leben und Aufſchwung gibt, um jegliches Gute in's Werk zu richten. Mit dem Eintritte des heiligen Geiſtes wechſelt die Herrſchaft: was ehedem geherrſcht, das Fleiſch, wird dienend; und was vorher unterlegen, das wird allgebietend. — *εἰ δέ τις πνεῦμα Χριστοῦ οὐκ ἔχει, οὗτος οὐκ ἔστιν αὐτοῦ.* Geiſt Chriſti heißt der heilige Geiſt, weil er aus dem Sohne, wie aus dem Vater hervorgeht, und ſein Weſen eben ſo aus jenem wie aus dieſem hat. Darum iſt er auch Gemeinſchaft vermittelnd

---

Hinderniß abſehen, daß Gott, der Vater, mit Beſeitigung des Geiſtes, nicht auch durch irgend ein anderes Geſchöpf, welches er eben wollte, in uns (wohnend) werden und uns heiligen könnte? Nun aber iſt das unmöglich; denn man kann Gottes ſeiner Natur nach nicht mittels eines Anderen theilhaft werden, es ſei denn durch den Geiſt (*οὐ γὰρ ἂν γένοιτό τις Θεοῦ δὴ τοῦ κατὰ φύσιν μέτοχος δι' ἑτέρου, εἰ μὴ διὰ τοῦ πνεύματος*): folglich iſt der Geiſt Gott und aus Gott u. ſ. w. — Derſelbe Dial. VII. de Trinit. T. V. p. 642.: *Ἔπεμψε δὲ ἡμῖν ἐξ οὐρανοῦ τὸν παράκλητον, δι' οὗ καὶ ἐν ᾧ μεθ' ἡμῶν ἐστι, καὶ ἡμῖν αὐλίζεται, οὐκ ὀθνεῖον ἡμῖν ἐγχέων, ἀλλὰ τὸ τῆς οὐσίας αὐτοῦ, καὶ τῆς τοῦ πατρὸς αὐτοῦ ἴδιον πνεῦμα.* — Thesaur. Assert. XXXIV. p. 339. *Εἰ τοίνυν ἐνοικισθέντος ἡμῖν διὰ μετοχῆς τοῦ πνεύματος Θεός ἐστιν ὁ ἐνοικῶν, καὶ ἡμεῖς μὲν αὐτῷ γινόμεθα, αὐτὸς δὲ πάλιν ἐν ἡμῖν διὰ τὸ πνεῦμα φορεῖν· πῶς οὐκ ἔσται τὸ πνεῦμα Θεός, ὅλην ἔχων ἐν ἑαυτῷ τὴν ἰδιότητα τοῦ πατρὸς καὶ Θεοῦ, οὗ καὶ πνεῦμά ἐστι, δι' υἱοῦ τῇ κτίσει χορηγουμένον;* — Augustin. in Serm. CLXXXV. de Temp. (Fer. II. Pentec.): Affuit ergo Spiritus S. in hoc die fidelibus suis, non jam per gratiam visitationis et operationis, sed per ipsam praesentiam majestatis; atque in vasa non jam odor balsami, sed ipsa substantia sacri defluxit unguenti. — Athanas. Epist. ad Serap. de Spir. S. Tom. I. p. 198. (Edit. Col.): *Εἰ δὲ τῇ τοῦ πνεύματος μετουσίᾳ γινόμεθα κοινωνοὶ θείας φύσεως, μαίνοιτο ἂν τις λέγων· τὸ πνεῦμα τῆς κτιστῆς φύσεως, καὶ μὴ τῆς τοῦ Θεοῦ· διὰ τοῦτο γὰρ καὶ ἐν ἀνθρώποις γίνεται, καὶ ἐν οἷς γίνεται, οὗτοι δι' αὐτοῦ θεοποιοῦνται· εἰ δὲ θεοποιεῖ, οὐκ ἀμφιβάλλον, ὅτι ἡ τούτου φύσις Θεοῦ ἐστιν.* Man vergl. hierüber die mit großer Ausführlichkeit gehaltene Abhandlung von Petavius de dogm. theol. Tom. II. L. VIII. cap. V—VII., wo die Väterſtellen geſammelt und erörtert ſind.

zwiſchen Chriſtus und den Gläubigen. Wer darum den Geiſt in ſich hat, der aus dem Weſen des Sohnes, hat den Sohn, weil der Sohn nicht trennbar iſt vom Geiſte, und ſeine göttliche Gemeinſchaft verleiht durch den Geiſt. Daher ſagt der Apoſtel I. Cor. 6, 16 f., wo er die Einigung des Chriſten mit Chriſtus mit der Fleiſcheseinheit in der Ehe paralleliſirt: *ὁ δὲ κολλώμενος τῷ κυρίῳ ἓν πνεῦμα.* Eben ſo folgt daraus aber auch, daß, wo der Geiſt **nicht** iſt, die Grundbedingung der Gemeinſchaft mit Chriſtus fehlt. In wem daher der heilige Geiſt nicht wohnt, **der** ſteht außer Gemeinſchaft mit Chriſtus, gehört ihm nicht an. Vgl. I. Joh. 3, 24. Dieß nimmt er aber von keinem ſeiner Leſer an, daher *εἰ δέ τις.* Anders das Folgende:

V. 10. *Εἰ δὲ Χριστὸς ἐν ὑμῖν, τὸ μὲν σῶμα νεκρὸν δι' ἁμαρτίαν, τὸ δὲ πνεῦμα ζωὴ διὰ δικαιοσύνην.* Den Geiſt Chriſti, und Chriſtum haben, nimmt der Apoſtel abermals der Sache nach für identiſch. Er geht dabei aus von der Weſenseinheit des Sohnes mit dem Geiſte und der Proceſſio des Geiſtes von dem Sohne. Nur ſo iſt der Wechſel in den Perſonen ohne Änderung in der Sache ſtatthaft. Der Sohn aber iſt in den „Seinigen" durch den Geiſt: dieſer Lehrſatz bildet die Baſis von Allem, was er von da an über die geiſtige und die leibliche Erneuerung der Erlöſeten vorträgt. — Die Wirkung des Ineinanderſeyns Chriſti mit den Gläubigen iſt eine allumfaſſende, erſtreckt ſich auf den ganzen Menſchen; ſcheidet ſich aber ihrer Natur, dem nächſten Gegenſtande und der Zeit nach in eine doppelte, — die ſittliche und die phyſiſche Reſtauration. Von erſterer iſt hier, von der anderen V. 11. die Sprache. — Die ſittliche Umwandlung betreffend, ſo beſteht ihr Weſen darin: *τὸ μὲν σῶμα νεκρὸν κ. τ. λ.* Die Erklärung iſt hier nicht einſtimmig. Viele, Athanaſius, Chryſoſtomus, Ambroſius, Hilarius ꝛc. verſtehen *πνεῦμα* von der Perſon des heiligen Geiſtes, „welcher das Leben an ſich, Quell alles Lebens iſt". Die Meiſten aber faſſen *πνεῦμα* als „Geiſt des Menſchen", wie denn der Gegenſatz *σῶμα* kaum eine andere Deutung verträgt. *ζωή* gibt die Vulgata richtig durch vivit; es iſt ſ. v. a. *ζῶν*, parallel dem *νεκρόν*, aber in ſehr prägnantem Sinne: „der menſchliche Geiſt, das ganze Innere des Chriſten iſt voll regen Lebens". Welches iſt aber Sinn der Gegenſätze?

Viele haben durch Rückſicht auf V. 11. ſich vom Literalſinn abziehen laſſen. Nach einer ziemlich verbreiteten Anſicht wäre νεκρὸς = θνητός, ſterblich, der Nothwendigkeit des Sterbens, oder (nach Anderen) dem zeitlichen Elende unterworfen, ἁμαρτία aber die adamitiſche Sünde, und der Sinn: „Iſt Chriſtus in euch, ſo bleibt zwar der Leib für dieſe Zeit um der Sünde Adam's willen noch dem phyſiſchen Tode untergeben; aber der Geiſt hat das Leben bereits in ſich.“ (Thom. Tol. Eſt., unter den Neueren Olsh. Thol. Rück.). Allein νεκρός iſt, was auch Tholuck aus Profanſcribenten vorbringen mag, nirgends im A. oder N. T. gleichbedeutend mit θνητός. Dieſes bezeichnet den Zuſtand eines Lebenden, der ſterben kann oder muß; jenes den Zuſtand eines Todten, der kein Leben hat oder äußern kann, leblos, erſtorben. VI, 11. VII, 8. ἁμαρτία νεκρά. Jac. 2, 20. πίστις νεκρά. Was hier durch νεκρός bezeichnet wird, iſt nur Folge, und im Grunde nicht verſchieden von καταργεῖν τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας, was, wie gezeigt, zur Abſicht hat, „daß wir nicht mehr der Sünde dienen“. VI, 6. In der Taufe iſt durch Vereinigung unſer mit dem Erlöſer eine νέκρωσις unſeres Leibes eingetreten, in deren Folge dieſer ſeine Dienſtfähigkeit gegen die Sünde einſtellt. In gleichem Sinne fordert Paulus Col. 3, 5. die Chriſten auf: νεκρώσατε τὰ μέλη ὑμῶν τὰ ἐπὶ τῆς γῆς. Zu welchem Ende? δι' ἁμαρτίαν, „damit der Leib nicht fürder ein williges Werkzeug für die Sünde abgebe noch abgeben könne“. Wir verweiſen dabei auf bereits Geſagtes zu VI, 12. und was unten V. 13. folgt, wo, was hier νεκρόν, ausgedrückt wird durch θανατοῦν τὰς πράξεις τοῦ σώματος, alſo derſelbe Gedanke mit anderen Worten. Origenes: Corpus quidem mortuum est propter peccatum, mors autem corpori peccati causa, i. e. ne peccet, imponitur. Theodoret: τῇ ἁμαρτίᾳ προσέταξε τὸ σῶμα γενέσθαι νεκρὸν, ἀντὶ τοῦ „τὴν ἁμαρτίαν μὴ ἐνεργεῖν. Chryſoſtomus: Erwäge alſo, wie viel Gutes mit dem Beſitze des Geiſtes dir zugehe: Chriſto angehören, Chriſtum ſelbſt beſitzen, mit den Engeln wetteifern, — denn das heißt es, das Fleiſch ertödtet haben (τὴν σάρκα νεκρῶσαι), das Unterpfand der Auferſtehung von da her in ſich tragen, mit aller Leichtigkeit die Bahn der Tugend wandeln. Denn er ſagte nicht: der Leib iſt fortan müſſig (ἀργεῖν) in Anſehung

der Sünde, ſondern **todt**, die Leichtigkeit des Tugendſtrebens damit anzudeuten.... Das nemlich iſt das Anzeichen, daß wir den Sohn haben, daß der Geiſt in uns iſt, daß unſere Leiber rückſichtlich der Wirkſamkeit des Leibes, von den im Sarge liegenden Leichnamen in Nichts ſich unterſcheiden". — Nun iſt auch das Übrige erklärt: *τὸ δὲ πνεῦμα ζωὴ διὰ δικαιοσύνην.* Während der Leib ſeinerſeits ſich todt verhält, um keiner Sünde mehr Raum zu geben, ſtrömt dem Geiſte aus dem innewohnenden Erlöſer Leben in Fülle zu, um das reichſte Tugendleben zu entfalten. Origenes: Quodsi corpus peccato mortuum est, necessario spiritus ad faciendam justitiam vivit. Qui enim in corpore mortuus est, nec servit peccato, necesse est, ut in spiritu vivat et justitiae serviat. Col. 3, 10. 12. Eph. 4, 23 f. So geht vermöge des Ineinanderlebens Chriſti in und mit den Gläubigen das alte Weſen mit ſeinen Formationen unter, und lautere Gerechtigkeit blüht aus der von Gott befruchteten Geſinnung auf [a]). So haben wir III, 26. IV, 25. V, 18. 19. *δικαίωσις* aufgefaßt, und unſere dortige Erklärung dürfte ſomit gerechtfertiget ſeyn. — Auch wird uns begreiflich, warum er wohl **die** Wendung nimmt: „Wenn aber **Chriſtus** in euch iſt, ſo" ꝛc. Das Ineinanderſeyn Chriſti in den Gläubigen hat nemlich, wie oben VI, 3—12. weitläufig ausgeführt worden iſt, zur Folge die ſittliche Ineinsbildung derſelben in Chriſtus in der Weiſe, daß ſie, wie gezeigt, der Sünde ſich verſchließen, dem Leben der Gnade aber ſich erſchließen. So geht für jetzt im Geheimniſſe eine geiſtige Aſſimilation des Lebens vor ſich, mit der Ausſicht, daß dereinſt auch der Leib mit in die Glorification eingehe.

V. 11. *Εἰ δὲ τὸ πνεῦμα τοῦ ἐγείραντος Ἰησοῦν ἐκ νεκρῶν οἰκεῖ ἐν ὑμῖν, ὁ ἐγείρας Ἰησοῦν ἐκ νεκρῶν, ζωοποιήσει καὶ τὰ θνητὰ σώματα ὑμῶν διὰ τὸ ἐνοικοῦν αὐτοῦ πνεῦμα ἐν ὑμῖν.* So, ſcheint es, darf der Schluß geleſen werden mit der Mehrheit der

---

a) Man vergleiche dieſe Darſtellung von dem Zuſtande eines in Chriſto Gerechten mit VII, 14—25., und frage ſich, ob Schilderungen, wie die dort gegebenen, mit dieſer hier der Sache nach identiſch ſeien, und ob hienach die (ſpätere) auguſtiniſche Auffaſſung jener Stellen auch nur einigen Schein mehr für ſich haben könne?

critiſchen Autoritäten, DEFG, vielen jüngeren Handſchriften, der Vulg. Peſch. Iren. Tert. Method. Chryſoſt. Theod. ꝛc., während AB mit Clem. Alex. Hippol. Athan. Baſil. Epiphan. Cyrill. v. Jeruſ. und Alex. u. A. *διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος αὐτοῦ πνεύματος* darbietet. Für den Sinn iſt die Differenz von keinem ſonderlichen Belange. — Paulus befleißt ſich hier nicht minder der Bündigkeit, als der Gedrängtheit in der Faſſung ſeiner Argumentation. Er ſtützt ſich auf den Grundſatz, daß bei gleicher Urſache unter gleichen Bedingungen auch die gleiche Erſcheinung folgen; und ſomit Gott, was er an Jeſus, „dem Erſtlinge der Entſchlafenen", gewirkt, unter gleichen Verhältniſſen, auch an den ihm geiſtig Gleichgeſtalteten wiederholen werde. Alles hängt ab von der Gemeinſchaft oder Innewohnung des göttlichen Geiſtes. In Chriſtus wohnte die Gottheit, welche der Sohn vermöge ſeiner Zeugung aus dem Vater hat, ihrer ganzen Weſensfülle nach leibhaftig (*σωματικῶς*) Col. 2, 9.; und es iſt unbeſtritten, daß der Leib Jeſu Chriſti wegen ſeiner Vereinigung mit der Gottheit, deren perſönliches Organ er war, von Gott, dem Vater (VI, 4. IV, 24.), von den Todten auferweckt worden iſt. Nun nimmt der Geiſt, welcher vom Weſen des Vaters ausgeht, — desſelben, welcher Chriſtum auferweckt hat, in Folge gnädiger Mittheilung Wohnung in den Chriſto Angehörigen, und ſetzt ſie in Lebensgemeinſchaft mit dieſem. Somit iſt die Folgerung wohl begründet, daß Einer und derſelbe, welcher Chriſtum um der in ihm wohnenden Gottheit willen von den Todten auferweckt hat, unter gleichen Bedingungen auch die ſterblichen Leiber der Gläubigen, wegen ſeines in ihnen wohnenden und der Gottheit ſie theilhaftig machenden Geiſtes, mit demſelben Leben, wie den Leib Chriſti verherrlichen werde [a]). Von

---

a) Cyrill. Alex. in Joann. IX. p. 824.: *Ἐν ἡμῖν (γὰρ) ἔστιν ὁ Χριστὸς διὰ τοῦ πνεύματος, μετατρέπων εἰς ἀφθαρσίαν τὸ φθείρεσθαι πεφυκὸς, καὶ μετατιθεὶς ἐκ τοῦ καταθνήσκειν πρὸς τὸ μὴ οὕτως ἔχον. .... Ὅτε ἐξαπέστειλεν ὁ Θεὸς τὸ πνεῦμα αὐτοῦ, καὶ μετόχους ἡμᾶς ἀπέδειξε τῆς ἰδίας φύσεως, ... μετεμορφώθημεν εἰς καινότητα ζωῆς, τὴν ἐκ τῆς ἁμαρτίας ἀποβαλόντες φθορὰν, καὶ τῆς αἰωνίου ζωῆς εἰςαῦθις ἐπιδραξάμενοι.* — Irenaeus adv. Haer. V. c. 13. n. 4.: Si ergo nunc corda carnalia capacia Spiritus

dem beſonderen Modus inhabitationis, die bei Jeſus eine hypoſtatiſche, bei uns aber nur eine ſchetiſche iſt; bei uns nur eine Theilnahme (μετοχή) an der göttlichen Natur in ſich befaßt, bei ihm aber die Fülle der Gottheit, ſieht der Apoſtel hier ab, weil dieſer Umſtand auf die Sache ſelbſt nicht influirt. Genug, daß wir kraft weſenhafter Mittheilung mit der Gottheit in Gemeinſchaft kommen und bleiben; hierin liegt der vermittelnde Grund und die Bürgſchaft für die Auferſtehung unſerer Leiber [a]). — Wenn es heißt ζωοποιήσει, nicht ἐγερεῖ, ſo erklärt ſich dieſes aus der Verbindung des Zeitwortes mit τὰ θνητὰ σώματα. Nicht von *todten* Leibern iſt zunächſt die Sprache, welche erweckt, ſondern von den *ſterblichen* Leibern der Leſer, welche des Lebens theilhaft werden ſollten. — Der formale Grund der Neubelebung iſt der heilige Geiſt, derſelbe, den er oben V. 2. darum πνεῦμα τῆς ζωῆς genannt hat. Durch ihn wird der Tod vom Leben verdrängt, verdrängt alſo in Jedem, der mit Chriſtus in Gemeinſchaft ſteht; und ſo iſt der Satz erwieſen: „*Das Geſetz des Geiſtes des Lebens hat mich in Chriſto befreit von dem Geſetze der Sünde und des Todes, und alles* κατάκριμα *iſt ſomit verſchwunden für die, welche in ihm ſind.*" Vgl. I. Cor. 15, 20 ff. Damit iſt auch die Parallele zwiſchen Adam und Chriſtus vollſtändig durchgeführt, und in allen einzelnen Momenten nachgewieſen und beleuchtet. I. Cor. 15, 45 — 49.

V. 12 ff. Mit den zuletzt erörterten Beſtimmungen ſchließt die eigentliche dogmatiſche Expoſition. Was von da an bis zu Ende folgt, iſt paränetiſcher Natur. Was noch Dogmatiſches vorkömmt, iſt nur eine weitere Ausführung von dem zuletzt beſprochenen Wechſelverhältniß zwiſchen Chriſtus und dem heiligen Geiſte von der einen, und den Chriſten von der anderen Seite. Tief und ergreifend aber ſind die Folgerungen, welche ihm aus dieſem Wechſelverbande fließen.

---

fiunt: quid mirum, si in resurrectione eam, quae a Spiritu datur, capiunt vitam?

a) Cf. Irenaeum adv. Haer. V. c. 9. n. 4.

V. 12. Ἄρα οὖν, ἀδελφοὶ, ὀφειλέται ἐσμὲν, οὐ τῇ σαρκὶ τοῦ κατὰ σάρκα ζῇν.

V. 13. Εἰ γὰρ κατὰ σάρκα ζῆτε, μέλλετε ἀποθνήσκειν· εἰ δὲ πνεύματι τὰς πράξεις τοῦ σώματος θανατοῦτε, ζήσεσθε. Der Form und dem Inhalte nach erinnert der Folgeſatz V. 12. an den ganz verwandten VII, 25. ἄρα οὖν αὐτὸς ἐγὼ δουλεύω κ. τ. λ. Dort war das Reſultat der Unterſuchung von V. 7—25.: „So diene nun ich als ſolcher im Geiſte dem Geſetze Gottes, im Fleiſche dem Geſetze der Sünde.“ Jetzt, nachdem V. 1—11. dargethan worden, daß und wie Chriſtus uns Befreiung von der Knechtſchaft der Sünde vermittelt, und durch die Mittheilung des heiligen Geiſtes der Leib für die Zwecke der Sünde todt, der Geiſt in uns aber lebenskräftig geworden iſt, ſo fährt Paulus fort: ἄρα οὖν ὀφειλέται ἐσμὲν οὐ τῇ σαρκί. Daß die Negation nicht vor ἐσμέν, ſondern vor τῇ σαρκί gerückt iſt, erhöhet den Nachdruck um Vieles. Der Gegenſatz dazu ἀλλὰ τῷ πνεύματι iſt verſchwiegen. Was ὀφειλέτην εἶναι τινί heiße, iſt aus I, 14. noch erinnerlich: „Jemandem zu gewiſſen Leiſtungen verbunden oder verpflichtet ſeyn.“ In welchem Sinne eine ſolche Verbindlichkeit gegen das Fleiſch für uns nicht beſtehe, erläutert der Zuſatz: τοῦ κατὰ σ. ζῇν, τουτέστι, μὴ ποιῶμεν αὐτὴν κυρίαν τῆς ζωῆς τῆς ἡμετέρας (Chryſoſt.). Wir haben allerdings Pflichten gegen das Fleiſch, in ſo ferne wir ihm reichen müſſen, was ihm zur Nothdurft des Lebens gehört. Aber eben ſo ſtreng, ja noch ſtrenger iſt die Verpflichtung, daß wir den im Geſetze verbotenen Gelüſten desſelben nicht entgegenkommen, ſondern es hierin dem Geiſte untergeordnet halten. Wir mögen die unſeligen Folgen betrachten, welchen das ungezügelte Trachten des Fleiſches entgegenführt; oder die Gnade der Befreiung von der Sünde, der Mittheilung und Kräftigung des Geiſtes und die Ausſicht auf die künftige Neubelebung des Leibes, — Alles legt uns die Verbindlichkeit auf, dem Begehren des Fleiſches, wo es ſich zum beſtimmenden Lebensgrunde erheben will, kräftigſt zu widerſtehen. „Das Fleiſch muß folgen, nicht vorantreten, darf nicht unſer Leben einrichten und geſtalten, ſondern muß in die Geſetze des Geiſtes ſich ſchmiegen“ (Chryſ.). Das entgegengeſetzte Verhalten ſtürzt ſonſt das Fleiſch ſelbſt in's Verderben. V. 13. εἰ γὰρ κατὰ σάρκα

ζῆτε, μέλλετε ἀποθνήσκειν. Der Grund, warum wir verpflichtet ſind, dem Anſinnen des Fleiſches dort zu widerſtehen, wenn es gegen das göttliche Geſetz ſich auflehnt: „weil ein dem Fleiſche conformer Wandel zum Tode führt". Der obige Satz: *εἰ δὲ Χριστὸς ἐν ὑμῖν κ. τ. λ.* gilt nemlich auch umgekehrt: Wo das Fleiſch nicht todt ſich verhält, ſondern vollauf thätig iſt, die Zügel führt, dort iſt der göttliche Geiſt nicht, fehlt ſomit die Bedingung alles wahren Lebens und der Auferſtehung. *μέλλω,* „im Begriffe ſeyn", „anheben zu", dient oft nur zur Umſchreibung des Futurums, wie Matth. 16, 27.; 17, 12. 22. Jac. 2, 12. Hier bezieht es ſich natürlich nicht auf den bevorſtehenden zeitlichen Tod, welchen der Gerechte mit dem Böſen gemein hat, ſondern auf jenes Sterben, welches für den Sünder dort anhebt, wenn der Gerechte zum ewigen ſeligen Leben in der Auferſtehung übergeht, vereinigt alſo die Qualen des leiblichen und geiſtigen Sterbens in Unſeligkeit in ſich [a]). — Im Übrigen erinnert die Stelle ſchon dem Wortlaute nach an Gen. 2, 17.: In quacunque enim die comederis ex eo, morte morieris. Wie ſich jene Strafandrohung im Paradieſe

---

a) Wenn Rückert z. d. St. die Meinung ausſpricht, Paulus kenne eine Wiedervereinigung der Böſen mit ihren Leibern nicht, ſondern lehre ein Dahinſterben derſelben, denen der Troſt der *ζωή* verſagt iſt, ſo iſt er im Irrthum. II. Cor. 5, 10. ſagt Paulus: Alle Gerechte wie Ungerechte werden vor dem Richterſtuhle Chriſti erſcheinen, um hinzunehmen, was Jeglicher durch ſein Handeln in dem Leibe verdient, Gutes oder Böſes. Unmittelbar vorher iſt die Rede von der Sehnſucht des Chriſten nach der Umwandlung des Leibes. Sollen wir uns nun denken, die Gerechten erſcheinen in ihren Leibern, die Anderen aber ohne Leiber, um für das Vergeltung zu empfangen, was ſie in ihrem leiblichen Leben vollbracht? Und wenn er Gal. 6, 8. lehrt: „Wer auf ſein Fleiſch geſäet, werde vom Fleiſche die Verweſung ernten": was iſt der *φθορά* fähig und unterworfen, als der Leib? I. Cor. 15, 53 f. Und wie ſollen die Verworfenen *φθοράν* ernten, gegenüber denen, welche in der Auferſtehung „Glorie und Unverweslichkeit" II, 7. als Lohn davon tragen, wenn ſie außerhalb ihrer Körper bleiben? Doch jene Meinung R—'s iſt durch den Wortlaut widerlegt: Es kann Nichts ſterben, außer was ſterblich iſt, das aber iſt der Leib. Die Seele des Verworfenen theilt den Tod des Leibes; der Leib aber die Qualen der Seele. II, 9.

in dem zeitlichen Tode geſchichtlich erfüllt hat, ſo wird auch dieſe vom göttlichen Geiſte ausgeſprochene ſeiner Zeit zur Wahrheit werden. — *εἰ δὲ πνεύματι τὰς πράξεις τοῦ σώματος θανατοῦτε, ζήσεσθε.* Die Erklärung von V. 10. wird hier beſtätiget. War die vorige Vorſtellung abſchreckender Natur, ſo iſt dieſe geeignet, zur ſorglichen Bewachung des Fleiſches zu ermuntern. Was Paulus ſonſt *σάρξ* genannt, löst er hier auf in *τὰς πράξεις τοῦ σώματος*, die Ausbrüche der Leidenſchaften, welche das ungezügelte Walten des Fleiſches zu Tage fördert, und die er Col. 3, 9. ohne Änderung des Sinnes *ὁ παλαιὸς ἄνθρωπος σὺν ταῖς πράξεσιν αὐτοῦ* umſchreibt. Dahin rechnet er „Zorn, Groll, Gottesläſterung" ꝛc. ꝛc., kurz, alle Bewegungen, welche zum Böſen hinzielen, und einzig durch den Geiſt überwunden und durch die entgegengeſetzten Tugenden verdrängt werden [a]). (*θανατόω*, wovon die Folge *νεκρός* V. 10., dasſelbe was *νεκρόω* Col. 3, 5. vgl. VI, 6. *καταργεῖν*, todt d. i. unwirkſam machen, ſiſtiren.) Darin zeigt ſich die Herrlichkeit des in Chriſto uns (VIII, 3.) bereiteten Sieges, daß wir nicht bloß Nachlaſſung der Sünde erhalten, ſondern noch weit mehr, daß unſer Geiſt vom göttlichen Geiſte jetzt die Kraft empfängt, die ſündhaften Triebe und Begierden zu bemeiſtern und zu unterdrücken. — Das Ganze aber bildet ein Wortſpiel: Einmal, ſagt der Apoſtel, muß nun der Menſch einen

---

a) Origen. Expos. in h. l.: Mortificat autem quis actus carnis hoc modo. Fructus est spiritus charitas, odium carnis est actus: odium ergo per charitatem mortificatur et exstinguitur. .... Sic et patientia spiritus impatientiam carnis exstinguit, et bonitas malitiam perimit ... et castitas impudicitiam necat; talique ordine qui per spiritum actus carnis mortificaverit, vivet. — Sed illud scire debemus, quod ista mortificatio actuum carnis per patientiam fiat, et non ad subitum, sed paullatim. Primo languescere eos, necesse est in his, qui incipiunt. Tum deinde cum ardentius proficere coeperint, et abundantius Spiritu repleri, actus carnis non solum languescere, sed et tabescere incipient. Ubi vero ad perfectum jam venerint, ita ut nulla in eis prorsus vel in dicto vel in cogitatu peccati oriantur indicia: tunc plane actus carnis mortificasse et ad integrum morti tradidisse credendi sunt.

Theil ſeines Weſens dem Tode preisgeben: entweder den Geiſt, um das Fleiſch gewähren zu laſſen; oder den Leib mit ſeinem Trachten, um dem Geiſt Bahn zu machen; entweder das falſche Scheinleben mit Verluſt des wahren und ewigen, oder das wahre mit Untergang des Scheinlebens pflegen. Erſteres ſtürzt ſeiner Zeit beide, Seele und Leib, in den Tod; letzteres fördert am Ende beide zu ewigem Leben voll Seligkeit. Vgl. Matth. 16, 24—27.; 10, 28. „Laß alſo deinen Leib nicht jetzt leben, damit er alsdann lebe; mache ihn ſterben, damit er nicht ſterbe. Denn wenn er lebend bleibt, ſo wird er nicht leben; wenn er aber geſtorben iſt, dann wird er leben.“ Chryſoſt. — Die Begründung hiezu im Folgenden:

V. 14. *Ὅσοι γὰρ πνεύματι Θεοῦ ἄγονται, οὗτοί εἰσιν υἱοὶ Θεοῦ.* Hat der Apoſtel vorhin in einem letzten Rückblicke die ſchreckhafte Folge nochmal zu Gemüthe geführt, in welche die Wiederaufnahme einer dem Fleiſche huldigenden Sinnesrichtung fortzieht: ſo gibt er ſich von da an bis zu Ende der Betrachtung der eben ſo ſicheren Glückſeligkeit derjenigen hin, welche, in der V. 10. beſtimmten Weiſe, unter den mächtigen Einfluß und Zug des göttlichen Geiſtes ſich ſtellen. Dieſe ſind nemlich als ſolche Kinder Gottes, und darum auch Erben Gottes und Miterben Chriſti. — *Ὅσοι γάρ*, die Vulg. wie oben VI, 3.: Quicunque, „Alle, welche nur immer“. So bildet alſo *ἄγεσθαι πνεύματι Θεοῦ* ein weſentliches Merkmal der Kinder Gottes: Es findet ſich dieſe Lebensbewegung an und in Allen, welche zu dieſem Kreiſe gehören; und bei wem ſie vermißt wird, der gehört nicht dazu. — *πνεύματι Θεοῦ*, darf hier nur von der Perſon des göttlichen Geiſtes verſtanden werden, welcher, von Gott in die Herzen ausgegoſſen Tit. 3, 5. Gal. 4, 6., von Innen heraus ſeine gewaltige Triebkraft entfaltet. Vgl. Joh. 3, 8.; 4, 14. Die In- und Extenſität von dieſer wird mit *ἄγονται* bezeichnet. Die Einwirkung des heiligen Geiſtes äußert ſich als ein kräftiges Drängen und Treiben, dem des Windes vergleichbar Apſtg. 2, 2., welcher auf der See die Schiffe in ſeiner Richtung vorwärts treibt. Mit einem ähnlichen, nur noch ſtärkeren Ausdruck ward VII, 23. die Gewalt der Concupiscenz im Fleiſche veranſchaulicht, *αἰχμαλωτίζειν*. Vgl. II. Tim. 3, 6. *ἐπιθυμίαις ἄγεσθαι.* Vom Zuge dämoniſcher Einwirkung heißt es

I. Cor. 12, 2. Ὅτε ἔθνη ἦτε, πρὸς τὰ εἴδωλα … ὡς ἂν ἤγεσθε ἀπαγόμενοι; und von der Gewalt des heiligen Geiſtes in Jeſus Luc. 4, 1. ἤγετο ἐν τῷ πνεύματι εἰς τὴν ἔρημον, Matth. 4, 1. ἀνήχθη ὑπὸ τῦ πνεύματος. Wir brauchen uns wohl nicht gleich wieder zu verwahren, daß damit die Freiheit nicht erdrückt werde. Denn eben mittels der Freiheit haben wir uns dieſer Leitung des Geiſtes ergeben. — Aber auch die Nachhaltigkeit des Impulſes liegt in ἄγονται. Wir haben uns nemlich nicht eine zu- und abgehende Anwandlung des geiſtigen Gnadenzuges dabei zu denken, ſondern eine vom Geiſte ausgehende Bewegung, welche ausdauernd ihrem letzten Ziele zuſtrebt. „Er ſagte nicht bloß: Welche im Geiſte Gottes leben, ſondern welche vom Geiſte Gottes getrieben werden, andeutend, daß er ſo ſehr Meiſter unſeres Lebens ſeyn will, wie der Steuermann Meiſter des Schiffes, der Fuhrmann ſeines Pferdegeſpannes. Und nicht den Leib bloß unterwirft er ſolchen Zügeln, ſondern auch ſelbſt die Seele. Denn er will nicht, daß dieſe auf ſich ſelbſt ſich ſtelle, ſondern unterordnet auch ihre Gewalt der Macht des Geiſtes.... Darum ſagte er nicht: Welche den Geiſt empfangen haben; ſondern, welche vom Geiſte getrieben werden, d. h. ihr ganzes Leben hindurch in dieſer Weiſe wandeln, die ſind Kinder Gottes.“ Chryſoſt. Dem ἄγεσθαι von göttlicher, entſpricht darum von menſchlicher Seite das περιπατεῖν ἐν ἔργοις ἀγαθοῖς, womit der „neue Menſch“, die „neue Creatur in Chriſto“ ſich ſchmückt. Eph. 3, 10. Col. 3, 12. II. Petr. 1, 5—8. — Mit allem Nachdrucke wird das Geſagte in ὗτοι nochmal zuſammengefaßt: Dieſe, und nur dieſe, welche ſo im göttlichen Geiſte ſich ausleben, ſind Kinder Gottes. Alle übrigen, welche zwar den Glauben und die Taufe, nicht aber die belebende Kraft des Geiſtes in ſich wohnen haben, ſind vom Kindesverhältniß ausgeſchloſſen. Wir erinnern an unſere zu V. 4 u. 9. gegebene Erklärung. — υἱοὶ Θεῦ, ſtatt deſſen V. 16. 21., und bei Johannes gewöhnlich τέκνα Θεῦ, wodurch das Zärtliche in dieſem Verhältniſſe mitangedeutet wird. Die Sache ſelbſt angehend, ſo müſſen wir die Unterſuchung darum etwas genauer halten, weil im Folgenden Alles hierauf gebaut wird. Prädicate der Art werden auch im A. T. nicht ſelten dem Volke Israel Exod. 4, 22. Pſ. 81, 6. Jeſ. 1, 2., aber nur sensu latiori,

beigelegt. Was das Wort ſelbſt ausdrückt, iſt erſt im N. T., in Folge der göttlichen Erlöſungsveranſtaltung, zur realen Wahrheit geworden; — die göttliche Einkindung iſt eine und zwar die höchſte Frucht der Erlöſung in Chriſtus. Das alte Geſetz beließ den Menſchen bei dem Verhältniß des Sklaven. Alles, was es erwirken konnte, war Furcht, wobei das Innere nach wie vor Gott entfremdet blieb. Die Sohnſchaft gehört dem N. B. an. Eingeleitet wurde die Adoption durch die Sendung und Einfleiſchung des Sohnes Gottes in unſerer, der menſchlichen Natur. **Propter hoc Verbum Dei homo, et qui Filius Dei est, filius hominis factus est, commixtus Verbo Dei, ut adoptionem percipiens (homo) fiat filius Dei. Iren. adv. Haer. III. c. 19. n. 1.** Sie gründet ſich ſonach in letzter Urſache darauf, daß Gottes Eingeborner in der heiligen Jungfrau unſerem Geſchlechte eingeboren wurde in dem Fleiſche. So vermöge der hypoſtatiſchen Annahme unſerer Natur unſer geworden, hat er uns, denen er ſich concorporirt hat, verdient, daß wir hinwiederum durch Gnade aus Gott geboren werden im heiligen Geiſte. Joh. 1, 12 f.; 3, 5 ff. I. Joh. 4, 1.; 5, 18. Tit. 3, 5. Wie nun in der Incarnation des Sohnes Gottes unſere Adoption eingeleitet worden, ſo ward ſie vollzogen durch die Sendung und Mittheilung des Geiſtes, welcher, wie vom Vater ſo vom Sohne ausgehend, die göttliche Wiedergeburt vermittelt, als bleibendes *σπέρμα* (I. Joh. 3, 9.) in den Wiedergebornen wohnt, durch ſein weſenhaftes Innewohnen der göttlichen Natur uns theilhaft (II. Petr. 1, 4.) und zu Söhnen Gottes macht: *τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον υἱοὺς ἀποδεικνύει Θεοῦ τοὺς ἐν οἷς κατοικεῖ, καὶ θείας ἐργάζεται φύσεως κοινωνοὺς, ὡς ἐντεῦθεν ἡμᾶς ἡνωμένους ὄντας τῷ ὑπὲρ πάντων ὄντι Θεῷ, μετὰ παῤῥησίας ἀναβοᾷν, Ἀββᾶ ὁ Πατήρ.* (Cyrill. Alex. Thes. p. 335.) In dieſer Eigenſchaft und Beziehung zu den Gläubigen bildet der göttliche Geiſt in dieſen das *ἀῤῥαβὼν τῆς κληρονομίας*, das Aufgeld und Unterpfand der künftigen Einführung in den Mitbeſitz des göttlichen Reiches, als des den Adoptivkindern zu behändigenden väterlichen Erbes. Weil und in wie ferne nun dieſe „Sohnſchaft", nicht auf Zeugung aus der Natur, ſondern auf Adoption durch Gnade beruht, ſo iſt ſie darum auch keine natürliche, ſondern eine geſchenkte und moraliſche; begreift nicht das

πλήρωμα τῆς θεότητος, Col. 2, 9., ſondern nur eine κοινωνία, μετοχή, μέθεξις σχετική in ſich. Auch iſt ſie, was V. 23. beſonders wird beſprochen werden, erſt eine eingegangene, aber noch nicht vollendete. Wir **haben** die Adoption bereits und ſind Kinder Gottes (I. Joh. 3, 1. 2.) — vorausgeſetzt, daß wir den Spiritus adoptionis und in ihm das väterliche Treuepfand in uns tragen und verwahren Eph. 1, 14.; II. Cor. 5, 5. Aber noch iſt dieſes erſt der Anfang, noch kann Untreue von unſerer Seite um das anvertraute Gut uns bringen; die Vollendung wird vor ſich gehen, wenn wir vollends in das väterliche Erbe eingeführt werden. Das aber gehört an das Ende der Zeiten, wo auch unſer Leib aus der Verweſung erlöſet, und die ganze Schöpfung ihre Wiedererneuerung feiern wird; und wo wir dem, deſſen Leben wir jetzt ſittlich nachbilden, auch in der himmliſchen Glorie gleichgeſtaltet werden, „auf daß er der Erſtgeborne unter vielen Brüdern ſei“ [a]). V. 29.

---

a) Mit überſchwellender Begeiſterung ſchildert Irenäus dieſes Gnadenverhältniß. Er ſagt adv. Haer. V. c. 8. n. 1.: Nunc autem partem aliquam a Spiritu ejus sumimus ad perfectionem et praeparationem incorruptelae paullatim assuescentes capere et portare Deum; quod et pignus dixit Apostolus h. e. pars ejus honoris, qui a Deo nobis promissus est, in epistola, quae ad Ephesios est, dicens: *„In quo et vos audito verbo veritatis, evangelio salutis vestrae, in quo credentes signati estis Spiritu promissionis sancto, qui est pignus haereditatis nostrae“*. Sic ergo pignus hoc habitans in nobis jam spirituales efficit, et absorbetur mortale ab immortalitate. *„Vos enim (ait) non estis in carne, sed in Spiritu, si quidem Spiritus Dei habitat in vobis“*.... Si igitur nunc pignus habentes clamamus: *„Abba, Pater“*: quid fiet, quando resurgentes, facie ad faciem videbimus eum; quando omnia membra affluenter exultationis hymnum protulerint, glorificantia eum, qui suscitaverit ea ex mortuis et aeternam vitam donaverit? Si enim pignus complectens hominem in semetipsum, jam facit dicere: *„Abba Pater“*: quid faciet universa Spiritus gratia, quae hominibus dabitur a Deo? Similes nos ei efficiet et perficiet voluntate Patris; efficiet enim hominem secundum imaginem et similitudinem Dei.

So viel zum Verſtändniß des Folgenden, ſo weit es nicht ſchon hiemit erklärt iſt.

V. 15. *Οὐ γὰρ ἐλάβετε πνεῦμα δουλείας πάλιν εἰς φόβον, ἀλλ' ἐλάβετε πνεῦμα υἱοθεσίας, ἐν ᾧ κράζομεν· Ἀββᾶ ὁ Πατήρ.* In dem beſagten Kindesverhältniß iſt dem Apoſtel Alles beſchloſſen, was nur immer zur hingebendſten Liebe begeiſtern kann (vgl. V. 35.). Daher das Beſtreben, das Bewußtſeyn des Chriſten auf das Lebhafteſte damit zu erfüllen, ehe er V. 17. mit der Bedingung hervortritt, von welcher die Erlangung des unermeßlichen Glückes abhängig gemacht iſt, — der des Mit-leidens mit Chriſtus in dieſer Zeit. Vor Allem wird darum das Bewußtſeyn von dieſer Kindſchaft recht angeregt und eingeprägt. *Οὐ γὰρ ἐλάβετε πνεῦμα δουλείας κ. τ. λ.* *λαμβάνειν* empfangen, entſpricht dem *διδόναι*, *ἐκχεῖν* V, 5. vgl. Joh. 3, 27., in beiden aber erſcheint, worauf es hier mitankommt, die Mittheilung als eine von Außen kommende Gnadenthat. Von dieſer ſelbſt aber redet er als von etwas Vorgegangenem und Bewußtem hierorts nicht weiter. Es genügt, wie Gal. 3, 5. II. Cor. 11, 4. ſich darauf zu beziehen. Die Frage iſt nur, von welcher Natur der empfangene Geiſt ſei, oder was er in ihnen wirke: „nicht Knechtſchaft, um abermals zu fürchten". *δουλείας* iſt wie *υἱοθεσίας* Genit. effectus, der Geiſt, welcher den ihn Empfangenden zum Knechte macht, Knechtsſinn einflößt, und was damit natürlich verbunden iſt, *πάλιν εἰς φόβον.* *Πάλιν* iſt nicht zu *ἐλάβετε* zu ziehen, ſondern zu *εἰς φόβον,* weßhalb die Unterſuchung, ob und in wie ferne von den Juden des A. T. geſagt werden könne, „ſie hätten den Geiſt" empfangen (Chryſoſt. Theod. Eſt.), von ſelbſt hinwegfällt. Was nach Paulus die Chriſten weſentlich voraus haben, iſt, daß der Geiſt, den ſie empfangen, ſie nicht unter das Joch der Knechtſchaft ſetzt, ſo daß ſie abermals, wie vordem die Israeliten im A. B., mit Zittern Gott gegenüberſtünden. Der Knecht wird nur beherrſcht durch Furcht. Er gehorcht, nicht, weil er will, ſondern weil die Furcht vor der Strafe ihn treibt. So das Verhältniß des Israeliten zu Gott und ſeinem Geſetze, wie Chryſoſtomus z. d. St. ſehr ſchön auseinanderſetzt (vgl. Exod. 19, 12 ff. Hebr. 12, 18 ff.); während überall (vgl. Jerem. 31, 31.) das Weſen des N. T. darein geſetzt wird, daß Gott jetzt aus freiem Herzen gehorcht und

gehuldigt wird. Vgl. die Darlegung Gal. 4, 1—6. 22 ff. Mit Bezug auf letztere Stelle bemerkt Origenes: Parvulis quidem paedagogus est timor. . . . Vides, quomodo spiritus, qui dantur in timore, hic tutores appellaverit, qui unumquemque nostrum donec parvulus est, secundum interiorem hominem in timore custodiant, usque quo ad id aetatis veniat, quo Spiritum adoptionis filiorum mereatur accipere, et sit jam filius ac dominus omnium. — ἀλλ' — υἱοθεσίας. „Der empfangene Geiſt vermittelt und verleiht Einkindung.“ υἱοθεσία drückt Beides aus, daß und wie wir Kinder Gottes werden, nemlich nicht im Sinne und Folge natürlicher Zeugung, wie Gottes Eingeborner, Jeſus Chriſtus, ſondern auf dem Wege und kraft der Adoption aus Gnade. Um deſſen willen heißt der heilige Geiſt, der dieſe uns bewirkt, Spiritus adoptionis. „Wie wir den Geiſt der Prophetie daran erkennen, daß der, welcher ihn beſitzt, das Künftige vorausſagt, nicht aus eigenem Sinne ſprechend, ſondern von der Gnade angeregt: ſo auch den Geiſt der Einkindung, in wie ferne der, welcher ihn empfangen, Gott „Vater“ nennt, vom Geiſte dazu angetrieben.“ Chryſoſt. Dieſe letzte Bemerkung ſchließt uns den tiefen Sinn des Folgenden auf: ἐν ᾧ κράζομεν· Ἀββᾶ ὁ Πατήρ. Dasſelbe Gal. 4, 6. ἐξαπέστειλεν ὁ Θεὸς τὸ πνεῦμα τȣ̃ υἱȣ̃ αὐτȣ̃ εἰς τὰς καρδίας ὑμῶν, κράζον· Ἀββᾶ ὁ Πατήρ. Hier wird das Rufen unmittelbar dem göttlichen Geiſte beigelegt, und in demſelben Sinne ſteht ἐν ᾧ. Nicht wir als ſolche nehmen uns heraus, zu rufen: Vater! Der göttliche Geiſt ſelbſt iſt es, welcher jene Sprache uns eingibt, und aus tief bewegtem Innern die Anrede hervorruft: Abba, Vater! Darum auch κράζειν (vgl. Joh. 1, 15.; 7, 37.; 15, 39. Hebr. 5, 7.), die Intenſität des das Herz bewältigenden Dranges zu bezeichnen. Ἀββᾶ ὁ Πατήρ. Der Apoſtel ſetzt den heimiſchen und fremden Namen neben einander. Der Grund davon iſt wohl nicht, bloß eine Überſetzung zu geben. Mit Abba hatte Gottes Eingeborner „in den Tagen ſeines Fleiſches“ (Hebr. 5, 7.) zu ſeinem Vater gebetet Marc. 14, 36.; mit Abba hatte er auch die Jünger beten gelehrt (Matth. 6, 9.); und da ſein Geiſt in den Herzen der Gläubigen iſt, die er ſeine „Brüder“ nennt, ſo rufen auch wir, die Ächtheit unſerer Kindſchaft beurkundend, wie

er es uns eingelehrt, in ſeiner Sprache, mit gleicher Innigkeit und Zuverſicht zu ſeinem Vater als zu unſerem Vater: Abba [a]). Chryſoſtomus bezieht ſich dabei auf die Oratio dominica in der heiligen Opferfeier, mit der Bemerkung, daß dieſes der erſte Laut ſei, in welchen der Chriſt, unmittelbar nachdem er das Taufbad verlaſſen und zu dem heiligen Geheimniſſe zugelaſſen worden, erfüllt von dem dort empfangenen Geiſte, ausbreche: Abba, Vater, oder „Vater unſer" [b]).

V. 16. *Αὐτὸ τὸ πνεῦμα συμμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι ἡμῶν, ὅτι ἐσμὲν τέκνα Θεοῦ.* Die Vulg. ipse enim, was außer Theod. Theophyl. nicht weiter beglaubigt, hierorts aber ſtörend iſt. Da alle Verbindungspartikel fehlt, ſo bezweckt V. 16. nur eine Erläuterung zu V. 15., daß nemlich in jener Anſprache ein unmittelbares Zeugniß des heiligen Geiſtes an unſeren Geiſt ſich ausdrücke. Gal. 4, 6. wird ſie nemlich als unmittelbarer Erguß des innewohnenden Geiſtes dargeſtellt: *ἐξαπέστειλεν ὁ Θεὸς τὸ πνεῦμα ... εἰς τὰς καρδίας ὑμῶν, κρᾶζον· Ἀββᾶ κ. τ. λ.* Da aber dieſes in unſerem *ἐν ᾧ κράζομεν* nicht ſogleich hervortritt, wie dort, ſo erinnert er eigens, daß darin der göttliche Geiſt ſelbſt ein Zeugniß an unſeren Geiſt ablege, daß wir Kinder Gottes ſind. Wir ſprechen aus, was er uns eingibt, vorſpricht, und in mächtiger Erhebung des Gemüthes nachſprechen heißt. — Man hat zwar nach anderen als dem genannten Zeugniſſe ſich umgeſehen;

a) Sonſt merkt Chryſoſtomus noch zu *Ἀββᾶ* an, es ſei dieß die beliebte Ausdrucksweiſe vorzüglich der ächten vollbürtigen Kinder (*τῶν γνησίων παίδων μάλιστα πρὸς πατέρα ῥῆμα*); Theodoret: es ſei damit die Zärtlichkeit der kleineren Kinder (*τέκνα*) gegen den Vater mitbezeichnet; Auguſtinus endlich findet in dem Doppelausdrucke: *Ἀββᾶ ὁ Πατήρ* die Vereinigung der Juden und Heiden zur Einheit Einer Gottesfamilie geheimnißvoll angedeutet.

b) Cf. Cyrill. Hieros. Catech. mystag. V. n. 11. — Cyprian. de Orat. Domin.: „Pater noster": Homo novus, renatus, et Deo suo per gratiam ejus restitutus, „Pater", primo in loco dicit, quia filius esse jam coepit. ... Hinc debet incipere, ut et gratias agat, et profiteatur se Dei filium, dum nominat patrem sibi esse in coelis Deum, contestetur quoque inter prima nativitatis suae verba renuntiasse se terreno et carnali patri etc.

wäre aber ein anderes gemeint, ſo würde doch irgend indicirt ſeyn, wo, wie, welches andere Zeugniß vom göttlichen Geiſt an unſeren Geiſt gebracht werde. Es iſt aber nichts der Art ſichtbar. Wir laſſen daher dieſe Fragen ſammt den darauf gegebenen Antworten auf ſich beruhen. συμμαρτυρεῖν betreffend, das Neuere (Erasm. Cajet. Tol. Eſt., — denn Chryſoſtomus und Theodoret gehören nicht hieher, wie Eſtius irrthümlich meint) ſo verſtanden haben: Spiritus S. unacum spiritu nostro testatur, quod etc., ſo iſt dieſe Bedeutung durch nichts gerechtfertiget. In Parallelen wie II, 15. IX, 1. vgl. Hebr. 2, 4. hat es nicht den Sinn eines ſolchen Collectivzeugniſſes. Die Präpoſition σύν drückt nur das Hinzutreten aus, wie in σύμφημι und συνήδομαι VII, 16. 22. συναντιλαμβάνεσθαι V. 26. ꝛc. Der Geiſt bezeugt „von ſeiner Seite her unſerem Geiſte, daß" ꝛc. Wäre der Sinn: der göttliche und menſchliche Geiſt bezeugen „mit einander", ſo entſteht natürlich die Frage: an wen? Hierauf ward aber entweder Nichts, oder mit Verworrenheiten geantwortet. Die Vulgata hat ganz richtig überſetzt: Ipse Spiritus testimonium reddit spiritui nostro, und Origenes den Sinn ſo genommen: Ipse ergo Spiritus adoptionis, per quem in filium Dei adoptatur quis, reddit testimonium et confirmat spiritum nostrum, quia sumus filii Dei, posteaquam a spiritu servitutis in adoptionis spiritum venerimus, cum jam nihil inest timoris, i. e. propter metum poenae gerimus, sed propter amorem Patris cuncta perficimus. So hat auch Chryſoſtomus, Grund und Erſcheinung in jenem Gebete unterſcheidend, die Stelle paraphraſirt: Οὐ γὰρ ἀπὸ τῆς φωνῆς ἰσχυρίζομαι μόνον, φησὶν, ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τῆς αἰτίας, ἀφ᾽ ἧς ἡ φωνὴ τίκτεται· τοῦ γὰρ πνεύματος ὑπαγορεύοντος ταῦτα λέγομεν· αὐτὸς γὰρ ἡμᾶς οὕτως ἐδίδαξε διὰ τοῦ χαρίσματος, οὕτω φθέγγεσθαι. Ὅταν δὲ τὸ πνεῦμα μαρτυρῇ, ποία λοιπὸν ἀμφιβολία; κ. τ. λ. Eben ſo Theod. z. d. St. Es iſt dasſelbe, was wir in dem Canon der Meſſe ſo ausdrücken: Oremus, praeceptis salutaribus moniti, et divina institutione formati audemus dicere: Pater noster etc. — Andere dogmatiſche Beweiſe hiefür noch anzubringen, liegt außer dem Plane des Apoſtels, indem es hier zunächſt nicht mehr auf neue Belehrung, ſondern auf Bewegung abge-

ſehen iſt, darum die im Bewußtſeyn durch den Glauben bereits vorhandenen und gewurzelten Vorſtellungen nur aufgefriſcht und belebt, nicht aber neue erſt inſinuirt werden. So viel genügt, um den folgenden Schluß zu motiviren:

V. 17. *Εἰ δὲ τέκνα, καὶ κληρονόμοι, κληρονόμοι μὲν Θεοῦ, συγκληρονόμοι δὲ Χριστοῦ, εἴπερ συμπάσχομεν, ἵνα καὶ συνδοξασθῶμεν.* Wenn es mit der Einkindung ſeine Richtigkeit hat, ſo auch mit ihren Wirkungen, worunter die vorzüglichſte die Erbfähigkeit und Erbberechtigung. *κληρονόμος* heißt, wie zu IV, 13. bedeutet wurde, der, welcher kraft des Erbrechts Beſitzer eines Gutes iſt, oder **wird**, und darum, wenn auch noch nicht de facto im Beſitze, doch von dem Geſetze als Eigenthümer und Beſitzer geachtet wird. Wie bei den Lateinern herus und haeres, iſt auch bei den Griechen *κληρονόμος* und *κύριος*, bei Heſychius *κληροῦχος* und *δεσπότης* ſynonym in der Sache; und Paulus hat Gal. 4, 1 f. ganz denſelben Begriff aufgeſtellt. Nach göttlichem und menſchlichem Rechte nun beerbt der Sohn den Vater. Einem anderen Hausgehörigen, z. B. einem Sklaven, wird irgend ein Antheil, ein Legat, ausgeſchieden; **Erbe** aber des väterlichen Beſitzthumes iſt rechtlich der Sohn (Matth. 20, 38.); — jedoch wieder nicht jeder, ſondern nur der, welcher entweder vollbürtig, oder kraft der Adoption dieſem in den Kindesrechten gleichgeſtellt iſt. Gal. 4, 30. Das Letztere iſt nun bei uns der Fall. Mit und neben dem eigenen und natürlichen Sohne, hat Gott, der Vater, uns, indem er des Sohnes Geiſt in unſere Herzen ein- und ausgießt, adoptirt und vermöge dieſer Adrogation uns die Würde und die Rechte **wirklicher** Kinder zugeeignet, ſo daß wir alſo Erben **Seiner**, d. i. Gottes, geworden ſind; ich ſage, **ſind**: denn *κληρονόμοι* **ſind** wir nach obigem Begriffe bereits, weil **wirkliche** Kinder (I. Joh. 3, 1. 2.), wenn wir auch noch nicht im factiſchen Beſitze ſtehen. Gal. 4, 7. [a]). — *συγκληρονόμοι δὲ Χριστοῦ.* Chriſtus

a) Wir können nicht umhin, die ſchöne Expoſition zu V. 16. des Cyrillus v. Alex. Thesaur. Assert. XIII. p. 336. hieherzuſetzen: *Ὡς γὰρ ἐκ τῆς οὐσίας τῆς τοῦ χορηγοῦντος αὐτὸ (τὸ πνεῦμα) τοῖς ἁγίοις, **Χριστοῦ** δηλαδὴ, καὶ ὡς τοῦ Θεοῦ Λόγου διὰ τοῦ πνεύματος ἡμῖν ἐνοικιζομένου καὶ ἐν ἡμῖν γινομένου, πρὸς τὸ τῆς υἱοθεσίας ἀναβαίνομεν*

als natürlicher Sohn Gottes (auch in ſeiner Menſchheit) iſt natürlicher Erbherr des väterlichen Reiches Hebr. 1, 2. In wie ferne nun die durch ſeine Einfleiſchung verdiente, durch die Ausgießung ſeines Geiſtes aber uns verliehene Adoption (Gal. 4, 7.), uns eine Mitanwartſchaft auf dieſes ſein Erbe zugewendet, ſo ſind wir, die *υἱοὶ θετοὶ*, Miterben Chriſti. Er erſcheint als „der Erſtgeborne unter vielen Brüdern", welche, durch ihn zur Vollendung geführt (Hebr. 2, 11.), ſich in das Eine Erbe theilen [a]). So ſtellt er ſich ſelbſt dar, wenn er Joh. 20, 17. ſagt: „Gehe hin zu meinen Brüdern, und ſage ihnen: Ich gehe hinauf zu meinem Vater und zu euerem Vater, zu meinem Gott und zu euerem Gott". Demzufolge geht auch das Herrſcherthum Chriſti und ſeine Macht und Glorie auf die Miterben über. Joh. 17, 24. Matth. 19, 28. vgl. I. Cor. 6, 2. II. Tim. 2, 12. beſ. I. Joh. 3, 1 f. — *εἴπερ συμπάσχομεν, ἵνα συνδοξασθῶμεν.* Hiemit ſpricht der Apoſtel endlich die Bedingung aus, auf die er bisher vorbereitet hat, und um welche alles Folgende bis zum Ende ſich bewegt. Der Satz ſelbſt iſt, was die ſubjective Gewißheit von der künftigen Beſeligung betrifft, von entſcheidender Wichtigkeit. Unſer Kindesverhältniß, alſo auch das ſubjective Bewußtſeyn darum, gründet ſich auf zwei Bedin-

ἀξίωμα, αὐτὸν ἔχοντες ἐν αὐτοῖς τὸν υἱὸν, πρὸς ὃν καὶ ἀναμορφȣ́μεθα τῇ τȣ̃ πνεύματος αὐτȣ̃ μετοχῇ, καὶ εἰς τὸ ἴσον τῆς παῤῥησίας ἀναβαίνοντες σχῆμα, τολμῶμεν λέγειν· Ἀββᾶ ὁ Πατήρ. Οὐκȣ̃ν τὸ πνεῦμα Θεὸς, εἴπερ ἐργάζεται θεȣ̀ς τȣ̀ς δεχομένȣς αὐτό.

a) Natürlich muß davon in Abzug gebracht werden, was bloß bei menſchlichen Verhältniſſen zutrifft. Dahin rechnet Auguſtinus, daß der irdiſche Vater am liebſten Einem Sohne das Ganze übergebe; daß erſt das Ableben des erblaſſenden Vaters den Kindern den Eintritt in's väterliche Gut möglich mache. Anders bei Gott. Enarr. in Ps. CXXXVI.: Ne perdas coeleste patrimonium, ne amittas Christum cohaeredem, quia victurus es in aeternum cum eo, qui te fecit haeredem. Non enim talis te fecit haeredem, cui mortuo succedas, sed cum quo in aeternum vivas. — In Ps. CXLIX.: Tanta est charitas in illo haerede, ut voluerit habere cohaeredes. Haec autem haereditas non minuitur copia possessorum, non fit angustior numerositate cohaeredum; sed tanta est multis, quanta est paucis, tanta singulis, quanta omnibus.

gungen: 1) die Innewohnung des heiligen Geiſtes, als des Vermittlers und Bürgen der Einkindung; und 2) auf die ſiegreiche Ausdauer in der Liebe Gottes bis zum Lebensende. In Anſehung des erſteren Punktes haben wir kein anderes Criterium als das V. 14. genannte *ἄγεσθαι πνεύματι Θεοῦ*. Ob aber dieſes bei Jemandem vorhanden ſei, wer mag ſich deſſen unfehlbar gewiß halten, ohne Gott vorzugreifen? (Vgl. I. Cor. 4, 4.) Mag Jemand nach vielen Aufopferungen anfangen, Zuverſicht zu faſſen; aber Gewißheit hat er ohne ſpecielle Offenbarung darüber nicht. Es iſt Etwas, was wir uns gerne verſichern möchten, aber in Anbetracht der unermeßlichen Würde und Glückſeligkeit kaum zu ſagen getrauen; — und dieſes vorzüglich in Erwägung des zweiten Punktes: *εἴπερ συμπάσχομεν*. Wo Paulus immer die Großthaten der göttlichen Liebe und Gnade als ſolche preist, hebt er, wo es ihre Aneignung gilt, auch die menſchliche Freiheit mithervor, durch welche jene bedingt iſt. Hier greift er daher zu Motiven und Vorſtellungen jeder Art, wie ſie nur immer die Natur der Sache eben darbietet oder zuläßt, um den Menſchen zu beſtimmen, mit Überwindung des Entgegenſtehenden, das von Gott dargebotene Gut zu ſeinem Eigenthume zu erheben. Ähnliches haben wir ſchon im Laufe des ganzen ſechsten Capitels beobachtet, theilweiſe auch oben V. 4 ff. V. 12. 13. und ſo hier wieder. Schon früher hat er die Idee eines Gemeinlebens des Chriſten mit Chriſtus von der Taufe an aufgenommen und durchgeführt, und damit, wie wir erläuternd beigefügt, die Vorſtellung inſinuirt, daß dieſelben Bedingungen, welche der göttliche Rathſchluß dem Eingebornen im Fleiſche zur Verherrlichung vorgezeichnet, auch die eines jeden einzelnen mit ihm in Lebenseinheit verbundenen Gläubigen ſeien; daß die Glieder auf demſelben Wege und unter denſelben Bedingungen vollendet zur Glorie gelangen, unter denen das Haupt, Chriſtus, ſie errungen hat. Dieſen Gedanken wiederholt er jetzt, und in einem Zuſammenhang, welcher die Bedingung nicht nur als billig, ſondern auch als ſehr ausführbar zeigt; — *billig*, a) weil es in der Ordnung zu ſeyn ſcheint, daß für die Adoptivkinder dieſelben Beſtimmungen gelten, wie für den Eingebornen Gottes, b) weil ſie in keinem Verhältniſſe zu der Belohnung ſtehen; *ausführbar*, weil wir nicht allein ſtehen, ſondern die

allſeitigſte und kräftigſte Unterſtützung, wie ſich zeigen wird, zur Seite haben. — Der Bedingnißſatz ſelbſt enthält mehrere Momente. *εἴπερ* ſteht wie oben V. 9., „wenn anders“, „vorausgeſetzt, daß“. Darum das Präſens *συμπάσχομεν*, nicht *συνεπάθομεν*. Wir ſind *κληρονόμοι Θεȣ͂*, und ſind es ſo lange, als wir fortfahren, im Leiden zu überwinden. II. Tim. 2, 12. *εἰ ὑπομενόμεν, καὶ συμβασιλεύσομεν*. In *συμπάσχομεν* iſt der Begriff der Ausdauer (vgl. V. 25.) miteingeſchloſſen. Was aber noch darin liegt, iſt die Leidensgemeinſchaft. Nicht bloß leiden wir, wie, ſondern auch mit Chriſtus (vgl. *συμπάσχειν* I. Cor. 12, 26.). In dieſem Sinne hat er zur Kreuzesnachfolge aufgefordert. Matth. 10, 38.; 16, 24 ff. Luc. 9, 23 ff. Col. 1, 24. Es hängt dieſe Vorſtellung innerlich mit der anderen zuſammen, daß wir Glieder ſeines Leibes ſind. So ruft er in einer früheren Zeit unſerm Apoſtel zu: Saule, Saule, quid me persequeris? a) — *ἵνα καὶ συνδοξασθῶμεν*. Verherrlichung iſt das Ziel, das Leiden Bedingung und Mittel zum Zwecke. So war es bei Chriſtus Luc. 24, 26. So wird der cauſale Zuſammenhang von zeitlicher Erniedrigung und Erhöhung in ergreifender Weiſe dargeſtellt Phil. 2, 5—11., und Petrus gründet auf das Maaß der ſo übertragenen Leiden das Maaß der Zuverſicht auf Mitverherrlichung I. Petr. 4, 13.: *Ἀλλὰ καθὸ κοινωνεῖτε τοῖς τȣ͂ Χριστȣ͂ παθήμασι, χαίρετε, ἵνα καὶ ἐν τῇ ἀποκαλύψει τῆς δόξης αὐτȣ͂ χάρητε ἀγαλλιώμενοι*. Vgl. Apocal. 3, 21. — Polycarp. ad Philipp. c. 5. — Aus *εἴπερ* — *ἵνα* haben die Väter und katholiſchen Theologen mit allem Grunde die Folgerung gezogen, daß die ſo, d. i. in Gemeinſchaft mit Chriſtus, erduldeten Leiden rationem meriti haben, und Belohnung de condigno zukomme. Die Sache bedarf keiner Erörterung, wenn man die Vereinigung

---

a) In dem gleichen Sinne ſagt Ignatius d. M. von den Häretikern (Doketen), welche das Leiden Jeſu Chriſti leugneten, ad Trall. c. 11.: *Οὗτοι ȣ̓κ εἰσὶν φυτεία Πατρός· εἰ γὰρ ἦσαν, ἐφαίνοντο ἂν κλάδοι τȣ͂ σταυρȣ͂, καὶ ἦν ἂν ὁ καρπὸς αὐτῶν ἄφθαρτος, δι᾽ ȣ̔ ἐν τῷ πάθει αὐτȣ͂, προσκαλεῖται ὑμᾶς ὄντας μέλη αὐτȣ͂. Οὐ δύναται ȣ̓͂ν κεφαλὴ χωρὶς γεννηθῆναι ἄνευ μελῶν, τȣ͂ Θεȣ͂ ἕνωσιν ἐπαγγελλομένȣ, ὅ ἐστιν αὐτός.*

unſerer mit Chriſti Leiden in dem wiederholt angegebenen Sinne in's Auge faßt.

V. 18. *Λογίζομαι γὰρ, ὅτι ἐκ ἄξια τὰ παθήματα τῦ νῦν καιρῦ πρὸς τὴν μέλλυσαν δόξαν ἀποκαλυφθῆναι εἰς ἡμᾶς.* Daß die ſo eben namhaft gemachte Bedingung (*εἴπερ συμπάσχομεν*) bei Allen ſich erfüllen dürfte, glaubt der Apoſtel unbedenklich annehmen zu können. Ihre Billigkeit und Annehmbarkeit liegt in der That ſo auf der Hand, daß er mit einer Lithotes, — *λογίζομαι γὰρ* ſagt er, ſtatt wie V. 38. *πέπεισμαι γάρ*, — das ſich von ſelbſt Verſtehende und Unwiderſprechliche fühlbar macht, das in dem Gedanken liegt: *ὅτι ἐκ ἄξια τὰ παθήματα τῦ νῦν καιρῦ κ. τ. λ.* Was er unter dieſe rechnet, hat er V. 35 ff. ſelbſt näher bezeichnet. Da er ſie aber ſämmtlich unter den Begriff von *συμπάσχειν* V. 17. ſubſumirt, ſo ſind ohne Zweifel zunächſt nur ſolche Leiden zu verſtehen, welche um des Namens Chriſti willen, ſei es im mittelbaren oder unmittelbaren Zuſammenhang mit ſeinem Bekenntniſſe, übernommen werden. Dieſe Reſtriction gebraucht Jeſus ſelbſt Matth. 5, 11.; 10, 22. I. Petr. 4, 12. ꝛc. *τῦ νῦν καιρῦ* umfaßt den Zeitraum bis zur Wiederkunft Chriſti, mit dem das *αἰὼν ὁ μέλλων* beginnt. Wie lange dieſer auch gedacht werden möge, wie groß auch die Peinen, welche den Bekenner Chriſti treffen: — immer ſtehen ſie, der Dauer wie der Größe nach, außer Verhältniß zu der Glorie, welche, ſchon zubereitet, im Begriffe ſteht, aus der Umhüllung des Himmels hervorzutreten, und mit ihrem Glanze die Kinder Gottes zu umſtrahlen. Matth. 13, 43. Das gottväterliche Reich iſt für die Auserwählten ſchon zubereitet (Matth. 25, 34.); ſie ſelbſt ſind ſchon *κληρονόμοι*, deſignirte Erbherren und Beſitzer; es übriget nichts, als die Enthüllung. Im Hinblicke auf dieſe Seligkeit ſagt Paulus II. Cor. 4, 16.: „Darum laſſen wir nicht ab. Denn wenn auch unſer äußerer Menſch ſich auflöst, der innere erneuert ſich dafür von Tag zu Tag. Denn das eben ſo Augenblickliche als Leichte unſerer Trübſal erwirbt uns überſchwenglich in's Überſchwengliche ewige Fülle von Herrlichkeit; indem wir nicht ſchauen auf das Sichtbare, ſondern auf das Unſichtbare. Denn das Sichtbare iſt zeitlich, das Unſichtbare aber ewig."

V. 19. *Ἡ γὰρ ἀποκαραδοκία τῆς κτίσεως τὴν ἀποκάλυψιν*

τῶν υἱῶν τῦ Θεῦ ἀπεκδέχεται. Abermals wird mit γὰρ fortgefahren. Welches iſt der logiſche Zuſammenhang? Nicht Wenige denken ſich ihn ſo: Der Apoſtel möchte gerne ausführen, was er eben angedeutet, daß die kommende Herrlichkeit in der That überſchwenglich ſei. Allein er fühlt, daß ihm dieß nicht möglich wird, und ſucht der Vorſtellung dadurch einigen Halt zu geben, daß er aufmerkſam macht, wie die ganze Schöpfung außer uns mit leidender Spannung dem Augenblick entgegenſehe, wo die Kinder Gottes in ihre Glorie eingehen werden, ein Zeitpunkt, darum von ihr ſo hart erſehnt, weil damit auch ſie aus ihrer gegenwärtigen Gedrücktheit zur glücklicheren Freiheit zurückkehren darf. So Origenes, Chryſoſtomus, Ambroſius, Thomas, Soto, Eſtius u. A. Sie legen alles Gewicht auf ὀκ ἄξια πρὸς τὴν δόξαν. Uns dünkt aber dieſer Schluß nicht hinlänglich zuſammenhängend und motivirt. Denn aus der Sehnſucht der Creatur nach der Offenbarwerdung der Kinder Gottes reſultirt an ſich nichts für die Größe der Glorie, — der Apoſtel würde auch ſonſt eher geſagt haben: ἀπεκδέχεται τὴν δόξαν τ. υἱ. τ. Θ.; wohl aber liegt darin ein Beweis, daß ſie unfehlbar gewiß, daß ſie im Anzuge ſei, weil die ganze Schöpfung mit unruhiger Bewegung ihr entgegenſeufzt, als nach Etwas, das jeden Moment in die Erſcheinung treten ſoll. In dieſem Falle kommt der Nachdruck auf μέλλȣσαν ἀποκαλυφθῆναι zu ruhen. Darum fährt er denn auch begründend fort: ἡ ἀποκαραδοκία τ. κτ. τὴν ἀποκάλυψιν — ἀπεκδέχεται. Dieſer Anſicht iſt Toletus, und ſie ſcheint uns die nähere, namentlich aus Rückſicht auf V. 23. Was aber mit dieſer kleinen Epiſode bezweckt wird, leuchtet mehr noch unten aus V. 24 ff. ein: — den Muth in Mitte der uns jetzt umringenden Leiden und Trübſale aufrecht zu erhalten. Dahin concentrirt der Apoſtel von da an die ganze Kraft ſeiner erhebenden Darſtellung, weil Alles von der Ausdauer abhängt. Darum richtet er den hoffenden Blick vorwärts nach dem Punkte hin, „von woher wir Jeſum Chriſtum erwarten, welcher umgeſtalten wird den Leib unſerer Niedrigkeit, um gleichförmig zu werden dem Leibe ſeiner Herrlichkeit, gemäß der Macht, daß er auch das Univerſum ſich unterwerfen kann;“ und erweckt in dem Leſer, der muthlos werden möchte, ein heilſames Schamgefühl, indem er ihm die ganze unfreie Schöpfung

unerſchütterlich hoffend vor die Augen führt. Wenn ſie, die erſt durch uns befreit wird, mit ſolcher Sehnſucht unverwandt nach jenem Ziele hinſtarrt: wie ſollen da wir nicht hoffend ausharren! — Hieran ſchließen ſich von V. 26. Motive anderer Art. Dieß, wie geſagt, der eigentliche paränetiſche Zweck, welcher durch V. 19—25. ſich hindurchzieht.

Was das gebrauchte Argument ſelbſt anlangt, das wir nun zu betrachten haben, ſo iſt es eine von den vielen überraſchenden Wendungen, welche Paulus in dieſem, aber auch nur in dieſem Briefe, in ſo reicher und glänzender Fülle entwickelt. Als Parallelen ſtehen ihm zur Seite der Beweis für den rechtfertigenden Glauben; noch analoger der für die Erbſünde aus der allgemeinen Sterblichkeit, und der von dem Daſeyn und der Macht der Sünde in jedem Menſchen. Ähnlich ſtellt er hier den Chriſten mit ſeiner Erwartung in Mitte der ihn einſchließenden ſichtbaren Schöpfung, läßt ihn, den Leidenden, mit ihr, der leidenden Schöpfung, ſich fühlen, lehrt ihn mit dieſer hoffen, hoffend ausdauern. Sie hat und hält feſt das ihr gewordene Verſprechen der einſtigen Erlöſung aus dieſem Zuſtande, das bei der Glorification der Kinder Gottes ſich erfüllt; um ſo mehr hat der Chriſt Urſache zum Ausharren, da die Erlöſung der Schöpfung durch die ſeinige bedingt iſt: gewiß aber iſt, wie ſich zeigen wird, jene, um ſo ſicherer alſo noch dieſe. — Nun zum Einzelnen.

Ἡ γὰρ ἀποκαραδοκία τῆς κτίσεως κ. τ. λ. Was iſt hier *κτίσις*, und in welchem Umfange iſt es gebraucht? Der Begriff ſelbſt wurde ſchon zu I, 20. feſtgeſetzt: es bedeutet bei Paulus immer creatura, Geſchöpf, Schöpfung als Inbegriff alles Erſchaffenen, Col. 1, 15., mit dem Nebenbegriff des Sichtbaren Col. 1, 23. Der Umfang der Bedeutung aber wird mannigfach beſtimmt. Den eingeſchränkteſten Begriff hat wohl Auguſtin aufgeſtellt, welcher, abermals vom polemiſchen Intereſſe geleitet, unter *κτίσις* den Menſchen, und zwar den Chriſten ſelbſt verſteht. Indeß hat ſeine Anſicht, außer Anſelm und Gregor d. Gr., keinen Anklang und Anhang gefunden. Die *κτίσις* im weiteſten Sinne faſſen, ziehen auch die Engel und die Geiſterwelt überhaupt mit herein. Dieſe Auffaſſung vertreten Origenes, Gregor v. Naz., Ambroſius, theilweiſe wenigſtens Theodoret und Cyrillus v. Alex. Letztere laſſen

nemlich die Engel wohl an den Leiden und der Sehnſucht des Univerſums Antheil nehmen, aber nicht, wie Origenes darthun will, der *φθορά* V. 20. unterworfen ſeyn. Die Mitte zwiſchen dieſen Extremen hält die Anſicht des Irenäus, welche auch die des Chryſoſtomus und der meiſten Erklärer iſt, daß das Univerſum, ſo weit es materieller Natur und darum der *φθορά* fähig iſt, damit bezeichnet werde, — alſo nicht bloß dieſe Erde, ſondern auch die übrigen Weltkörper in der weiteſten Verzweigung des ganzen *κόσμος* miteinbegriffen. Und dieſer Erklärung ſchließen wir uns vollkommen an. Die Gründe ſtellen ſich in der Folge von ſelbſt dar. — Mittels einer herrlichen Proſopopöe legt nun Paulus dieſer ganzen Schöpfung ein tiefempfundenes, alle Kreiſe durchdringendes, geſpanntes Sehnen und Harren bei (denn das bedeutet *ἀποκαραδοκία* von *ἀπο*, *καρά* und *δοκεύω*, erecto capite prospicere, speculari, Chryſoſt. *ἡ σφόδρα προσδοκία*, vgl. Phil. 1, 20.), nach dem Zeitpunkte, wo die Hülle fallen, das erwartete Gottesreich in ſeinem Glanze auftreten, und die, welche jetzt ſchon Kinder Gottes ſind, ohne noch als das auch äußerlich zu erſcheinen, mit der Glorie Jeſu Chriſti bekleidet, im Glanze der Gottheit leuchten werden; oder wie Origenes die Stelle umſchreibt: cum revelabuntur ea, quae praeparata sunt his, qui filii Dei esse merebuntur; aut certe cum ablato ab his velamine, quo obteguntur, manifestati fuerint et ipsi, quia filii Dei sunt. — Hiemit hat Paulus einen eben ſo großartigen als tiefeingreifenden Satz ausgeſprochen, der, wenn er den beabſichtigten Eindruck hervorbringen ſoll, vollkommen klar, alſo nachgewieſen werden muß. Es fragt ſich nemlich: Woher dieſes Leiden der Schöpfung und welcher Art? welches der Grund und das Ziel ihres Harrens und Hoffens, und der Zuſammenhang mit der chriſtlichen Hoffnung? Dieſe in V. 19. angeregten Fragepunkte erläutert er V. 20—22., ehe er zu dem neuen Gliede der Darlegung in V. 23. übergeht.

V. 20. *Τῇ γὰρ ματαιότητι ἡ κτίσις ὑπετάγη, οὐχ ἑκοῦσα, ἀλλὰ διὰ τὸν ὑποτάξαντα ἐπ' ἐλπίδι.* Hiemit wird angegeben, 1) daß mit der Schöpfung eine Veränderung in deterius eingetreten, und welcher Art ſie iſt; 2) durch Wen, warum, und unter welcher Bedingung ſie dazu gekommen; 3) wie ſie ſich dazu verhalte. Der Zuſtand, in welchen ſie verſetzt worden, wird beſchrieben

als Hingegebenheit unter die ματαιότης. (Man vgl. zu μάταιος und ματαιοῦσθαι I, 21. Eph. 4, 17. II. Petr. 2, 18.) Den Sinn gibt uns V. 21. an die Hand, wo, was hier ὑποταγῆναι τ. ματαιότητι, dort als Correlat davon δουλεία τῆς φθορᾶς heißt. Die Verweſung wird ſomit als Herrin dargeſtellt, der die geknechtete Schöpfung dient, welche mit vernichtender Gewalt alle Erzeugniſſe derſelben zerſtört, ihre Anſtrengungen im Hervorbringen alſo vergeblich und nichtig macht, und ſie ſelbſt in der jetzigen Geſtalt, in der Auflöſung, gefangen hält. Chryſoſtomus erklärt daher τῇ ματαιότητι ὑπετάγη kurz durch φθαρτὴ γέγονε. Theod.: ματαιότητα καλεῖ τὴν φθοράν. Um dieſes zu erläutern, verweiſen die Exegeten auf die Zerrüttung, von der die ganze Natur ergriffen iſt. Es ſterben ihr ihre Hervorbringungen über dem Werden; und die neuen Anſtrengungen, ſich in neuen Gebilden zu gewinnen, zerrinnen ihr nur abermals wie flüſſige Wogen. Gehen wir eine Stufe höher, ſo beobachten wir den Jammer der erzeugenden Natur in Gebilden, welche bereits die Fähigkeit beſitzen, ihre Empfindungen äußerlich kundzugeben, — es iſt das Thierreich. Welche Ängſtlichkeit wacht da über allem Neugebornen, und welcher tiefverwundende Schmerz, wenn es wieder zerſtört wird! Was in den Thieren in wirklichen Lauten des Wehe's ſich vernehmlich ausſpricht, dasſelbe findet ſich auch auf den niederen Stufen des Naturlebens; nur mit dem Unterſchiede, daß es uns hier viel minder auffällt, weil wir in unſerer Äußerlichkeit und Zerſtreuung die dumpfen Klagelaute und das Ächzen nicht hören, womit es krampfhaft alle Kreiſe des Naturlebens bis in das Kleinſte hinein durchzuckt und erſchüttert. — Es wäre die oberflächlichſte Betrachtungsweiſe, wollten wir dieſes Wehe auf unſere Erde einſchränken. Mit vollem Recht haben Irenäus, Origenes, Methodius u. A. die Welt der Planeten und Geſtirne mithinzugezählt. Wie ſich dieſe Körper immer zu einander verhalten mögen, ſo viel iſt gewiß, daß ſie alle zuſammen eine organiſche Einheit bilden; daß Eines alſo nicht leiden kann ohne das Andere; daß Eines nicht ſeine ideale Vollendung haben könne außer der Gemeinſchaft mit dem Ganzen. Auch was ſie erzeugen oder erzeugen helfen, vergeht; auch ſie als ſolche ſind wie unſere Erde, ähnlicher Corruption unterworfen. Es kann kein Zweifel ſeyn, daß

nicht auch ſie der nemlichen Sklaverei der Verweſung unterliegen und der Erlöſung entgegenharren [a]).

Bis hieher die meiſten Exegeten. Nun wird aber, und wie uns dünkt, nicht ohne Grund, die Frage eingeworfen: Wenn die Schöpfung der Verweſung unterworfen wurde: war ſie mit ihren Hervorbringungen vorher unverweslich? So fragt Toletus. Genau können wir dieſe Frage nicht beantworten. Da das Loos der ganzen Schöpfung, wie hier ausgeſprochen wird, in jeder Weiſe durch den Menſchen bedingt erſcheint, ſo kann auch nur nach Analogien hierin geſchloſſen werden. Alles hing davon ab, wie der Menſch Gott gegenüber ſich verhielt. Wenn dieſer im Gehorſam ſich bewährte, ſo wäre Unſterblichkeit ſein beſchiedenes Antheil geworden und geblieben; und ohne Zweifel hätte dann die Creatur, mit der er durch ſeine leibliche Natur verwachſen iſt, ſein Glück getheilt, ſie wäre unverweslich geworden. Am Theile läßt ſich das Ganze leichter erfaſſen und würdigen. Der Leib des Menſchen möge den Anhalt geben. Dieſer war urſprünglich nicht ſterblich, hatte aber doch die Möglichkeit des Sterblichwerdens; der Gehorſam ſollte entſcheiden, ob er das Eine oder das Andere werden würde. Wäre die Entſcheidung anders ausgefallen, ſo würde glorreiche Unſterblichkeit Antheil des Menſchen geworden ſeyn; nun aber fiel der Leib der Verweſung anheim. Gerade ſo mag es, — die Analogie unſeres Leibes, der aus der *κτίσις* iſt, fordert es wenigſtens ſo, — mit der Natur ſich verhalten haben. Bedingt durch den Menſchen, war auch ihr Zuſtand ſchwankend, bis die verhängnißvolle Entſcheidung fiel, welche ſie mit dem Menſchen in die Verweſung niederdrückte. — Wir haben es uns alſo wohl ſo zu denken: Die anfängliche Natur oder Schöpfung trug und trägt noch jetzt etwas unendlich Schöneres in ſich, als ſie ehedem vor dem Sündenfalle entfaltet hat, und als ſie jetzt in ihrer hinfälligen Geſtalt uns ſehen läßt. Dieſe Herauskehrung ihres inneren Reichthums und Glanzes ſollte mit Lohn für den Gehorſam ihres

---

a) Näher habe ich meine Meinung hierüber niedergelegt in einem Aufſatze: „Gedanken über das Meßopfer", in der Zeitſchrift: „der Katholik", Märzheft 1842, worauf ich der Kürze halber hier verweiſe.

Beſitzers ſeyn. Sein Fall hielt aber nicht bloß dieſe auf, ſondern ſtürzte ſie noch tiefer, als ſie anfänglich geweſen. Doch iſt dieſes ihr inneres Weſen damit nicht zerſtört. Sie geht noch immer damit ſchwanger. Es drängt und treibt ſie zur Geburt; aber ſie kann nicht, darf nicht. Gott hat ſie gebunden, und die erſehnte Geburtsſtunde ihr hinausgerückt auf jenen Moment, wo die vollkommene Wiederherſtellung des Menſchen, ihres Fürſten, wird gefeiert werden. Dann wird ihr verſtattet, was ſie mit Schmerzen im Schooße birgt, an's Licht zu ſetzen; dann wirft ſie dieſes ihr Sklavengewand ab, ſtreift ſie die Verweslichkeit von ſich, zieht ſie den Hochzeitſtaat, der ſeit dem Falle unter Verſchluß gelegen, freudig an, um auch ihrerſeits würdig die ewige Hochzeit der Kirche mit Chriſtus mitzufeiern. Dieſes m e i n e Anſicht über die vorliegende Frage. Mögen Andere darüber urtheilen!

Die anderen Fragen: von Wem, warum und wozu dieſes Verhängniß über ſie geworfen wurde, beantworten ſich von ſelbſt. Jedermann denkt bei *ὑπετάγη* an den richterlichen Ausſpruch, der bei der Verurtheilung des Menſchen über die Erde miterging, Geneſ. 3, 17—19.: Maledicta erit terra in opere tuo; in laboribus comedes ex ea cunctis diebus vitae tuae; spinas et tribulos germinabit tibi. „Als der Leib des Menſchen ſterblich und leidend geworden", ſagt Chryſoſtomus, „da nahm auch die Erde den Fluch in ſich auf, und brachte Diſteln und Dörner hervor". Nicht nur ward ihr alſo die größere Pracht und Lebensfülle nicht zu Theil, ſondern ſie wurde in Folge der Sünde und kraft des richterlichen Erkenntniſſes noch mit dem Fluche belegt; ſie ſollte künftig nur ſpärlich und zur Lebensnoth gegen ſaueren Schweiß die Erzeugniſſe verabreichen dürfen; ſie ſelbſt der Verweſung dienſtbar werden. Wie ſchon oben angedeutet, ſo haben wir dieſe nicht auf die Vergänglichkeit der Producte der Natur einzuſchränken, ſondern ſie ſelbſt befindet ſich im Zuſtande gährender Auflöſung, analog der Gebrechlichkeit unſeres ihr verwandten Körpers. — Das Verhalten der Schöpfung ſchildernd, fährt der Apoſtel in der Proſopopöe fort: *οὐχ ἑκοῦσα, ἀλλὰ διὰ τὸν ὑποτάξαντα ἐπ' ἐλπίδι.* Ein Zuſtand, wie der beſchriebene, in welchem die Schöpfung in ihrem Gange zu ihrer idealen Vollendung nicht blos aufgehalten, ſondern eigentlich in dem Gegentheile

niedergehalten ward und wird, iſt ihrer Natur widerſtrebend, konnte von ihr darum nicht frei übernommen, ſondern ihr nur durch äußere Macht aufgezwungen werden; und wenn ſie, obgleich ungerne und paſſiv, dieſem Verhängniſſe ſich fügte, ſo geſchah es im Gehorſame gegen den, welcher ihr dieſe Knechtſchaft auferlegte, gegen Gott, und nicht mit abſoluter Verwerfung für immer, ſondern mit einer gewiſſen Hoffnung; — welcher? wird im Folgenden beſprochen. So iſt Beides erläutert, — das Leidensverhältniß der Schöpfung und ihr ſehnliches Harren; denn ſie hat Hoffnung in ihre Erniedrigung mit ſich genommen.

V. 21. *Ὅτι καὶ αὐτὴ ἡ κτίσις ἐλευθερωθήσεται ἀπὸ τῆς δȣλείας τῆς φθορᾶς εἰς τὴν ἐλευθερίαν τῆς δόξης τῶν τέκνων τȣ̃ Θεȣ̃.* Hiemit wird Aufſchluß gegeben über das Ziel der Hoffnung, und damit über den Grund, warum die Schöpfung ſo ſehnlich der Offenbarwerdung der Kinder Gottes entgegenſieht. — *Ὅτι* iſt darum erläuternd. *αὐτὴ ἡ κτίσις*, welchem V. 23. mit gleichem Nachdruck *ἀλλὰ καὶ αὐτοὶ, καὶ ἡμεῖς αὐτοὶ* gegenüberſteht. Chryſoſtomus hat ſchon erinnert, wie beſtimmt dadurch die Schöpfung von uns, den Menſchen, unterſchieden werde: *ȣ̓χὶ σὺ μόνος, ἀλλὰ καὶ ὃ σȣ̃ ἐστι καταδεέστερον, καὶ ὃ ȣ̓ μετέχει λογισμȣ̃, ȣ̓δὲ αἰσθήσεως, καὶ τȣ̃το σοὶ κοινωνήσει τῶν ἀγαθῶν.* Wie wenig die auguſtiniſche Auffaſſung von *κτίσις* ſich damit vereinige, bedarf keines beſonderen Nachweiſes. — *ἐλευθερωθήσεται.* Der Apoſtel hatte vorhin das gegenwärtig beſtehende Verhältniß eine ihr aufgezwungene, mit Widerſtreben übernommene, Sklaverei genannt, ein Zuſtand, dem ſie jeden Augenblick ſich entraffen möchte, wenn ſie es nur vermöchte. Folgerichtig bezeichnet er darum die Entbindung aus dieſem Zwange mit *ἐλευθέρωσις.* Dieſe iſt ihr verheißen, und dieſer ſtarrt ſie mit ſehnlichem Blick entgegen. Chryſoſtomus: *ἐλευθερωθήσεται ἀπὸ τ. δȣλείας τ. φθ.: τȣτέστιν, ȣ̓κέτι ἔσται φθαρτὴ, ἀλλὰ ἀκολȣθήσει τῇ τȣ̃ σώματος εὐμορφίᾳ τȣ̃ σȣ̃· ὥσπερ γὰρ γενομένȣ φθαρτȣ̃, γέγονε φθαρτὴ καὶ αὐτὴ, ȣ̔́τως ἀφθάρτȣ καταστάντος καὶ αὐτὴ ἀκολȣθήσει καὶ ἕψεται πάλιν.* — *εἰς ἐλευθερίαν τῆς δόξης τῶν υἱῶν τȣ̃ Θεȣ̃.* Die Präpoſ. *εἰς* ward bald als Zeitbeſtimmung genommen, „zur Zeit, da die Kinder Gottes in ihre herrliche Freiheit eingehen werden" (Theod. Eſt. Juſtin.); bald und beſſer

cauſal, oder, was hier ziemlich dasſelbe iſt, final (εἰς ἐλευϑερ. ἰστέοτι διὰ τὴν ἐλευϑερίαν, Chryſoſt. Tolet.). Denn in der That iſt das Ziel angegeben, wozu die Befreiung der gefeſſelten Natur erfolgen ſollte: „zum Zwecke der Verherrlichung der Kinder Gottes". Dieſe ſind noch den Leiden dieſer Zeit, namentlich aber noch dem Tode unterworfen, und harren ihrer vollſtändigen Erlöſung (V. 23.), ihrer Freiheit. Vgl. I. Cor. 15, 52 ff. ἐλευϑερία τ. δόξης ſteht im Gegenſatze zu δουλεία τ. φϑορᾶς, und beſchreibt, wie letzteres die δουλεία näher beſtimmt, den Glanz und die Seligkeit, womit der Zuſtand vollkommener Freiheit ſich verherrlichen wird. Recht eigentlich, um dieſe Glorification mitzufeiern und deren Pracht zu erhöhen, wird der Schöpfung die angelegte Bindung abgenommen, alles Sklavenmäßige ausgezogen, und mit ſo viel Wonne, als ſie jetzt mit Schmerz zuſammenächzt, wird ſie mit einer Pracht ſich überkleiden, von welcher der menſchliche Sinn dermalen keine Ahnung hat. Nicht bloß wird ſie in den Stand zurückkehren, aus dem ſie im Anfange mit dem Menſchen entfallen; ſondern wie der Menſch nun wahrhaft unſterblich ſeyn wird, was er dort in dieſem Sinne noch nicht geweſen: ſo wird auch die Schöpfung ihrer jetzigen vergänglichen Geſtalt, ihrer Trauerhülle ſich entledigen, und mit dem Feſtgewand, womit der Schöpfer vom Anbeginn ſie ſchon bedacht, dem Feierkleid der Unverweslichkeit ſich ſchmücken. — Das iſt der Zeitpunkt, den die Propheten ſo oft mit den glänzendſten Farben ſchildern; das die Wiedergeburt, von der Jeſus Matth. 19, 28.; die ἀποκατάστασις πάντων, von der Petrus Apſtg. 3, 21. redet; das die neuen Himmel und die neue Erde, wo nach II. Petr. 3, 5—7. 10—13. die Gerechtigkeit wohnt, und die aus dem großen Weltenbrande hervorgehen werden. Und darum alſo das Sehnen der ganzen Schöpfung nach dem Augenblicke, wo die von Gott vorbeſtimmte Zeit erfüllt, und mit unſerer Erhebung auch ihr gegönnt wird, ihre Schönheit zu entfalten und für die Kinder Gottes ſich in unverwelkliche Pracht zu kleiden [a]).

---

a) Die Propheten ſind unerſchöpflich reich in der Schilderung dieſer Glorie: „Siehe", heißt es bei Jeſ. 65, 17., „ich ſchaffe neue Himmel und eine neue Erde; und das, was früher geweſen, daran wird gar nicht

V. 22. *Οἴδαμεν γὰρ, ὅτι πᾶσα ἡ κτίσις συστενάζει καὶ συνωδίνει ἄχρι τοῦ νῦν.* Man erwartet dieſen Gedanken eher vor V. 20.; und der Sache nach gehört er auch dorthin. Er enthält nemlich die eigenthümlich chriſtliche Weltanſchauung, die wir ſo eben erörtert. In wie ferne er aber dort vom Ein- und Ausgang des Verhängniſſes geſprochen, das der Schöpfung zugefallen, knüpft er das Geſagte, um es unſerem Gefühle näher zu bringen, paſſender hier an unſer eigenes Bewußtſeyn, — an unſere Betrachtung nemlich an, welche uns Allen von dieſer Sache innewohnt. Daß die geſammte Schöpfung noch fort und fort in dem ihr angelegten Zwange ſeufze, „das wiſſen wir Alle zumal". Man hat gefragt: woher? Rückert meint: aus den täglichen Wahrnehmungen in der Natur. Allerdings. Aber dieſe würden für ſich nicht ausreichen. Auch die gnoſtiſch-manichäiſche

---

mehr gedacht, noch fürder mehr zu Sinnen genommen; ſondern ihr werdet euch freuen und frohlocken auf ewig in dem, was ich ſchaffe.... Und ich werde frohlocken in Jeruſalem, und mich freuen bei meinem Volke. Und nicht ferner wird ein Ton des Weinens oder ein Wehelaut vernommen werden." Vgl. Jeſ. 11, 6 f. 60, 19. mit Apocal. 21, 23.; 22, 5. Die erhöhete Pracht der neuen Schöpfung in beiläufigen Zügen malend, ſagt Jeſaias 30, 26.: „Es wird das Mondenlicht ſeyn, wie das Sonnenlicht, und das Sonnenlicht verſiebenfacht wie das Licht von ſieben Tagen, an dem Tage, wo Gott die Wunde ſeines Volkes verbinden wird" ꝛc. Chiliaſtiſche Bilder, wie ſie bei Irenäus adv. Haer. V. c. 33. n. 3. ſich finden, ſind ein dürftiger Nothbehelf, um der Vorſtellung zu Hülfe zu kommen; die Sache ſelbſt können ſie nicht erreichen oder ausdrücken. — Dasſelbe gilt von den Speculationen der Talmudiſten und Cabbaliſten, deren Anſichten bei Molitor und Eiſenmenger „Entdecktes Judenthum", II. p. 826., Bertholdt, Christologia Judaeorum Jesu Apostolorumque aetate, p. 214. nachgeleſen werden können. — Die entgegengeſetzte manichäiſch-dualiſtiſche Weltanſchauung hat bei den Kirchenvätern, die origeniſtiſch-ſpiritualiſtiſche bei Methodius in ſeiner Schrift von der Auferſtehung ihre Würdigung erhalten. Unſer religiös und geiſtig tiefgeſunkenes Zeitalter, als deſſen Ausdruck die hegeliſche Philoſophie betrachtet werden kann, hat es bis zum anderen Extrem getrieben. Das Syſtem abſoluter Immanenz iſt die Spitze der antichriſtlichen Welt- und Naturanſchauung.

Anſicht ſtützte ſich auf ſolche. Wenn Paulus ſagt: οἴδαμεν, ſo denkt er dabei immer das chriſtliche Bewußtſeyn, erleuchtet durch die Offenbarung. In dieſe aber iſt die eben gegebene Anſchauung von dem gegenwärtigen Stande der Dinge ſo weſentlich verflochten, daß ſie ohne dieſelbe völlig alterirt würde, und ihre ganze Erlöſungslehre vorab gar nicht mehr begriffen werden könnte. Auch werden ſonſt darauf, daß das jetzige σχῆμα τȣ̃ κόσμȣ vorübergehend ſei, die allerwichtigſten practiſchen Vorſtellungen gegründet. Vgl. I. Cor. 7, 31. I. Joh. 2, 16. 17. II. Petr. 3, 11. — ὅτι πᾶσα ἡ κτίσις — ἄχρὶ τȣ̃ νῦν. Wenn noch hätte ein Zweifel beſtehen können, ob Paulus vom Menſchen, oder von der äußeren Schöpfung, dem ſichtbaren Univerſum, rede, ſo würde er hier verſchwinden. Anders verhält es ſich damit, worauf die Präpoſition σὺν in den Zeitwörtern ſich beziehe: ob auf ein leidendes Mitgefühl der Natur mit den Kindern Gottes (Orig.), oder auf die Gemeinſamkeit eines alle Sphären durchdringenden Wehes, „in welchem alle zuſammenſeufzen und zuſammenächzen?“ Die letztere Auffaſſung verdient entſchieden den Vorzug. V. 23. ſcheint keiner anderen Statt zu laſſen. Zugleich beſtätiget ſich, was wir oben über dieſen Punkt vorausgenommen haben, und hier daher nicht nochmal wiederholen: nicht die Erde allein iſt vom Leid ergriffen; alle Kreiſe der Schöpfung ſeufzen und ſtöhnen unter dem Drucke der Corruption, welche ſie gefeſſelt hält und ihr Ringen nach der Vollendung unterbindet. Beides hat ſeinen Ausdruck erhalten, das Wehegefühl in der Marter der Verweslichkeit in συστενάζει, und der innere krampfhafte Drang, „die neuen Himmel und die neue Erde zu gebären“, womit der alte κόσμος ſchwanger geht, und bis zur Stunde (ἄχρὶ τȣ̃ νῦν) ſich abringt. ὠδῖνες bedeutet nemlich „Geburtswehen“, was einerſeits die Vorſtellung von der Marter (vgl. Jeſ. 13, 8.; 26, 17. Apoc. 12, 2. Matth. 24, 8.), andererſeits von der beſonderen Beſchaffenheit des Weltleidens geben ſoll: es iſt die neue unendlich herrlichere Schöpfung der Zukunft, welche fort und fort von Innen heraus zu ihrer Erſcheinung ſtrebt und treibt. — Iſt nun aber dieſes die allgemeine chriſtliche Betrachtung von dem noch jetzt andauernden Zuſtande der Natur, ſo dringt ſich die paränetiſche Anwendung von ſelbſt auf. Wenn die geſammte Schöpfung,

die durch den Menſchen gefallene, mit Schmerz aus dieſer ihrer Corruptibilität heraus nach ihrer ſchönen Vollendung ächzt, und darum die Freiheit und Offenbarwerdung der Kinder Gottes herbeiſehnt, weil ſie dann und für dieſe in ihre wahre Glorie ſich kleiden darf: „ſo ſei du", ſagt Chryſoſtomus, „nicht ſchlechter als die Schöpfung; und wenn dieſe, die um deinetwillen gewordene, hofft, um wie viel mehr du, um deſſen willen die Natur alles jenes Gute genießen wird". — Dahin zielt auch im Grunde, obſchon mit anderer Wendung, das Folgende:

V. 23. *Οὐ μόνον δὲ, ἀλλὰ καὶ αὐτοὶ, τὴν ἀπαρχὴν τοῦ πνεύματος ἔχοντες, καὶ ἡμεῖς αὐτοὶ ἐν ἑαυτοῖς στενάζομεν, υἱοθεσίαν ἀπεκδεχόμενοι, τὴν ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος ἡμῶν.* Die Varietät des Textes iſt nicht leicht irgendwo ſo groß, wie hier. *ἡμεῖς* ſteht bald voran, *καὶ ἡμεῖς αὐτοὶ, — αὐτοὶ* (DFG), oder *ἡμεῖς αὐτοὶ — καὶ αὐτοὶ* (Vulg.), oder *ἡμεῖς οἱ, — αὐτοί* (Peſchit. arm. Verſ.), oder *ἡμεῖς* fehlt ganz, *αὐτοὶ τὴν ... καὶ αὐτοὶ* (B. Method.), oder endlich es ſteht im zweiten Gliede, wie in der Rec. Glücklicher Weiſe wird der Sinn dabei wenig oder gar nicht mitberührt, ob das Pronomen dieſe oder jene Stelle einnehme. Der Nachdruck ruht überall auf dem *αὐτοί,* welches mit geringer Ausnahme alle Handſchriften darbieten, und deſſen Sinn theils durch das vorangehende *πᾶσα ἡ κτίσις*, theils durch das folgende *οἱ τὴν ἀπαρχὴν κ. τ. λ.* ſich beſtimmt. — Mit dem, was der Apoſtel aus der eben beſprochenen chriſtlichen Weltanſchauung für ſeinen Zweck abſtrahirt hat, wendet er ſich zu den Gläubigen als ſolchen zurück, um dieſe über ſich ſelbſt zu verinnern: wie jenes Seufzen in der Natur in der Bruſt des Chriſten ſeinen Wiederklang finde, und hier, wie dort, ein ganz ähnliches gepreßtes Sehnen nach der Vollendung ſich kund gebe. So beſtätiget die innere Erfahrung die äußere Beobachtung und umgekehrt. *Οὐ μόνον δὲ*, eine Steigerung, indem er von der vernunftloſen Schöpfung zu den Gläubigen fortgeht. Der Grund der Steigerung liegt in *οἱ τὴν ἀπαρχὴν τοῦ πνεύματος ἔχοντες*, was auf ein gewiſſes Voraurecht der *αὐτοί* hindeutet. *ἀπαρχή* iſt, was von den Feldfrüchten zuerſt gereift, von den Thieren zuerſt geboren, Gott geweiht wird; Levit. 23, 10. 17.; dann bedeutet es auch, was in der Zeit- oder Rangfolge Anderem der nemlichen Gattung voran-

geht, und das ihm Nachfolgende gewiſſermaßen dedicirt, wie *ἀπαρχή* und *φύραμα* XI, 16. In dieſem Sinne heißt Epänetus XVI, 5. der Erſtling Achaja's, in wie ferne er den Reihen der Gläubigen dieſer Provinz eröffnet hat; und Chriſtus ſelbſt I. Cor. 15, 20. vgl. Col. 1, 18. *ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων*, weil in ſeiner Auferſtehung die der übrigen Kinder Gottes dedicirt worden iſt. So ſtellen die Chriſten (jetzt) Jac. 1, 18. vor die Erſtlinge der neuen Schöpfung in Bezug auf die große Ernte, die noch zurück iſt. Nun entſteht die Frage: ob *ἀπαρχή* die Gabe des Geiſtes, oder der Geiſt ſelbſt und *τȣ̃ πνεύματος* alſo Genit. appositionis ſei? Chryſoſtomus nimmt das Erſtere an, und verſteht darunter die Gnadengeſchenke des heiligen Geiſtes, deren wir in der Taufe theilhaft werden, und folgert: „Wenn die Erſtlinge ſo groß ſind, indem wir dadurch der Sünden entbunden, und der Gerechtigkeit und Heiligung theilhaft werden ...: bedenke, wie groß das Ganze ſeyn werde!" Man kann aber eben ſo gut die zweite Deutung zulaſſen, die nemlich, daß *ἀπαρχὴ τ. πν.* die jetzige partielle Selbſtmittheilung des heiligen Geiſtes bezeichne, im Verhältniß zur vollen Aufnahme ſeines Weſens im künftigen Leben. Dieſe gibt Cyrillus Alex. Thesaur. XIV. c. 1. (Tom. V. p. 355.): „Die Erſtlinge ſind von irgend Etwas Erſtlinge, und in alleweg gleichartig mit dem, wovon ſie Erſtlinge ſind; z. B. Wein vom Wein ꝛc. ... Wenn uns nun mit der Ausſicht, im zukünftigen Leben die vollkommenſte Weſensgemeinſchaft der Gottheit zu erhalten (*τελειοτάτην ἔχειν μέλλȣσι τῆς θεότητος τὴν μετȣσίαν*), in der Eigenſchaft von Erſtlingen (*ἐν ἀπαρχῆς τάξει*) der heilige Geiſt verliehen worden iſt: ſo iſt ſchlechthin nothwendig, daß er ſelbſt von der göttlichen Natur (Weſenheit) ſei, wovon er Erſtling iſt, alſo ſelbſt Gott." So auch Theodoret [a]), und Origenes in ſeiner erſten Erklärung dieſer Stelle. Sprachlich ſteht dieſer Auffaſſung nichts entgegen. Denn während z. B. II. Cor. 1, 22. es heißt: *ὁ θεὸς τὸν ἀῤῥαβῶνα τȣ̃ πνεύματος ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν*

---

a) Comment. in h. l.: *Διὰ μέν τοι τῆς ἀπαρχῆς ἐσημείωσεν, ὡς ἐν τῷ μέλλοντι αἰῶνι πολλαπλασίαν τὴν τȣ̃ πνεύματος δεξόμεθα χάριν· εἰ γὰρ τὸ νῦν δεδόμενον ἀπαρχὴ καλεῖται καὶ ἀῤῥαβὼν, εὔδηλον, ὡς ἐκεῖνο τȣ́τȣ πολλαπλάσιον ἔσται.*

(cf. ibid. 5, 5.), ſteht Eph. 1, 14.: ἐσφραγίσθητε τῷ πνεύματι τῆς ἐπαγγελίας τῷ ἁγίῳ, ὅς ἐστιν ἀῤῥαβὼν τῆς κληρονομίας. Dieſe letztere Bezeichnung des heiligen Geiſtes als ἀῤῥαβὼν, Aufgeld, Mahlſchatz, iſt im Grunde ganz dasſelbe, was ἀπαρχή, ein Theil mit der Verheißung und zum Unterpfand des folgenden Ganzen; oder wie es Irenäus adv. Haer. V. c. 8. n. 1. ausdrückt: Nunc partem aliquam a Spiritu Dei sumimus, ad perfectionem et praeparationem incorruptelae, paullatim assuescentes capere et portare Deum, quod et Apostolus pignus dixit i. e. pars ejus honoris, qui nobis a Deo promissus est .... Si (enim) pignus complectens hominem in semetipsum, jam facit dicere: Abba, Pater: quid faciet universa Spiritus gratia, quae hominibus dabitur a Deo! Uns ſcheint dieſe Erklärung in jeder Beziehung ſachgemäßer. — In οἱ τὴν ἀπαρχὴν τ. πν. ἔχοντες iſt ein gewiſſer Vorzug der Gläubigen vor der übrigen Schöpfung ausgedrückt, der darin beſteht, daß bei ihnen der Anfang der Erlöſung gemacht iſt. Wir verſtehen aber um ſo mehr, will der Apoſtel ſagen, daß und wie ſehr die ganze Schöpfung ihrerſeits ſeufze und ächze, da auch wir, die wir die Erſtlinge des Geiſtes und in ihm das Treupfand der Erlöſung bereits beſitzen, uns noch gedrückt und beſchwert fühlen, in Erwartung deſſen, was noch zurück iſt. υἱοθεσίαν ἀπεκδεχόμενοι, τὴν ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος ἡμῶν. Hat er oben geſagt, daß wir den Geiſt der Kindſchaft empfangen haben und Kinder Gottes ſind, V. 15, 16.; hier dagegen, daß wir die Einkindung erwarten, ſo iſt das kein Widerſpruch in der Sache. Denn ein Anderes iſt, den Geiſt der Einkindung und das Unterpfand des Erbes empfangen; ein Anderes aber die Einſetzung in den Vollgenuß der κληρονομία, worauf die Adoption die Anwartſchaft verleiht. Dieſe aber iſt hier gemeint, — alſo dasſelbe, was er mit anderen Worten oben τὴν ἀποκάλυψιν τῶν τέκνων τοῦ Θεοῦ genannt hat, — oder, mit Chryſoſtomus zu reden: τὴν ἀπηρτισμένην δόξαν. Darum ſetzt er erklärend bei: τὴν ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος ἡμῶν. Die vollſtändige Einkindung fällt zuſammen mit der Erlöſung unſeres Leibes. Phil. 3, 21. Dieſer theilt mit der übrigen Natur noch fortwährend das Loos der Sterblichkeit und Verweſung. Wie die Erde, von der er genommen iſt, unter der Laſt des göttlichen Straf-

urtheiles erſeufzt, und der Befreiung entgegenringt, ſo harren auch wir ſehnlichſt des Augenblickes, wo unſer Leib der Knechtſchaft der Verweſung entbunden und in Freiheit geſetzt wird: „Denn darob ſeufzen wir mit Verlangen, unſere himmliſche Hütte anzuziehen.... Denn wir, die wir in dieſem Gezelte ſind, ſeufzen beſchwert, weil wir uns nicht auskleiden, ſondern überkleiden möchten, damit das Sterbliche vom Leben verſchlungen würde. Der aber, welcher uns ebenhiezu gemacht, iſt Gott, der auch das Aufgeld des Geiſtes uns gegeben hat.“ — Daß aber auch wir noch zu ſeufzen und zu harren haben, liegt ganz in der Natur der chriſtlichen Verhältniſſe, wie folgt:

V. 24. *Τῇ γὰρ ἐλπίδι ἐσώθημεν. Ἐλπὶς δὲ βλεπομένη οὐκ ἔστιν ἐλπίς· ὃ γὰρ βλέπει τίς, τί καὶ ἐλπίζει;*

V. 25. *Εἰ δὲ ὃ οὐ βλέπομεν, ἐλπίζομεν, δι' ὑπομονῆς ἀπεκδεχόμεθα.* Die Anweiſung auf Harren und Warten begründet Paulus, abgeſehen davon, was wir an der Natur abſehen, aus dem Grundweſen des Chriſtenthumes. Dieſes hat, ſoll es aufgenommen und angeeignet werden, zur ſubjectiven Bedingung die Hoffnung. Was wir als Chriſten ſind, ſind wir durch die Hoffnung, welche wir auf und an das Evangelium gefaßt haben. Mit ihr hat unſere (ſubjective) Erlöſung begonnen, auf ihr beruht ſie, mit ihr würde ſie dahinfallen. *ἐλπίς*, durch den Artikel *ἡ* ausgezeichnet, iſt die bekannte, die chriſtliche Hoffnung, dieſe als theologiſche Tugend verſtanden, vermöge deren wir mit Zuverſicht von Gott erwarten, was er uns verheißen hat. Als ſolche haben wir ſie oben V, 4. bereits kennen gelernt, unterſchieden vom Glauben, aus dem ſie hervorgeht, und welcher ihr das Object, an dem ſie hält, vergegenwärtigt Hebr. 11, 1.; und von der von Gott eingegoſſenen Liebe (V, 5.), durch deren ſiegreiche Kraft ſie zum Ziele ſtrebt (vgl. V. 28, 35 ff.), genau wie ſie I. Cor. 13, 13. aus einander gehalten werden. So nehmen es auch die Väter. Für uns iſt die Stelle, — im Vorbeigehen ſei es bemerkt, — auch in ſo ferne von Belang, als die Natur des Rechtfertigungsglaubens damit abermals näher beſtimmt wird, indem er die Hoffnung in ſich ſchließt. — *ἐσώθημεν.* Wie er ſonſt das Heil ableitet von dem Glauben, ſo hier von der Hoffnung. Dieſe hat den Weg dazu gebahnt. Hätten wir uns nicht zur Hoffnung

deſſen erſchwungen, was Gott uns anbietet und verſpricht, nimmermehr hätten wir an den Segnungen der Erlöſungsgnade Antheil haben können. „Dieſes", ſagt Chryſoſtomus, „iſt das Einzige, was wir Gott entgegen dargebracht haben, daß wir ihm geglaubt, da er Zukünftiges uns verhieß; und durch dieſen Weg allein ſind wir gerettet worden. Wenn wir daher die Hoffnung einbüßen, ſo haben wir das Ganze unſerer Widerlage verloren. Denn ich frage dich, warſt du nicht tauſend Übeln unterworfen, warſt du nicht aufgegeben, warſt du nicht verurtheilt, waren nicht Alle unvermögend, dir zu helfen? Was nun hat dich heil gemacht? Nur allein, daß du auf Gott gehofft, daß du ihm geglaubt haſt in Anſehung deſſen, was er verſprochen und gegeben; und mehr hatteſt du nicht anzubieten. Wenn alſo die Hoffnung dich gerettet, ſo halte ſie jetzt auch feſt. Denn da ſie dir ſo viel Gutes vermittelt, ſo wird ſie dich, — das leuchtet ein, — auch in Anſehung des Künftigen nicht belügen! ... Sag' alſo nicht: Wieder hoffen, wieder warten, wieder glauben; — denn ſo biſt du ja gerettet worden. Dieſe Morgengabe allein haſt du dem Bräutigame zugebracht. Halte ſie darum feſt auch jetzt, und behüte ſie. Denn wenn du Alles hienieden ſuchſt, ſo haſt du die rechte Haltung verloren, wodurch du zu deinem Glanze gekommen biſt." — *ἐλπὶς δὲ βλεπομένη οὐκ ἔστιν ἐλπίς κ. τ. λ.* Hier modificirt ſich der Begriff „Hoffnung". Vorhin war es die theologiſche Tugend, hier iſt es ihr Gegenſtand, auf welchen ſie ſich bezieht, id quod speratur. Phil. 1, 20. Col. 1, 5. *διὰ τὴν ἐλπίδα τὴν ἀποκειμένην ὑμῖν ἐν τοῖς οὐρανοῖς.* Es liegt im Begriffe der Hoffnung, daß ihr Object noch unſichtbar ſei, mithin von dem Hoffenden noch nicht geſchaut und genoſſen werde. Wird das Verſprochene ſchon geſchaut, ſo hört es auf, Gegenſtand der Hoffnung zu ſeyn. Denn dieſe endiget, wo das Gehoffte in die Erſcheinung tritt; wer beſitzt und genießt, hofft nicht mehr. *εἰ δὲ ὃ οὐ βλέπομεν, ἐλπίζομεν, δι' ὑπομονῆς ἀπεκδεχόμεθα.* Wenn es nun, folgert Paulus, die Natur jeder Hoffnung, alſo auch unſerer, der chriſtlichen, mit ſich bringt, daß ihr Gegenſtand zur Zeit ihr noch ferne liege, und ſomit auch wir hoffen, was noch nicht in unſere unmittelbare Wahrnehmung fällt, ſo folgt von ſelbſt, daß wir harren und warten, und zwar, was ſich von ſelbſt hinzuverſteht, mit Ausdauer

und Geduld, weil, wo die Hoffnung wankt oder abbricht, auch ihr Preis mit verloren iſt. ὑπομονή (vgl. V, 4.) iſt der Starkmuth, womit die Hoffnung die inneren und äußeren Bedrängniſſe und Trübſale überdauert, ohne ſich von ihrer Höhe herabziehen zu laſſen [a]). Sie gehört darum zum Weſen der wahren chriſtlichen Hoffnung, ſo daß ſie zuweilen damit verwechſelt wird. I. Tim. 6, 11. II. Tim. 3, 10. Der übrige Zuſammenhang der ὑπομονή mit der chriſtlichen Heilsordnung iſt zu V, 4 f. bereits beſprochen worden. Man vgl. Matth. 10, 22. Luc. 21, 19. Hebr. 10, 36.

V. 26. Ὡσαύτως δὲ καὶ τὸ πνεῦμα συναντιλαμβάνεται ταῖς ἀσθενείαις ἡμῶν· τὸ γὰρ τι προσευξόμεθα, καθὸ δεῖ ὀκ οἴδαμεν· ἀλλ' αὐτὸ τὸ πνεῦμα ὑπερεντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν στεναγμοῖς ἀλαλήτοις. Hiemit hebt eine neue Reihe von Erwägungen an, wodurch Paulus die Gemüther aufzurichten und zu begeiſtern ſucht. An was ὡσαύτως anſchließe, darüber variiren die Anſichten. Während die Einen (Rück. Thol.) die aus der Hoffnung unſerem Herzen zufließende Stärkung hieher rechnen, gehen Andere auf das Zeugniß des heiligen Geiſtes (V. 16.) zurück (Eſt.), oder gar bis auf (V. 11.) die belebende Kraft desſelben (Thom. Tol.). Nach Origenes aber ſtellt der Apoſtel die Theilnahme des göttlichen Geiſtes mit der eben beſprochenen der äußeren Schöpfung an unſerem Leiden zuſammen, — jede natürlich in ihrer Weiſe, dieſe ermunternd, jene aber ſtärkend. So erklärt ſich ὡσαύτως und καὶ am einfachſten, und, wie uns ſcheint, am beſten. — Daß τὸ πνεῦμα, wofür ſogleich mit vielem Nachdruck αὐτὸ

a) Cyprian commentirt dieſe Stelle de Bono patientiae p. 496. (Edit. Ven. 1728.): Tolerandum et perseverandum est, fratres dilectissimi, ut ad spem veritatis et libertatis admissi, ad veritatem et libertatem ipsam pervenire possimus, quia hoc ipsum, quod Christiani sumus, fidei et spei res est. Ut autem spes et fides ad fructum sui possint pervenire, patientia opus est. Non enim praesentem gloriam sequimur, sed futuram, secundum quod et Apostolus Paulus monet dicens: *Spe salvati sumus, spes enim* etc. Propterea exspectatio et patientia necessaria est, ut id, quod coepimus, impleamus, et quod credimus et speramus, Deo repraesentante capiamus.

τὸ πνεῦμα, wie V. 16. der göttliche Geiſt iſt, kann keine Frage ſeyn. Wenn Andere das donum Spiritus S., oder den Geiſt des Menſchen darin finden wollen (Cornel. a Lap.), oder den Schutzengel (Nikol. Lyran.), ſo iſt die Autorität der älteſten Exegeten und der ganze Zuſammenhang wider ſie [a]). — συναντιλαμβάνεται ταῖς ἀσθ. ἡμῶν. Das Compoſ. ἀντιλαμβάνεσθαι, suscipere, sublevare, findet ſich Luc. 1, 54. Apſtg. 20, 35. I. Tim. 6, 2. Das Decompoſ. aber außer hier nur noch Luc. 10, 40. vgl. Exod. 18, 22. und wird durch συνεπισχύειν, oder βοηθεῖν (Theophyl.), συμπράττειν, εἰςφέρειν συμμαχίαν (Chryſ.) erklärt. Die Präp. hat dieſelbe verſtärkende Bedeutung, wie oben in συμμαρτυρεῖν. Wie die Natur durch Mit-leiden, ſo nimmt auch der Geiſt thätigen Antheil an unſerer Lage, und greift dort vermittelnd ein, wo das eigene Vermögen uns verläßt, und unſere Schwachheit (τῇ ἀσθενείᾳ iſt mit der Mehrheit der Autoritäten zu leſen) ohne höheren Beiſtand unterliegen würde. Was ihm dabei zuvörderſt vorſchwebt, folgt ſogleich: τὸ γὰρ τί προςευξώμεθα (beſſer als προςευξόμεθα, was die Rec. hat), καθὸ δεῖ, οὐκ οἴδαμεν. Durch τό wird der ganze Satz τί — δεῖ in einen einzigen Accuſativ zuſammengefaßt. καθὸ δεῖ hat ſeine Erklärung in κατὰ Θεὸν V. 27. Soll unſer Gebet Gott angenehm und für uns von Nutzen werden, ſo muß es gehörig eingerichtet ſeyn. Die Gehörigkeit (καθὸ δεῖ) aber iſt zunächſt davon abhängig, daß wir um das Rechte bitten. Allein gerade hierin macht ſich unſere Schwachheit uns am fühlbarſten. Wir fühlen Bedürfniſſe: möchten Gott um Gewährung deſſen anflehen, was uns Noth thut. Wir wiſſen aber nicht, ob das, was wir Gott vortragen, ihm genehm ſei und für uns heilſam; und ſind in Ungewißheit, was wir ihm im Gebete vortragen ſollen, damit wir nach ſeinem Wohlgefallen und Rathſchluſſe uns verhalten. Als erläuterndes Beiſpiel mag uns der Apoſtel ſelbſt dienen. Er flehete Jahre lang, daß ihm gegönnt werden möchte, Rom zu ſehen; bat dreimal den Herrn, daß der angelus Satanae, stimulus carnis von ihm weichen möchte. Gott

---

a) Ambroſius hat dieſe Frage in genanntem Sinne und dieſe Stelle überhaupt in einem eigenen Briefe erläutert. S. Ambros. Opp. Tom. III. Edit. Ven. Epp. Class. I. Ep. XXXVI.

aber hatte ein Anderes über ihn beſchloſſen. Dasſelbe begegnet uns Allen und täglich. Der Mangel an Einſicht in die Führungen, welche Gott mit uns vorhat, und in unſere wahren Heilsbedürfniſſe iſt für uns um ſo peinigender, als wir nicht ungegründete Urſache haben, zu fürchten, daß die eigene Wahl uns irre leiten und von dem göttlichen Plane uns abführen könnte. In dieſer Noth nun haben wir einen Vertreter an dem göttlichen Geiſte, welcher das rechte Gebet für uns vor Gott bringt. — *ἀλλὰ αὐτὸ τὸ πνεῦμα ὑπερεντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν στεναγμοῖς ἀλαλήτοις.* Mit Nachdruck hebt Paulus gegen *οὐκ οἴδαμεν* hervor *αὐτὸ τὸ πνεῦμα*, um ſowohl das Außerordentliche und Übernatürliche, als auch das Wirkſame der Vertretung fühlen zu machen. Vgl. oben V. 16. — *ὑπερεντυγχάνειν*, ein *ἀπ. λεγ.*, wovon das Compoſ. *ἐντυγχάνειν ὑπὲρ* V. 27. 34. Hebr. 7, 25., was die Vulg. durch postulare gibt, bedeutet eigentlich, ſich an die Stelle eines Hülfeſuchenden ſetzen, ſich zum Beiſtänder eines Betenden machen, um Erhörung zu erwirken. So macht ſich der heilige Geiſt zum Dolmetſcher und Vertreter unſerer Anliegen und Gebete, und trägt, weil wir in unſerer Schwachheit nicht erkennen, um was wir beten ſollen, um recht zu beten, die eigentlichen und gehörigen Gebete für uns und ſtatt unſer Gott vor; — nicht ſo, als ob er außer und ohne uns betete, ſondern ſo, daß er dort, wo unſere Schwachheit erliegt, dieſer wirkſam nachhilft, und uns ſo erreichen macht, was ohne ihn unerreichbar bliebe. Dieſe beſondere Gebetesweiſe hat eben darum, weil ihr Inhalt über unſerem klaren Bewußtſeyn hinausliegt, keine Worte, ſondern beſteht in inneren Seufzern, für welche uns der Gedanke und Ausdruck abgeht. *στεναγμοὶ ἀλάλητοι* ſind nicht Seufzer, welche unausſprechlich ſind, ſondern welche nicht ausgeſprochen werden, nur Gott und dem Geiſte bekannt, aus dem Grunde der Seele aufſteigen, ohne unſerem Wiſſen recht gegenſtändlich zu ſeyn[a]). Tertullian

a) Lieblich, wie es ſo ſeine Weiſe iſt, beſchreibt Origenes z. d. St. dieſe Thätigkeit des heiligen Geiſtes in uns: Ubi viderit Spiritus Dei laborare spiritum nostrum in adversando carni et adhaerendo sibi, porrigit manum et adjuvat infirmitatem ejus; et velut si magister suscipiens rudem discipulum et ignorantem

überſetzt daher ἀλάλητοι durch ineloquaces. Toletus: Ideo dicitur Spiritus S. gemitibus in enarrabilibus petere, quia nobis occulta sunt ea, ad quae Spiritus S. dirigit petitiones nostras. Und Auguſtin Tract. VI. in Joann. n. 2.: Non ergo Spiritus S. in semetipso apud semetipsum, in illa Trinitate, in illa beatitudine, in illa aeternitate substantiae gemit, sed in nobis gemit, quia gemere nos facit. Nec parva res est, quod nos docet Spiritus S. gemere; insinuat enim nobis, quia peregrinamur, et docet nos in patriam suspirare et ipso desiderio gemimus. Zur Verſtändigung über dieſes Sachverhältniß hat Origenes, mehr noch Chryſoſtomus an die Charismen der erſten Kirche erinnert. Unter den beſonderen Gaben des heiligen Geiſtes erſcheint dort auch die des inneren Gebetes bei den ſ. g. *γλωσσαῖς λαλοῦντες* I. Cor. 14, 2—4. 13 ff. mit einer Ausdrucksweiſe, welche dieſer Darſtellung hier ganz nahe kommt. In einer das Selbſtbewußtſeyn überwältigenden Aufregung des Geiſtes entäußerten ſich die mit dieſem Charisma Begabten des inneren Gebetsdranges in Seufzern, welche, ihnen und Anderen unverſtändlich, der beſonderen Deutung (*ἑρμηνεία*) bedurften, um Gemeingut der kirchlichen Verſammlung zu werden. Doch iſt dieſes nur Beiſpiels halber geſagt, der Anſchaulichkeit wegen.

---

penitus literas, ut eum docere possit et instituere, necesse habet inclinare se ad discipuli rudimenta, et ipse quidem prius dicere nomen literae, ut respondendo discipulus discat, et fit quodammodo magister ipse incipienti discipulo similis, ea loquens et ea meditans, quae incipiens loqui debeat et meditari: ita et Spiritus S., ubi oppugnationibus carnis perturbari nostrum spiritum viderit, et nescientem, quid orare debeat, secundum quod oportet, ipse velut magister orationem praemittit, quam noster spiritus, si tamen discipulus Spiritus S. esse desiderat, prosequatur. Ipse offert gemitus, quibus noster spiritus doceatur ingemiscere, ut repropitiet sibi Deum. — Ambroſius l. c.: Ergo quia nos nescimus, quid oremus et quomodo oporteat, postulat pro nobis Spiritus S. Est enim Spiritus advocati nostri Jesu, et postulat gemitibus ineffabilibus, dolet enim pro nobis et Christus.... Gemit autem, ut auferat peccata nostra, doceat nos agere poenitentiam. etc.

Denn die Sache ſelbſt iſt nicht auf jene beſondere Art der Geiſteseinwirkung beſchränkt, ſondern vielmehr allgemeiner Natur. In jenen ekſtatiſchen Erhebungen ſollte, könnte man eher ſagen, der äußeren Wahrnehmung und damit unſerer Vorſtellung näher gerückt werden, was und wie noch jetzt und überhaupt der heilige Geiſt im Innern jedes wahren betenden Chriſten wirkt.

V. 27. *Ὁ δὲ ἐρευνῶν τὰς καρδίας οἶδε, τί τὸ φρόνημα τῦ πνεύματος, ὅτι κατὰ Θεὸν ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἁγίων.* Uns, ſagt der Apoſtel, iſt der Inhalt jenes geiſtigen Gebetes verborgen. Nicht ſo aber Gott. *ὁ δὲ ἐρευνῶν τὰς καρδίας.* Statt kurzweg zu ſagen: Gott aber weiß es, weil er die Herzen ergründet, kehrt er in der Begründung gleich jene Vollkommenheit hervor, vermöge deren es vor ihm ſchlechthin kein Geheimniß gibt, und unſer Innerſtes ihm unendlich durchſichtiger aufgeſchloſſen vorliegt, als uns ſelbſt. Vgl. über *ἐρευνάω* I. Cor. 2, 10 f. Apoc. 2, 23., *καρδία* aber (vgl. zu I, 21.) wird zunächſt als der Grund bezeichnet, von wo das geheimnißvolle Gebet ſich zu Gott emporringt. — *οἶδε* wurde ſehr häufig im Sinne von „Anerkennen", „Genehmigen", und in Verbindung damit *ὅτι* cauſal, alles Folgende aber als Motiv zu *οἶδε* genommen. Stünde *οἶδε τὸ φρόνημα*, ſo wäre ſprachlich gegen die Auffaſſung wenig Erhebliches einzuwenden. Nun es aber heißt: *οἶδε, τί τὸ φρόνημα*, ſo iſt nur die Grundbedeutung „wiſſen" zuläßig. Eben damit fällt auch der Hauptgrund weg, *ὅτι* cauſal zu faſſen. Es gibt keinen annehmbaren Sinn: Gott weiß, was der Gedanke des Geiſtes ſei, weil er in gottgefälliger Weiſe fürbittet. Die Parallele von V. 27. mit V. 26. *τὸ τί προσευξώμεθα κ. τ. λ.* führt von ſelbſt darauf, *ὅτι κατὰ Θεὸν* als Epexegeſe von *τί τὸ φρ. τ. πν.* zu verſtehen. — *κατὰ Θεὸν* entſpricht dem *καθὸ δεῖ*. Dann nemlich iſt unſer Gebet *καθὸ δεῖ*, wie es ſeyn ſoll, wenn es *κατὰ Θεόν*, d. i. im Einklang mit dem göttlichen Willen und Rathſchluß ſteht (id est, quod convenit divino beneplacito. Thom.). Dieſes aber weiß der Geiſt, „der die Tiefen der Gottheit durchforſcht" I. Cor. 2, 10., und gießt in geheimnißvoller Zwieſprache mit Gott dieſes wahre wohlgefällige Gebet vor Gott für uns aus. Wenn ſein Inhalt uns nicht zum Bewußtſeyn kömmt, ſo verſchlägt das der Wirkſamkeit desſelben nichts. Denn Gott, der die Herzen gründet,

weiß, was der Geiſt mit jenen dunklen Seufzern will, daß das von ihm eingelegte Gebet genau dasjenige erzielt, was auch Gottes Wille iſt[a]). Dieſes der Sinn. *ὑπὲρ ἁγίων*. Man erwartet eher wieder *ὑπὲρ ἡμῶν*. Aber Paulus will damit (vgl. oben V. 4. *τοῖς μὴ κατὰ κ. τ. λ.*) diejenigen näher bezeichnen, für welche der Geiſt als Gebetesvermittler eintritt: „für ſolche, welche heilig ſind". (Der Artikel *τῶν* fehlt vor *ἁγίων*.) Des Origenes Bemerkung iſt nicht ohne Grund: Chriſtus ſei geſtorben für Sünder; der heilige Geiſt aber lege ſeine *ἔντευξις* ein für Gerechte. Ambroſius: Pro quibus Christus passus est, et quos sanguine mundavit suo, pro iis interpellat et Spiritus. Denn eben nur dieſe tragen ihn (V. 9.) in ſich; nur dieſe haben in ihm daher auch den geheimen Beiſtänder für ihre Nöthen, den Vermittler und Vertreter ihrer Gebete, und das Alles, ohne daß ſie ein diſtinctes Bewußtſeyn davon haben. So viel klärt ſich uns hier auf, wie es komme, daß und warum wir ſo oft dasjenige nicht empfangen, um das wir lange und brünſtig flehen; hingegen Anderes, was uns nicht in den Sinn gekommen, Beſſeres als das, um was wir gebetet, erhalten. Unter und neben dem bewußten Gebete, welchem bei ſonſt gutem Willen die Mangelhaftigkeit unſerer Einſicht anklebt, und das daher ſo oft nicht das Rechte trifft, geht aus dem unterſten Seelengrunde noch ein anderes, uns unbekanntes, vom Geiſte in ſeiner Weiſe vorgeſprochenes Gebet hervor, welches, den Defect des erſteren ergänzend oder es verbeſſernd, das Wahre, Gott Gefällige ſucht und ausdrückt. Als Beiſpiel möge nochmal der Apoſtel ſelber dienen. Seinen Gefühlen folgend, betete er dreimal um die Gnade, vom stimulus carnis befreit zu werden; erhielt aber zur Antwort: Sufficit tibi gratia mea, virtus enim mea in infirmitate perficitur. Dem gemäß hatte auch ſein Geiſt im Innern gebetet. — Einleuchtender wird uns auch von dieſer

a) Origen. Expos. in h. l. (Ideo) non verbis offerre dicitur Spiritus interpellationem pro sanctis, sed gemitibus, et non communibus istis gemitibus, sed inenarrabilibus. Quomodo enim enarrari potest, quod Spiritus Dei loquitur cum Deo, cum interdum nec ipse quidem noster spiritus, quod sentit et intelligit, sermone possit exponere?

Seite her die Bedeutung der Worte Jeſu: „Wenn ihr bleibet in mir, und meine Worte in euch bleiben: was ihr immer wollen möget, bittet, und es wird euch werden". Joh. 15, 7. Und: „um was ihr immer den Vater in meinem Namen bitten möget, das werde ich thun". Joh. 14, 13. Das Ineinsſeyn mit Chriſtus iſt nach V. 9. vermittelt durch den Geiſt. Dieſer aber gibt ein das rechte und durch ihn wirkſame Gebet. Was der Geiſt erfleht, geſchieht immer. So ſteht alſo die Verſicherung feſt, daß unter dieſer Vorausſetzung das Gebet der Chriſto Angehörigen ſeiner Wirkung nie entbehren wird. — Wenn wir Näheres hierüber nicht anzugeben vermögen, ſo liegt das in der Natur des Geheimniſſes. Gewiß iſt, daß ein unbeſchreiblicher Troſt, eine Beruhigung und Ermunterung für die Frommen in dieſer Lehre des Apoſtels liege, für welche nur die Empfindung Raum, die Sprache aber keinen Ausdruck hat.

V. 28. *Οἴδαμεν δὲ, ὅτι τοῖς ἀγαπῶσι τὸν Θεὸν πάντα συνεργεῖ εἰς ἀγαθὸν, τοῖς κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς οὖσιν.* Dieſes der dritte und zugleich erhebendſte Beweggrund zur Ausdauer. Nicht bloß, daß das Harren der ganzen Schöpfung uns ermuntert; nicht bloß, daß der heilige Geiſt wirkſam unſere Schwachheit unterſtützt, wir haben das Bewußtſeyn, daß, was auch immer kommen möge, für die Auserwählten Gottes zum Heile erſprießlich werde. — *Οἴδαμεν δέ* knüpft ſyllogiſtiſch an das Vorige an, indem mit V. 30. die Deduction ſchließt, V. 31 ff. aber das Schlußergebniß gezogen wird. Wenn er aber mit *οἴδαμεν* das Folgende als eine allgemein chriſtliche Vorſtellung einführt, ſo haben wir außer der nächſten Begründung V. 29. *ὅτι οὓς προέγνω κ. τ. λ.*, noch andere, welche die ſpeciellſte Fürſorge Gottes für die Seinigen ausſprechen, z. B. Matth. 10, 28—31. Joh. 10, 27—29. vgl. Jac. 1, 2—4. ꝛc., wodurch Alles zum Wohle der Kinder Gottes geordnet wird. — *ὅτι τοῖς ἀγαπῶσι τὸν Θεὸν — εἰς ἀγαθόν.* Abermals dieſe Wendung ſtatt *ἡμῖν*. Es iſt ſchon wiederholt bemerkt worden, daß Paulus gerne, ſo zu ſagen, ohne Aufſehen, die bedingenden Einſchränkungen einmiſcht, womit er die Allgemeinheit ſeiner Lehrſätze begrenzt. So oben *ἡμῖν, τοῖς μὴ κατὰ σάρκα κ. τ. λ.* V. 4., ſo vorhin *ὑπὲρ ἁγίων*, und gleich im Folgenden wieder. Im Grunde drückt er dasſelbe aus, was V. 17. *εἴπερ*

συμπάσχομεν. Statt zu ſagen: „Es iſt für uns aber entſchiedene Wahrheit, daß uns, ſo ferne wir nur Gott lieben, Alles zum Heile zuſammenwirke“, — läßt er die bedingende Beſtimmung unmittelbar mit dem Subjectsbegriffe verfließen: „Uns, den Liebenden“ ꝛc. Wir können die Bemerkung nicht unterdrücken, welchen Antheil Paulus der Liebe in der Vollendung und endlichen Beſeligung des Chriſten beilegt. Früher hat er Rechtfertigung und Friede vom Glauben abgeleitet V, 1 f., hierauf die Hoffnung V. 24. hinzugenommen, und nun erſcheint als drittes weſentliches Moment die Liebe. So denkt er ſich alſo den Glauben, der uns zu unſerem letzten Ziele, der Seligkeit (*σωτηρία*) führen ſoll, durchdrungen von Hoffnung und Liebe, fides charitate formata. — *πάντα συνεργεῖ.* Weil der Artikel nicht dabei ſteht, ſo haben wir *πάντα* wohl nur im relativen Sinne zu faſſen: „Alles nemlich, was ihnen immer zuſtoßen mag“. Chryſoſtomus bezieht *πάντα* auf die Summe der Leiden und Hinderniſſe, welche ſich den Gottliebenden in den Weg werfen, ſtatt aber zum Falle, zur feſteren Begründung ihres Heiles beitragen. Und gewiß mit viel größerem Rechte, als wenn Auguſtinus *πάντα* ſogar auf die Sünden ausdehnt, in welche ſie fallen können oder fallen. Auch Thomas v. Aq. erörtert dieſe Frage hier. Mag ſie aber in abstracto einen guten Sinn zulaſſen, hier iſt dieſe Deutung durch den Subjectsbegriff ſchon abgeſchnitten: Wer Gott liebt, ſündiget nicht. I. Joh. 3, 9.; 4, 7. — In *συνεργεῖν* hat die Präpoſition dieſelbe Bedeutung wieder, wie in *συναντιλαμβάνεσθαι*: „Alles wirkt ſeinerſeits mit, hilft mit“. Marc. 16, 20. II. Cor. 6, 1. Jac. 2, 22. *ἡ πίστις συνεργεῖ τοῖς ἔργοις.* Die Überſetzung: „zum Beſten dienen, oder gereichen“, iſt weder durch den griech. noch durch den lat. Text gerechtfertiget, und bleibt hinter dem Sinn zurück. Nicht von „dienenden Mitteln“, ſondern von „wirkenden Kräften“ iſt die Rede, welche thätig ſind, um, wollend oder auch nicht, die Wohlfahrt der Auserwählten fördern zu helfen (*εἰς ἀγαθόν*, zum Beſten XIII, 4. XV, 2. XVI, 19.) Origenes: His, qui diligunt Deum, omnia collaborant et juvant, atque aliquid sui studii conferunt, quatenus eos in ipso bono, quod nunquam potest permutationem recipere, constituant. Es liegt etwas unendlich Erhebendes in der Vorſtellung, daß Alles, was ſich regt

und bewegt in der Welt, der Realiſirung des göttlichen Erlöſungs-planes in die Hände arbeite; und daß alle Ereigniſſe, ſo entgegen-geſetzt dieſem Ziele ſie zu wirken ſcheinen, am Ende die Beſeligung der Auserwählten mitvorbereiten helfen. Sie ſind längſt mitauf-genommen in den gnädigen Rathſchluß Gottes, und können daher nicht anders als fördernd in denſelben eingreifen. — τοῖς κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς ȣ̓σιν, — abermals eine genauere Beſtimmung, welche einerſeits eine Limitation zu ἀγαπῶσι τ. Θ., andererſeits die Grundangabe enthält, warum dieſen, aber auch nur die-ſen, Alles zum Beſten zuſammenwirke. κλητοί ſind im weite-ſten Sinn Alle, zu welchen die Predigt des Evangeliums mit der Aufforderung gelangt iſt, ihm zu folgen. Matth. 22, 8. im engeren Sinne ſind es die, welche den gnädigen Aufruf Gottes empfangen und durch den Glauben angenommen haben, — un-beſtimmt, ob ſie auch das Ziel ihrer Berufung erreichen werden oder nicht. In dieſem Sinne heißen κλητοί Alle, welche wirklich Gläubige ſind. I, 7. I. Cor. 1, 2. 24. κλητοί im engſten Sinne aber ſind darunter die, an welchen die Berufung ſich verwirklichen wird. Dieſe ſind die κατὰ πρόθεσιν κλητοί. Dieſe Aus- und Unterſcheidung findet ſich in der Parabel vom Säemann und Sa-men Luc. 8, 4—15., in der die letzte Claſſe derer, „welche Frucht bringen in Geduld", denen entſpricht, die hier Gottliebende heißen. Mit anderen Ausdrücken ſagt dasſelbe Jeſus Matth. 22, 14.: πολλοί εἰσι κλητοὶ, ὀλιγοὶ δὲ ἐκλεκτοί. Jud. 1. τετηρη-μένοι κλητοί. Was iſt nun aber πρόθεσις? Und welches der Sinn der beſchränkenden Beſtimmung? Chryſoſtomus verſteht unter πρόθεσις die freie Selbſtbeſtimmung, womit die Berufenen für die Annahme des Evangeliums ſich entſchieden haben: πρό-θεσιν ἐνταῦθά φησιν, ἵνα μὴ τὸ πᾶν τῇ κλήσει δῷ. — Ὅτι ȣ̓χ ἡ κλῆσις μόνον, ἀλλὰ καὶ ἡ πρόθεσις τῶν καλȣμένων τὴν σω-τηρίαν εἰργάσατο. Theodoret: ȣ̓ γὰρ ἁπλῶς καλεῖ, ἀλλὰ καὶ τȣ̀ς πρόθεσιν ἔχοντας. Ähnlich Auguſtin und etwas der Art auch bei Origenes. Daß πρόθεσις dieſe Bedeutung habe, iſt ge-wiß, Apſtg. 11, 23. II. Tim. 3, 10.; aber nicht minder, daß ſie hier die richtige nicht iſt. Nach dem ganzen Zuſammenhange iſt nicht von einem menſchlichen Acte die Rede, ſondern einem göttlichen. So gebraucht das Wort der Apoſtel IX, 11. πρόθεσις τȣ̃ Θεȣ̃.

Eph. 3, 11. *κατὰ τὴν πρόθεσιν τῶν αἰώνων, ἣν ἐποίησεν ἐν Χρῷ. Ἰ.* Die nähere Beſchreibung Eph. 1, 11. *προορισθέντες κατὰ πρόθεσιν τȣ̃ τὰ πάντα ἐνεργȣ̃ντος κατὰ τὴν βȣλὴν τȣ̃ θελήματος αὐτȣ̃,* welche Ideenverbindung unſerer Stelle ſehr nahe kommt; noch mehr II. Tim. 1, 9.: *καλέσαντος ἡμᾶς, ȣ̓ κατὰ τὰ ἔργα ἡμῶν, ἀλλὰ κατὰ ἰδίαν πρόθεσιν καὶ χάριν ἡμῖν ἐν Χρῷ. Ἰ. πρὸ χρόνων αἰωνίων.* cf. Eph. 1, 9.: *κατὰ τὴν εὐδοκίαν, ἣν προέθετο ἐν αὐτῷ.* Durch dieſe verſchiedenen Merkmale iſt der Begriff von *πρόθεσις* ſehr genau beſtimmt. Dieſe iſt hienach der aus reinem Wohlgefallen und freier Gnade, unbedingt durch unſer vorgängiges Verdienſt, vor aller Zeit von Gott gefaßte, wirkſame Beſchluß, kraft deſſen er von Ewigkeit bei ſich feſtgeſetzt, welche der Gnade und des ewigen Lebens in Chriſto theilhaft werden. Dieſe hat der Apoſtel hier im Auge. Dieſen, deren „Berufenheit" (*κλητοὶ ὄντες*) Ausfluß dieſes göttlichen Urbeſchluſſes iſt, wirkt Alles zum Guten zuſammen, — nicht allen Berufenen, wie nicht Allen, die lieben, weil nicht Alle ausdauernd lieben. Der Grund aber davon, daß Jene durch Alles, was auch komme, in ihrem Heile gefördert werden, liegt in der Natur dieſes göttlichen Beſchluſſes:

V. 29. *Ὅτι ȣ̔̀ς προέγνω, καὶ προώρισε συμμόρφȣς τῆς εἰκόνος τȣ̃ υἱȣ̃ αὐτȣ̃, εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς.*

V. 30. *ȣ̔̀ς δὲ προώρισε, τȣ́τȣς καὶ ἐκάλεσεν· ȣ̔̀ς δὲ ἐκάλεσε, τȣ́τȣς καὶ ἐδικαίωσεν· ȣ̔̀ς δὲ ἐδικαίωσε, τȣ́τȣς καὶ ἐδόξασε.* In dieſen beiden Verſen wird gezeigt, daß ein unabänderliches göttliches Decretum beſtehe, und V. 31 ff., daß den darunter Begriffenen die von Gott beſtimmte Beſeligung durch Nichts entriſſen werden könne, ſo wenig, als die göttliche Präſcienz und die damit verbundene Vorherbeſtimmung je zu alteriren ſind.

Der tiefſte und letzte Grund der V. 28. aufgeſtellten Behauptung iſt alſo der: weil die wirklich Gott Angehörigen als ſolche von ihm in ſeinem Wiſſen längſt, vor aller Zeit, bereits aufgenommen ſind; und nicht allein im Wiſſen, ſondern auch in der gnädigen Vorbeſtimmung ihrer Herrlichkeit, welche in der Zeit ihnen wird, und ſo unfehlbar zu Theil wird, als Gott in ſeinem Wiſſen untrüglich, und in ſeinen Beſchlüſſen unwandelbar, in ihrer

Durchführung unüberwindlich iſt. Gott weiß voraus, welche „ſein" ſind, und hat dieſen im Voraus ſeine Glorie zu geben beſchloſſen: mithin kann zwiſchen dieſen Beſchluß und ſeine Verwirklichung Nichts treten, was ſo mächtig wäre, um dieſe von ihm abzutrennen und ſo den Beſchluß zu vereiteln; noch etwas ſo Unerwartetes, was Gott bei jener Vorbeſtimmung nicht mitvorhergeſehen, nicht mitberechnet hätte, und darum Gottes Plan rückgängig machen könnte. — *Ὅτι οὓς προέγνω, καὶ προώρισε κ. τ. λ.* Das Relativum bezieht ſich zurück auf *τοῖς κατὰ προθ. κ. τ. λ.*, welches hiemit erklärt wird. Schon zu VII, 15. wurde erinnert, daß *γινώσκω* außer der Grundbedeutung, „kennen", „erkennen", auch noch eine engere hat mit dem Nebenbegriff des „genehmen", oder „anerkennen". Dieſe haben Viele, beſonders unter den Neueren, auch hier in Anwendung gebracht. So beſonders die prädeſtinatianiſch Geſinnten, Calvin, Beza und was ſonſt dieſer Richtung angehört. Unter den Älteren hat Origenes dieſe Auffaſſung, indem er mit *γινώσκειν* den Begriff der „Liebe" verbindet, durch den bibliſchen Sprachgebrauch zu begründen verſucht: ... ut illos ostenderet praecognitos a Deo, in quibus sciens, quales essent, amorem affectumque posuisset. .... Cognovisse suos dicitur, h. e. in dilectione habuisse sibique sociasse. Der Sinn ſtellete ſich nach dieſer Anſicht ſo: „Diejenigen, welche Gott in Anbetracht ihrer vorausgeſehenen Vortrefflichkeit anerkannt und geliebt hat, dieſe hat er auch vorbeſtimmt". Aber dieſe ſo oder ſo modificirten Auffaſſungen (die letzte von Rückert vorgeſchlagene, „vorherbeſchließen" nicht ausgenommen), ſind dem Sprachgebrauche alle mehr oder minder fremd, und für die Feſtſtellung des Literalſinnes ungeeignet. Die älteſten Exegeten haben *προγινώσκειν* als Act der göttlichen Intelligenz betrachtet im Sinne von „erkennen", oder „wiſſen", und wir bleiben dabei. Laſſen wir vorläufig die Präpoſition weg, ſo haben wir *γινώσκω* in einer unſerem Zuſammenhang entſprechenden Bedeutung Joh. 2, 24.: *διὰ τὸ αὐτὸν γινώσκειν πάντας*, was V. 25. umſchrieben wird: *αὐτὸς (Ἰησοῦς) ἐγίνωσκε, τί ἦν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ*, wo es nur den Begriff „Wiſſen" zuläßt. Nach derſelben Analogie iſt der Sinn Joh. 10, 14. 27. *γινώσκω τὰ ἐμὰ* oder *αὐτὰ* scil. *πρόβατα*, aufzulöſen: „Ich kenne, oder weiß diejenigen wohl, welche meine Schaafe

ſind", d. h. welche es ſind, die ſolche entſprechende Geſinnung haben. An hundert Stellen der heiligen Schriften, wie bei den Profanen ſteht γινώσκειν ſo von der qualitativen Erkenntniß des Gegenſtandes; z. B. ἐκ τοῦ καρποῦ τὸ δένδρον γινώσκεται, aus der Frucht wird erkannt, von welcher Beſchaffenheit der Baum iſt. II. Tim. 2, 19. ἔγνω ὁ Κύριος τοὺς ὄντας αὐτοῦ, der Herr weiß, welches diejenigen ſind, die durch Glaube und Liebe ihm angehören. Joh. 13, 18. οἶδα, οὓς ἐξελεξάμην, will ſagen: „Ich habe vollkommenes Wiſſen, nicht von den Perſonen bloß (das verſteht ſich von ſelbſt), ſondern von der Beſchaffenheit und inneren Geſinnung derjenigen, welche ich in den Kreis meiner Apoſtel aufgenommen". Daß dem ſo ſei, ergibt ſich aus der Parallele Joh. 6, 65., wo die in οὓς beſchloſſene Emphaſe ſo aufgelöst erſcheint: „Jeſus wußte von Anbeginn, welches die ſeien, die nicht glaubten, und wer derjenige, welcher ihn verrathen würde". Ganz analog iſt auch XI, 2., woraus Rückert ganz vorzüglich die Bedeutung „vorbeſchließen" ableiten will: οὐκ ἀπώσατο ὁ Θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ, ὃν προέγνω, zu zergliedern: „Gott hat das Volk Israel, welches und ſo weit es ſeinem Vorwiſſen nach ihm angehörig iſt, nicht verſtoßen", wie Paulus ſich V. 3—5. ſelbſt erläutert. Ähnlich iſt auch dem Zuſammenhange zufolge Matth. 7, 23.: οὐδέποτε ἔγνων ὑμᾶς das emphatiſche ὑμᾶς in ſeine näheren Beſtimmungen zu zerlegen. Vgl. I. Cor. 8, 3. Gal. 4, 9. Hier wie überall hat γινώσκειν nirgends die Bedeutung „beſchließen" oder „lieben", ſondern von „erkennen", „wiſſen", und die Präp. πρό ändert daran weiter nichts, als daß damit geſagt wird: „Gott wußte und weiß vor aller Zeit voraus, welches die ſind oder ſeyn werden, die in der Zeit auf den Erlöſungsplan ihrerſeits eingehen, oder, was daſſelbe iſt, welche durch Glaube und Liebe „ſein" werden und „bleiben", — oder wie es II. Tim. 2, 19. ausgedrückt iſt: „Der Herr kennt die, welche ſein ſind" a). Und

a) So drückt den Sinn dieſes Dogma eine Quadrageſimalcollecte aus: Omnipotens sempiterne Deus, qui vivorum dominaris simul et mortuorum, omniumque misereris, quos tuos fide et

dieſe, welche er als ſo Beſchaffene in ſeinem ewigen Vorwiſſen gegenwärtig gehabt und hat, dieſe hat er auch durch einen Act ſeiner Gnade vorausbeſtimmt zur Mitverherrlichung mit ſeinem Sohne. Recht anſchaulich wird uns dieſes an dem Beiſpiele des Jeremias. Von dieſem ſagt Gott, wo er ihm die Miſſion gibt, Jerem. 1, 5.: *πρὸ τοῦ με πλάσαι σε ἐν κοιλίᾳ, ἐπίσταμαί σε, καὶ πρὸ τοῦ ἐξελϑεῖν σε ἐκ μητρᾶς ἡγίακά σε, προφήτην εἰς ἔϑνη τέϑεικά σε κ. τ. λ.*, wo die fraglichen Beziehungen alle hervortreten. — Iſt nun damit eine Praedestinatio post praevisa merita angenommen? Darum noch nicht! Denn es wird nur geſagt, daß die, welche als ſo Beſchaffene in der göttlichen Präſcienz aufgenommen ſind, durch ein gleich unvorzeitliches Decretum zur Seligkeit vorbeſtimmt ſind. In ſo fern die hiebei in Betracht kommende ſittliche Beſchaffenheit ſelbſt wieder ein Werk der Gnade iſt, kann in ſo weit der Beweggrund zur Prädeſtination darin nicht wohl enthalten ſeyn. Paulus wird ſie hier ſchon darum nicht von da herleiten, da er im Folgenden lauter göttliche Acte namhaft macht, mittels deren jene gnädige Vorbeſtimmung zu ihrem Ziele geführt wird [a]). Näheres weiter unten. — *καὶ προώρισε*

---

opere futuros esse praenoscis: te supplices rogamus etc.

a) Wir verweiſen der Kürze halber auf Thomas v. Aq. zu d. St., wo er dieſe Frage berührt: Circa ordinem autem praescientiae et praedestinationis, dicunt quidam, quod praescientia meritorum bonorum et malorum est ratio praedestinationis et reprobationis, ut scilicet intelligatur, quod Deus praedestinet aliquos, quia praescit eos bene operaturos et in Christum credituros. .... Et hoc quidem rationabiliter diceretur, si praedestinatio respiceret tantum vitam aeternam, quae datur meritis. Sed sub praedestinatione cadit omne beneficium salutare, quod est homini ab aeterno divinitus praeparatum. Unde eadem ratione omnia beneficia, quae nobis confert ex tempore, praeparavit nobis ab aeterno. Unde ponere, quod aliquod meritum ex parte nostra praesupponatur, cujus praescientia sit ratio praedestinationis, nihil est aliud, quam gratiam ponere dari ex meritis nostris, et quod principium bonorum operum est ex nobis, et consummatio est ex Deo. Was aber ein Satz der Art

κ. τ. λ. Über ὁϱίζειν vgl. I, 4. Das Prädicat — wozu, iſt im Accuſativ beigefügt. Wie Gott vor aller Zeit gewußt, welche die von ihm angebotene Erlöſungsgnade annehmen werden, ſo hat er in Betreff eben dieſer auch vor aller Zeit feſtgeſetzt, „daß ſie dem Bilde ſeines Sohnes gleichgeſtaltet werden". Jenes Vorwiſſen als Act der Intelligenz, und dieſes Vorbeſtimmen als Act ſeines gnädigen Willens fallen bei Gott in Eins zuſammen. Das beiderſeitige Verhältniß aber geht dahin: in erſterem ſind Alle der Perſon und ſittlichen Beſchaffenheit nach aufgenommen und gegenwärtig, welche ihrer Zeit die Erlöſungsgnade ſich aneignen werden; im zweiten aber iſt zugleich wirkſam und unabänderlich beſchloſſen, daß eben dieſe auch zur Herrlichkeit der Kinder Gottes gelangen; das Vorauswiſſen umfaßt zugleich den beſonderen Entwickelungsgang aller und jedes Einzelnen der Auserwählten vom Anfang bis zum Ende; die Vorbeſtimmung aber ſchließt zugleich, wie V. 30. folgt, alle die beſonderen Mittelacte in ſich, durch welche der göttliche Rathſchluß ſich hindurchbewegt, und das Vorwiſſen Gottes zur Thatſache ſich geſtaltet. — συμμόϱφȣς τῆς εἰκόνος τȣ̃ υἱȣ̃ αὐτȣ̃. Nach Phil. 2, 6. 7. iſt an Chriſtus, wie ſchon Origenes bemerkt, eine doppelte μοϱφή zu unterſcheiden, — die eine, nach welcher er Bild des unſichtbaren Gottes iſt, Col. 1, 15.; und die andere μοϱφὴ δȣ́λȣ, in welcher er in der Erniedrigung uns gleich geworden iſt. Nicht von der erſten kann hier die Rede ſeyn, — denn ſeiner Gottheit nach können wir ihm nicht gleichgeſtaltet werden; ſondern nur von der zweiten; aber auch von dieſer nicht, in wie ferne er uns gleich geworden, ſondern in wie ferne wir ihm gleich zu werden haben, d. i. ſeiner glorificirten Menſchheit. I, 3. 4. Phil. 2, 9—11. συμμόϱφȣς bezieht ſich daher auf die Verklärung unſeres Weſens nach dem Vorbilde des Sohnes Gottes, oder die Glorification der Kinder Gottes als ſolcher. So fordert es im Zuſammenhang das συνδοξάζεσθαι V. 17. und das parallele ἐδόξασε V. 30. Nach II. Cor. 3, 18. „werden wir, Chriſti Glorie mit unverhülltem Antlitz ſchauend, in

enthalte, und wohin alſo die Annahme einer Praedestinatio ex praevisis meritis führen könne, braucht nicht weiter explicirt zu werden.

daſſelbe Bild umgeſtaltet, von Glorie zu Glorie"; ſo daß wir „gerade ſo, wie wir das Bild des Irdenen (*χοϊκοῦ*) getragen, auch das Bild des Himmliſchen (Chriſti) tragen werden". I. Cor. 15, 49. Und Phil. 3, 20.: „Unſer Wandel iſt im Himmel, von woher wir auch den Erlöſer erwarten, unſern Herrn, welcher umbilden wird den Leib unſerer Niedrigkeit, *εἰς τὸ γενέσθαι αὐτὸ σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ.*" In dieſer Ineinsgeſtaltung in das Bild ſeines Sohnes vollendet ſich die eigentliche Einkindung. Indem alle die Auserwählten die Geſtalt des verherrlichten Sohnes Gottes anziehen, erſcheinen ſomit ſie ſelbſt als Kinder Gottes, und bilden den göttlichen Familienkreis, in welchem Jener als Erſtgeborner den Vorrang einnimmt [a]). *εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς.* Man kann *εἰς τὸ* eben ſo gut als Folge (Thom. Tol. ita ut), wie als Zweck auffaſſen von *προώρισε*, der Sinn wird nicht viel geändert. Nach Eph. 1, 5 f. *προορίσας ἡμᾶς εἰς υἱοθεσίαν ... εἰς αὐτὸν ... εἰς ἔπαινον δόξης τῆς χάριτος αὐτοῦ*, empfiehlt ſich aber die letztere Anſicht, weil, wie hier Paulus ſich ausſpricht, dieſe unſere Erhöhung die vollkommene Entfaltung der göttlichen Glorie zum letzten Ziele hat. Vgl. IX, 23. Dieſe erſcheint da im höchſten Glanze, wo er uns, ſeine Geſchöpfe, als nunmehrige Kinder mit der Glorie ſeines eigenen Sohnes überkleidet. *πρωτότοκος* „in Mitte der gleichgeſtalteten Brüder" iſt aber Chriſtus, in wie ferne er einmal als natürlicher Sohn und Erbe Gottes den Vorrang vor denen inne hat, welche

---

a) Thomas v. Aq.: Nihil aliud est adoptio filiorum quam illa conformitas. Ille enim, qui adoptatur in filium Dei, conformatur vero Filio ejus, primo quidem in jure participandae haereditatis, ... secundo in participatione splendoris ipsius. — Und Toletus: Cur non dicitur: Conformes Filio, sed imagini Filii? Respondeo: si diceret Paulus, „conformes fieri Filio", non exprimebat, in qua re haec esset conformitas. Dum autem dicit: *conformes fieri imagini Filii*, indicat similitudinem esse in filiatione, ut sint filii, sicut et Christus Filius est. Non tamen eodem modo. Nam Filius ideo imago Patris est, quia Filius est naturalis; conformari igitur imagini Filii est, effici filium similemque esse ei in eo, quod Filius et imago Patris est.

durch ihn (Eph. 1, 5.) zu dieſer ihrer Würde gelangen, und in wie ferne er auch als der Erſte unſeres Geſchlechtes aus den Todten in die Herrlichkeit eingegangen iſt Col. 1, 18. Darum ſagt er Joh. 20, 17.: „Sieh, ich ſteige auf zu meinem Vater und zu euerem Vater, zu meinem Gott und zu euerem Gott“. Recht ſinnig commentirt Cyrillus v. Alex. unſere Stelle Thesaur. Assert. XXV. p. 236.: „Eingeborner (μονογενής) heißt er, in wie ferne er der Logos iſt aus dem Vater, Brüder ſeiner Natur nach nicht hat, noch mit einem Zweiten zuſammengeſtellt wird. Denn Einer und ein Alleiniger iſt der Sohn Gottes. Erſtgeborner aber heißt er nicht ſchlechthin, ſondern mit dem Zuſatze: „unter vielen Brüdern“, wie geſchrieben ſteht. Wann nun iſt er unſer Bruder geworden, außer da er unſer Fleiſch ſich angezogen? So iſt er mithin da auch Erſtgeborner geworden, da er Viele zufolge der Gnade zu Söhnen Gottes erhoben hat“ [a]).

V. 29. ſtellt den göttlichen Rathſchluß dar, wie er vor, über und außer aller Zeit immanent in Gott iſt; V. 30. aber, wie derſelbe in der Zeit an den Auserwählten in Erfüllung gebracht wird. — *Οὓς δὲ προώρισε, τούτους καὶ ἐκάλεσε.* Neben dem eben beſprochenen Endziele ſchließt die göttliche Vorbeſtimmung alle die ordentlichen und außerordentlichen Mittel und Wege in ſich, durch welche Alle und Jeder insbeſondere der Vollendung entgegengeführt werden. — Das erſte Moment nun, womit ſie aus der Ewigkeit in die Zeit und in die Erſcheinung hereintritt, iſt die *κλῆσις*, der Aufruf Gottes durch die Predigt des Evangeliums von Außen und die Gnade von Innen zum Reiche Gottes, und zwar in der Art, daß 1) Keiner der Prädeſtinirten mit dem Rufe übergangen wird, — darum mit Nachdruck *τούτους καὶ ἐκάλεσε*;

---

a) Thomas zu: *εἰς τὸ κ. τ. λ.* Sicut enim Deus suam naturalem bonitatem aliis voluit communicare impertiendo eis similitudinem suae bonitatis, ut non solum sit bonus, sed etiam author bonorum: ita Filius Deus voluit conformitatem filiationis suae aliis communicare, ut non solum sit ipse filius, sed etiam primogenitus filiorum. Et sic qui per generationem aeternam est Unigenitus (Jo. I. 18.), secundum collationem gratiae sit „Primogenitus in multis fratribus“.

und 2) Keiner auch ihn ablehnt oder unwirkſam an ſich vorübergehen läßt. Thomas: Et etiam haec vocatio est efficax in praedestinatis, quia hujusmodi vocationi assentiunt. Joh. 10, 27.: „Meine Schaafe (τὰ πρόβατα τὰ ἐμά) hören meine Stimme, und ich kenne ſie, und ſie folgen mir". Und hinwiederum: „Ihr glaubet nicht; denn ihr ſeid nicht aus meinen Schaafen". Apſtg. 13, 48.: ἐπίστευσαν, ὅσοι ἦσαν τεταγμένοι εἰς ζωὴν αἰώνιον. II. Tim. 1, 9.: τοῦ καλέσαντος ἡμᾶς τῇ κλήσει ἁγίᾳ, οὐ κατὰ τὰ ἔργα ἡμῶν, ἀλλὰ κατ' ἰδίαν πρόθεσιν καὶ χάριν. — Seine zeitliche Vollendung erhält der göttliche Rathſchluß der Gnade in der Gerechtmachung: οὓς δὲ ἐκάλεσε, τούτους καὶ ἐδικαίωσεν. Über δικαιόω brauchen wir die zu II, 13. III, 26. IV, 5. 25. V, 19. VIII, 4. gegebene Erklärung nicht zu wiederholen. Gewiß iſt: der Zweck der κλῆσις wird bei denen, „welche nach Vorbeſchluß Berufene ſind", und darum dem Rufe folgen, ſich erfüllen, ſie werden in den Stand der Gerechtigkeit erhoben. Welche Bedingungen damit verknüpft ſind, haben wir bereits geſehen. Wenn auch Viele von denen, die berufen ſind, die empfangene Rechtfertigungsgnade wieder einbüßen, und verloren gehen, ſo doch Keiner von denen, welche in der göttlichen Präſcienz und Vorbeſtimmung einbegriffen ſind. Thomas: Haec justificatio, etsi in aliquibus frustretur, quia non perseverant usque ad finem, in praedestinatis tamen nunquam frustratur. — οὓς δὲ ἐδικαίωσε, τούτους καὶ ἐδόξασε. Über den inneren Zuſammenhang von Gerechtigkeit und Verherrlichung haben wir den Apoſtel ſchon mehrmal vernommen. II, 7. V, 9. 17. 21. VI, 23. VIII, 10—17. ꝛc. Sie ſelbſt, die Verherrlichung, das eigentliche Ziel der Prädeſtination, nach welcher die angeführten Gnadenerweiſe hinführen, iſt gegründet in der unwandelbaren Liebe Gottes, und darum, wie zu V, 5 ff. gezeigt worden, und im Folgenden V. 31—39. noch weiter einleuchten wird, für die Auserwählten untrüglich gewiß. Sie ſind „Angeſichts Gottes" bereits verherrlichet (vgl. IV, 17.). Die Aoriſte ſind von jeher aufgefallen, und verſchieden erklärt worden; z. B. Chryſoſtomus: ἐδόξασε διὰ τῆς χάριτος, τουτέστι διὰ τῆς υἱοθεσίας. Eben ſo Ambroſ. Theophyl. Beſſer Toletus: Verbis utitur in praeterito, quamvis nondum exhibita sint, ut certitudinem et infallibilitatem significet more prophetarum.

In der That fällt, die Sache vom göttlichen Standpunkte aus angeſehen, jede Succeſſion in der Zeit hinweg, welche eben nur für uns beſteht.

Damit iſt auch das Verhältniß V. 29—30. zu V. 28. erklärt. Der an ſich ewige Rathſchluß Gottes bezüglich der Auserwählten geht in die Zeit ein und hindurch, um ſich geſchichtlich zu erfüllen, und das Vorausgewußte zur That zu machen; er ſelbſt wird durch Nichts alterirt, welche Verwickelungen ſich auch ſeiner Realiſirung entgegenſtemmen mögen. Er bahnt ſich den Weg durch ſie, wie das Schiff die dawider kämpfenden Wogen ſicher durchſchneidet. Nichts vermag die Auserwählten aus der Bahn zu werfen; Nichts ſie Gott zu entfremden, weil er in ſeinem Vorwiſſen untrüglich, in ſeinem Vorbeſtimmen unfehlbar, in ſeiner Macht für ſeine Zwecke unbegrenzt iſt. Der Satz gilt aber auch umgekehrt: Wie die Auserwählten ſicher überwinden, ſo ſind hinwiederum eben die, welche in Allem überwinden und in Liebe ausdauern, die Auserwählten oder Vorbeſtimmten. Denn „wer ausharrt bis an's Ende, wird ſelig ſeyn". Eben die, welche durch ausdauernde Liebe Gott eigen bleiben, die hat er auch wie als ſolche vorgewußt, ſo auch vorbeſtimmt. Darum wirkt dieſen auch Alles zum Guten zuſammen. Was ſich ihrer Treue, mithin auch ihrer Beſeligung, feindlich in den Weg wirft, iſt nichts Neues, Unerwartetes; hat Gott in ſeinem beſonderen Plane längſt mitvorgeſehen, mitvorberechnet. Wie Gott die Sieger vorher weiß, ſo auch die Siege, ſo auch die Kämpfe. Nimmermehr können die in der Zeit Beſiegte werden, welche Gott als Sieger vorgewußt und darum zur Krone vorbeſtimmt hat. Zudem ſind alle Gegenbeſtrebungen gegen das Heil der Auserwählten nicht von der Art, daß ſie die Macht der Liebe Gottes in ihnen und über ſie erreichen, und dieſe darum aus ihrem Beſitze verdrängen könnten.

Aus dem Geſagten geht von ſelbſt hervor, warum V. 30. bloß die göttlichen Gnadenacte aufgezählt ſind, durch welche das **Decretum divinum** ſich hindurchbewegt. Die ihnen entſprechenden Gegenbeziehungen der freien Thätigkeit von Seite des Menſchen ſind, weil außer dem Sachzuſammenhange liegend, nicht miteingereiht. Sie ſind aber, wie wir aus dem Früheren wiſſen, nichts deſto weniger mitgedacht und mitzudenken. Es entſpricht

aber, wie bekannt, der auf die Praedestinatio ad gloriam folgenden Vocatio von unſerer Seite her der Glaube, X, 14. 15. mit Einſchluß der Bußgeſinnung und thätigen Liebe. An dieſe reiht ſich die Verleihung der rechtfertigenden Gnade, und von menſchlicher Seite deren Aneignung durch die Taufe und die Durchbildung im Leben mit Inbegriff der Ausdauer bis an's Ende, wie wir aus VI—VIII. entnommen. Sie dürfen bei der Prädeſtinationslehre darum nicht unberückſichtiget bleiben. — Diejenigen anlangend, welche zwar Berufene ſind, aber nicht zur Glorie gelangen, ſo liegt die Urſache davon nicht in ihrem Nichtvorbeſtimmtſeyn. Allerdings ſind ſie nicht vorbeſtimmt, und iſt die Herrlichkeit für ſie nicht bereitet, nicht aber darum, weil Gott etwa ſeinerſeits ſie ihnen vorenthalten, ſondern weil er von ihnen im Voraus und ſeit Ewigkeit kein anderes Bewußtſeyn gehabt, als dieſes, daß ſie ihm, d. i. ſeiner Gnade, entweder durch Verſagung des Glaubens oder des ſittlichen Gehorſams, oder durch Mangel an Ausdauer, fremd bleiben oder werden würden. Darum hat er ſie nicht zur Herrlichkeit vorbeſtimmt. Ihr Untergang iſt Folge und Schuld ihrer freien Selbſtbeſtimmung. — Was Rückert hier dem Apoſtel unterlegt, daß Gott nur die *προεγνωσμένȣς* und *προωρισμένȣς* gerufen; daß er alle Gerufenen auch als Empfänger der *δικαιοσύνη* und *δόξα* bezeichne u. ſ. w., iſt Mißverſtand. Mit Nichten lehrt Paulus, daß nur die „Vorbeſchloſſenen" (nach Rück.) gerufen werden; ſondern er ſagt nur, daß dieſe, die Vorgewußten und darum Vorbeſtimmten, unfehlbar gerufen werden; keineswegs aber allein, „ſo daß, wer das Heil nicht empfängt, an den auch die *κλῆσις* nicht ergangen wäre". Vielmehr läßt Paulus ausdrücklich einen Unterſchied zwiſchen den *κλητοῖς* eintreten, indem er eine gewiſſe Claſſe vor den Übrigen durch den Zuſatz *κλητοὶ κ. πρόθεσιν* auszeichnet; genau ſo, wie ihn auch das Evangelium anerkennt. Matth. 22, 14. Und wer ſich von ſeiner Lehre hierin überzeugen will, leſe nur die eindringliche Vorſtellung I. Cor. 10, 1 ff. nach, oder beherzige II. Tim. 2, 20. Zu behaupten aber, es gebe nach Paulus „Berufene", mit deren Berufung Gott es nicht ernſtlich gemeint, und die alſo im Grunde Nicht-Berufene ſeien, iſt ein calviniſcher Irrthum, welchen dem Apoſtel aufzubürden, ein Exeget unſerer Tage billig Bedenken tragen ſollte, da er

auf jedem Blatte ſeiner Briefe widerlegt wird! Allerdings iſt es wahr, daß Gott die Einen vorbeſtimmt hat zur Glorie, Andere aber nicht. Dieß verſchlägt aber weder dem allgemeinen Willen Gottes etwas, dem zufolge er will, „daß Alle gerettet werden und zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen", I. Tim. 2, 4., noch der wahren Ernſtlichkeit ihrer Berufung. Denn er hat ſie nicht vorbeſtimmt zur Herrlichkeit, wie προέγνω es ausdrückt, nicht, weil er ſie nicht beſeligen wollte, ſondern weil ſie nicht wollten, den Bedingungen der Erlöſung ſich nicht fügten, und damit ihrerſeits die Vorbeſtimmung zur Glorie Gott unmöglich machten. Vgl. oben II, 4. 5. unten IX, 30 ff. X, 3. 16. XI, 20. Matth. 23, 37.

Ambroſius Catharinus diſtinguirt hierorts zwiſchen zwei Claſſen von Prädeſtinirten. In die erſte Claſſe ſetzt er die, welche durch ein Decretum immobile zur Glorie vorbeſtimmt, dieſer Beſtimmung in keiner Weiſe entfallen können. Er rechnet dahin die allerſeligſte Jungfrau, die heiligen Propheten und Apoſtel und einige andere ausgezeichnete Heilige. Die andere beſteht ihm aus Solchen, welche zwar zur Seligkeit vorbeſtimmt ſind, aber nur bedingt, in ſo ferne ſie nemlich der Gnade Gottes mitwirken würden, alſo ex praevisione meritorum. Unſere Stelle hier läßt er bloß von der erſten Claſſe gelten. Daß aber eine bedingte Prädeſtination, in dieſem Sinne, ein göttliches Unding wäre, leuchtet Jedem von ſelbſt ein. Es genügt, dieſe ſonderliche Meinung berührt zu haben. Sie hat ſo wenig Halt im Contexte unſerer Stelle, daß eine Widerlegung völlig überflüſſig wird.

V. 31—39. Dieſe letzten Verſe dienen zunächſt einer glänzenden Schlußfolgerung aus den eben entwickelten Grundbeſtimmungen; dann aber auch als majeſtätiſcher Epilog zur Geſammtdarlegung der Erlöſung in Chriſto. Alles, was bisher vereinzelt dagewesen, wird nun zu einer Art Schlußchor vereinigt, in dem das chriſtliche Bewußtſeyn mit heiligem Entzücken den Triumph der beſeligenden Liebe Gottes ſingt.

V. 31. *Τί οὖν ἐροῦμεν πρὸς ταῦτα; εἰ ὁ Θεὸς ὑπὲρ ἡμῶν, τίς καθ' ἡμῶν;* Eine Folgerung, welche mit zwingender Gewalt aus dieſen Grundbeſtimmungen der Erlöſung und Gnade hervorgeht. *πρὸς ταῦτα*, nicht adversus haec, als werde an einen Einwurf gedacht, wie es Einige nehmen, ſondern: „Was werden wir

Angeſichts dieſer (angeführten) Erweiſe der Huld Gottes gegen die Auserwählten, von der Sicherheit ihres Heiles zu halten berechtiget ſeyn?" *εἰ ὁ Θεὸς κ. τ. λ.* Paulus ſpricht, wie V. 33. erhellt, Namens der Auserwählten, der nach Vorbeſchluß Berufenen. Denn nicht darum fragt es ſich, ob nicht Chriſten überhaupt möglicher Weiſe um ihr Heil gebracht werden können, denn Viele erliegen wirklich den Verſuchungen; ſondern ob die „Gottliebenden", die „nach Vorbeſchluß Berufenen" durch irgend eine Gegengewalt Gott entfremdet werden könnten? Dieſes wird verneint durch *εἰ ὁ Θεὸς κ. τ. λ.* Gott iſt mächtiger als alle Widerſacher unſeres Heiles. Keine creatürliche Macht kann ſich mit der göttlichen meſſen. Wenn darum, wie gezeigt, Gott ſich zum Schirmer der Auserwählten macht und ſie zum Ziele der Verherrlichung führt: wer vermag mit Gott den Kampf aufzunehmen? „Niemand", ſagt Jeſus Joh. 10, 28 f., „wird meine Schaafe aus meiner Hand reißen. Der Vater, welcher ſie mir gegeben, iſt größer als Alles, und Niemand vermag ſie aus der Hand meines Vaters zu reißen. Ich und der Vater ſind Eines." Paulus ſagt nicht, daß die Gott Angehörigen nicht Feinde finden, — dieſe treten ihnen überall entgegen; ſondern daß ihre Angriffe ſo erfolglos bleiben gegenüber dem Schutze Gottes, wie brauſende Wellen ohnmächtig am Felſengeſtade niederſinken. Wie ſehr aber Gott für uns ſei, wie feſt entſchieden ſein Wille, uns ſeine Glorie zu geben, zeigt die Erwägung:

V. 32. *Ὅς γε τοῦ ἰδίου υἱοῦ οὐκ ἐφείσατο, ἀλλ' ὑπὲρ ἡμῶν πάντων παρέδωκεν αὐτὸν, πῶς οὐχὶ καὶ σὺν αὐτῷ τὰ πάντα ἡμῖν χαρίσεται;* (Vulg. donavit mit ält. lat. Vät.) Wie theuer wir Gott ſind, wie ſehr er ſich unſer annehme, beurkundet mehr als alles Andere der Preis, um welchen er uns erkauft, I. Petr. 1, 18 f., das Opfer, welches er für unſere Wiedereinlöſung gebracht. Joh. 3, 16. Die Größe der hier bewieſenen Liebe gibt uns den vollkommenen Maaßſtab für alles Übrige an die Hand. *Ὅς γε* ſteht darum emphatiſch: Er, derſelbe, welcher ſeines eigenen Sohnes nicht geſchont, ... wird der ꝛc.? Den auf *ἴδιος* liegenden Nachdruck erklärt Origenes ſich aus dem verſchwiegenen Gegenſatz zu *υἱοὶ θετοί*, — aber unerweislich. Auch in der Parallele Joh. 3, 16. heißt es: *οὕτως ἠγάπησεν ὁ Θεὸς τὸν*

κόσμον, ὥστε τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ ἔδωκεν (vgl. Joh. 5, 18. πατέρα ἴδιον), wo keine Spur eines ſolchen Gegenſatzes ſichtbar iſt. Sicherlich aber hebt ἴδιος das Moment der Natureinheit und der darin ruhenden Wechſelbeziehung zwiſchen Vater und Sohn darum hervor, um ſo υἱὸς αὐτοῦ noch mehr zu betonen, und die Größe der Liebe Gottes für uns anſchaulich und fühlbar zu machen. Größeres, ſeinem Weſen und ſeinem Herzen Näheres als den natureigenen Sohn hat Gott nicht. Hat er nun dieſen geopfert, ſo hat er das Höchſte und Liebſte geopfert; und Alles, was er außerdem noch zu geben hat oder geneigt iſt, ſteht außer Verhältniß zu dieſem. Schon dem Wortlaute nach denkt man bei οὐκ ἐφείσατο κ. τ. λ. an Geneſ. 22, 15., wo Gott zu Abraham ſpricht: εἵνεκεν οὗ οὐκ ἐφείσω τοῦ υἱοῦ σοῦ τοῦ ἀγαπητοῦ δι' ἐμὲ, ἦ μὴν εὐλογῶν εὐλογήσω σε κ. τ. λ. Wie Gott jenes Opfer Abraham's als die Spitze ſeiner hingebenden Liebe würdigte, ſo erſcheint die Liebe Gottes in ihrer unübertrefflichen Höhe darin, daß er ſeinen eigenen Sohn in Leiden und Tod dahin gab, damit die ihm feindlich Geſinnten und Abtrünnigen verſöhnt, die Ungerechten verſchont würden, die Schuldigen frei ausgingen. Man vergleiche darüber V, 6—11. I. Tim. 1, 15. I. Joh. 4, 9. 10. 14. I. Petr. 2, 24. Über ὑπὲρ ἡμῶν beſ. V, 6 f. Die verſuchte Einſchränkung von πάντων auf die Auserwählten iſt unzeitig. Darin tritt die Herrlichkeit der erlöſenden Liebe hervor, daß Chriſtus für Alle geopfert wurde, auf daß Alle gerettet werden möchten. I. Tim. 2, 4. I. Joh. 2, 1 f.; wenn aber für Alle, um ſo mehr für die Auserwählten, welche die dargebotene Gnade wirklich in ſich aufnehmen. „Was zweifelſt du alſo noch über das Beſitzthum, wenn du den Herrn haſt? Er, der das Höchſte und Beſte für Feinde gegeben, wird der nicht auch das Geringere den Freunden geben?" Chryſoſt. σὺν αὐτῷ — χαρίσεται. Das Futurum, weil von der künftigen Glorie die Rede iſt. τὰ πάντα, Alles nemlich, was außerdem noch Gutes und Beſeligendes ſich denken oder verleihen läßt. „Es gibt nichts Erſchaffenes, weder im Bereiche des Sichtbaren noch des Unſichtbaren, was mit dem Sohne Gottes in Vergleich gezogen werden könnte. Nimmermehr kann die Creatur mit dem Creator zuſammengeſtellt werden. Und wenn nun der Schöpfer ſelbſt uns geſchenkt iſt: wie wird nicht

mit ihm alles Erſchaffene uns verliehen werden?" Origen. Gewiß, die Glorie des Himmels, wie groß ſie auch für ſich gedacht werde, ſie tritt zurück im Vergleich zu dieſer Gabe! Es gibt Nichts, was der Geſchenkte ausſchlöße, Nichts im Himmel und auf Erden, was Er nicht in ſich ſchlöße!

V. 33. *Τίς ἐγκαλέσει κατὰ ἐκλεκτῶν Θεȣ̃; Θεὸς ὁ δικαιῶν·*

V. 34. *τίς ὁ κατακρίνων; Χριστὸς ὁ ἀποθανὼν, μᾶλλον δὲ καὶ ἐγερθεὶς, ὅς καὶ ἐστὶν ἐν δεξιᾷ τȣ̃ Θεȣ̃, ὅς καὶ ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν·*

V. 35. *τίς ἡμᾶς χωρίσει ἀπὸ τῆς ἀγάπης τȣ̃ Χριστȣ̃; θλίψις, ἢ στενοχωρία, ἢ διωγμὸς, ἢ λιμὸς, ἢ γυμνότης, ἢ κίνδυνος, ἢ μάχαιρα;*

V. 36. *καθὼς γέγραπται· ὅτι ἕνεκα σȣ̃ θανατȣ́μεθα ὅλην τὴν ἡμέραν· ἐλογίσθημεν ὡς πρόβατα σφαγῆς.*

Die hier rückſichtlich der Interpunktion von Alters her herrſchende Abweichung berührt auch die Erklärung, und muß zuerſt beſprochen werden. Man verbindet auf dreifache Weiſe. Man nimmt entweder bloß Fragen an: „Wer wird klagen wider Gottes Auserwählte? Gott? der rechtfertiget? — Wer iſt, der verdammt? Chriſtus? der geſtorben iſt ...? Wer wird uns trennen" u. ſ. w. (So Auguſt. Ambroſ. Primaſ.) Oder man betrachtet *Θεὸς ὁ δικ.*, *Χριστὸς, ὁ ἀποθ.* als Antwort auf die vorangehende Frage: „Wer wird klagen wider Gottes Auserwählte? (Niemand; denn) Gott iſt es, der rechtfertiget" u. ſ. w. (So ſehr viele Neuere.) Die dritte Verbindung iſt die, welche wir oben bereits im Texte angezeigt haben. Dieſe nimmt die Gegenſätze in ihrer ganzen Schärfe, und zwar das eine Paar in *δικαιῶν* und *κατακρίνων*, das andere in *ὁ ἀποθανών κ. τ. λ.* und *τίς χωρίσει κ. τ. λ.* Sie findet ſich faſt bei allen Vätern, (Origenes?), Athanaſius, Chryſoſtomus, Cyrillus Alex., Theodoret, Thomas, Erasmus, Cornelius a Lap., Eſtius u. v. A. Und daß ſie vor den beiden anderen den Vorzug weitaus verdiene, iſt uns wenigſtens außer Zweifel. Die Kraft der Rede gewinnt dadurch viel. „Wer wird klagen wider Gottes Auserwählte? — Gott iſt's, der rechtfertigt: wer iſt's, der verdammt? Chriſtus iſt's, der geſtorben iſt ....: wer wird uns ſcheiden von der Liebe

Chriſti?" Dieſer Parallelismus iſt auch ſonſt der Schrift geläufig. Pſ. 26, 1. 2.: Dominus illuminatio mea et salus mea: quem timebo? Dominus protector vitae meae: a quo trepidabo? Noch näher Jeſ. 50, 8.: Juxta est, qui justificat me: quis contradicet mihi? Ecce Dominus Deus auxiliator meus: quis est, qui condemnet me? Rückert zwar hat dieſe Auffaſſung der Väter als „unpaſſend" verworfen, die Beweiſe aber iſt er ſchuldig geblieben. — Nun zum Einzelnen.

V. 33. Τίς ἐγκαλέσει — Θεοῦ; Die Abſichtlichkeit in der Wahl des Ausdruckes κατὰ ἐκλεκτῶν Θεοῦ (der Artikel fehlt) hat ſchon Origenes wahrgenommen. Die ἐκλεκτοὶ ſind nemlich identiſch mit den οἱ κατὰ πρόθεσιν κλητοὶ ὄντες V. 28. vgl. Matth. 22, 14. I. Tim. 5, 21. An ſich zwar hat das Wort dieſe enge Bedeutung bei Paulus nicht geradezu (vgl. Col. 3, 12. Tit. 1, 1.) und hängt die Entſcheidung vom Zuſammenhange ab; hier aber läßt dieſer keinen Augenblick zweifeln: „Solche, die zu den Vorbeſtimmten gehören, ſtehen über aller Anklage". Die Anderen bleiben außer Frage. — Mit Rückſicht auf die in Chriſto geſchenkte Begnadigung fährt der Apoſtel fort, darzuthun, wie jegliches, auch das leiſeſte Bedenken an der Sicherheit des von Gott verliehenen Heiles ſchwinden müſſe. Wenn Gott ſelbſt die Schuld ſchenkt, frei ſpricht, gerecht erklärt: wer wollte dem Ausſpruche der Gnade zum Trotz die für ſchuldig erklären, über welche Gott ſein „Gerecht" ausgeſprochen? (Vgl. über δικαιόω II, 12. VIII, 1. 4. V, 9.). —

V. 34. Χριστὸς ὁ ἀποθανὼν κ. τ. λ. werden ſofort in einer Climax die beſonderen Acte der Liebe aufgezählt, in welchen die Liebe Chriſti zu uns ſich bethätiget hat, und noch fortwährend ſich bethätiget. Sein Zweck iſt, wie aus dem Gegenſatz V. 35. erhellt, zu überzeugen, daß die Macht, welche Chriſtus durch ſeine Liebe über uns gewonnen, zu überbieten, und Auserwählte aus dieſem Verbande göttlicher Liebe herauszuzerren, ſchlechthin unmöglich erſcheine. — Als Höhepunkt unerreichter, unerreichbarer, unbegreiflicher Liebe hat er ſchon V, 5—8. dargeſtellt, „daß Chriſtus, da wir noch Sünder waren, für uns geſtorben iſt". μᾶλλον δὲ καὶ ἐγερθείς. Hat dort die leidende Hingebung alles Denkbare überboten, ſo tritt nun noch hinzu, daß derſelbe auferſtanden, das neue Leben uns geſchenkt und den Weg zum Himmel

geöffnet hat. „Denn, wenn wir, noch Feinde, mit Gott durch den *Tod* ſeines Sohnes verſöhnt worden, ſo werden wir nun verſöhnt um ſo mehr das Heil erlangen in ſeinem *Leben*". V, 10. I. Cor. 15, 20—23. Joh. 14, 19. — ὅς καὶ ἐστιν ἐν δεξιᾷ τ. Θ. Die zweite Steigerung. Chriſtus iſt nicht bloß auferſtanden von den Todten, ſondern hat auch in ſeiner *gottmenſchlichen* Perſönlichkeit den Thron zur Rechten Gottes eingenommen, „als Gottes Sohn eingeſetzt in Allmacht" I, 4.; „dem alle Gewalt gegeben iſt im Himmel und auf Erden" Matth. 28, 18.; „der herrſchet über alles Sichtbare und Unſichtbare, über alle Gewalten, Herrſchaften und Mächte, und was ſonſt noch genannt werden mag nicht allein in dieſer Zeit, ſondern auch in der künftigen". Eph. 1, 20. 21. Phil. 2, 9 ff. So iſt er, unſer Erlöſer, auch unſer allmächtiger Schirmer. — Noch mehr: ὅς καὶ ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν. Über ἐντυγχάνειν vgl. V. 26. eigentlich, ſich bittend an Jemanden wenden, ſei es *wider* (XI, 2.), oder *für* einen Dritten. Hier iſt es wohl im weiteren Umfange von dem Mittleramte zu verſtehen, welches Chriſtus mit ſeinem Kreuzestode nicht beendet, vielmehr auch jetzt noch im Himmel für die Seinigen fortführt und fortführen wird, bis Alle vollendet ſeyn werden. Nach Hebr. 7, 25. fließt dieſe fortdauernde ἔντευξις aus ſeinem bleibenden *Hohenprieſteramte*, kraft deſſen er, eingegangen in das Allerheiligſte, den Himmel, vor Gott erſcheint, um diejenigen zu vertreten und zu vermitteln, welche durch ihn ſich Gott nahen, Hebr. 8, 1.; 9, 24., um durch ihn, den erbarmungsvollen Hohenprieſter, verſöhnt zu werden [a]). Wenn nun aber, weit entfernt, daß mit der

a) Höchſt anziehend beſchreibt Origenes dieſe Stellvertretung in ſeiner Weiſe Hom. VII. n. 2. in Levit., anknüpfend an die Worte Jeſu Matth. 26, 29.: Non bibam amodo etc.: Salvator meus luget etiam nunc peccata mea. Salvator meus laetari non potest, donec ego in iniquitate permaneo. Quare non potest? Quia ipse est advocatus pro peccatis nostris apud Patrem, sicut Joannes symmista ejus pronuntiat, dicens: „*Quia et si quis*" etc. (I. Jo. II. 1 sq.). .... Quomodo ergo potest ille, qui advocatus est pro peccatis meis, bibere vinum laetitiae, quem ego peccando contristo? Quomodo potest iste, qui accedit ad altare, ut repropitiet me peccatorem, esse in laetitia, ad quem

einmaligen Opferung auch ſeine Liebe ſich erſchöpft und abgeſchloſſen hätte, Chriſtus, der Hoheprieſter, für die, „welche ſeines Leibes Glieder ſind“ (Eph. 5, 23 ff.), wie ſeine Allmacht, ſo ſeine vermittelnde Liebe fort und fort wirken läßt: ſo fragt man mit Recht:

V. 35. *Τίς ἡμᾶς χωρίσει ἀπὸ τῆς ἀγάπης τοῦ Χριστοῦ; θλῖψις κ. τ. λ.* (die Vulg. Quis ergo, was außer G nicht vorkommt und etwas ſtörend iſt). Die Auffaſſung von *ἀγάπη τ. Χρ.* hätte nie zweifelhaft werden ſollen. Der Zuſammenhang iſt allzu beſtimmt. Gleichwohl hat die Mehrheit der Älteren *τοῦ Χριστοῦ* als Genit. Obj. genommen: „Wer wird uns aufhören machen, Chriſtum zu lieben?“ Mit Recht aber ſind Toletus, Eſtius u. A. unter den Neueren in richtiger Erwägung des logiſchen Verbandes hievon abgegangen, und haben *τοῦ Χριστοῦ* als Genit. Subj. erklärt, wie wir zu V, 5. bereits nachgewieſen, welche Stelle aus der vorliegenden volles Licht erhält. Betrachten wir den Zuſammenhang: ſo wird 1) ja unmittelbar vorher, wie V. 32. die Liebe, welche Gott, der Vater, uns erzeigt hat, ſo V. 34. die Liebe nach ihren einzelnen Momenten erwogen, in denen die Liebe Chriſti zu uns ſich kund gegeben. Dieſe Liebe des Erlöſers hat mit ſolcher Gewalt ſich unſeres Weſens bemächtiget, oder wie es V, 5. ausgedrückt wird, „iſt in unſeren Herzen ausgegoſſen worden durch den heiligen Geiſt, der uns verliehen ward“, daß nach dem Apoſtel ſchlechterdings Nichts denkbar iſt, was ſie aus uns zu

---

peccatorum meorum moeror semper ascendit? . . . Qui (ergo) vulnera nostra suscepit, et propter nos doluit tamquam animarum nostrarum et corporum medicus, modo vulnerum nostrorum putredines negligit? . . . . Pro his ergo omnibus adsistit nunc vultui Dei, interpellans pro nobis adsistit altari, ut repropitiationem offerat Deo. . . . . Non enim putandum est, quod Paulus quidem lugeat pro peccatoribus, . . . Dominus autem meus Jesus abstineat a fletu, cum accedit ad Patrem cum adsistit altari et propitiationem nobis offert. etc. etc. — Cyrillus v. Jeruſ. Catech. X. n. 5.: *Τοῖς χρείαν ἔχουσι προσενέγκαι τὰς εὐχὰς, ἕστηκε (ὁ Χριστὸς) μεσίτης ἀρχιερεύς.* Cf. Catech. I. n. 6. — Was ſoll hier Olshauſen's Erklärung: „Von Chriſto gebraucht, bezeichnet die »Vertretung« die fortgehende Mittheilung ſeiner verſöhnenden und erlöſenden Kraft an die Menſchen“???

verdrängen vermöchte. 2) Eben ſo beſtimmt fließt dieſes aus V. 37. Allerdings ſagt er: „Wir überwinden“; nennt aber den, welcher unbeſiegbare Stärke über Leiden jeder Art uns einflößt, „den, der uns geliebet“. Und um den letzten Zweifel zu beſeitigen, wird 3), was hier *ἀγάπη τ. Χρȣ̃.* iſt, umſchrieben durch *ἀγάπη τȣ̃ Θεȣ̃ ἡ ἐν Χρῷ. Ἰησȣ̃*, genau wie V, 6—10. die Liebe geprieſen wird, welche Chriſtus in ſeiner Hinopferung für uns an den Tag gelegt hat. Sie, dieſe Liebe, welche durch den Glauben uns kund geworden, durch die Mittheilung des heiligen Geiſtes aber uns lebendigſt eingeſchmelzt worden, iſt mächtiger in uns, als jede, auch die härteſte Bedrängniß, jede Pein, jede Gefahr, als die Furcht des Todes. Der Leib mag zerſtört, das Leben geraubt werden, — nimmer die Liebe, womit der Erlöſer uns umſchlungen und unſer Weſen in lautere Gegenliebe zu ihm aufgelöſet.

V. 36. Paulus zieht, um mit wenigen Worten alles Denkbare der Art zuſammenzufaſſen, Pſ. 43, 22. hieher, wo die höchſte Leidensnoth, der das Volk Gottes im Lande ſeiner Bedränger preisgegeben war, in einem Bilde vereinigt iſt. *ὅτι ἕνεκα σȣ̃ κ. τ. λ.* Was *θανατȣ́μεθα ὅλην τ. ἡμέραν* ſagen wolle, iſt durch *ἐλογίσθημεν ὡς κ. τ. λ.* erläutert. „Wir ſchweben ununterbrochen in Gefahr, wegen unſerer Anhänglichkeit an Gott getödtet zu werden. Es geht uns wie Schaafen, die zum Abſchlachten beſtimmt ſind.“ Vgl. II. Cor. 4, 11. Auf unſere Stelle angewendet: „Sind wir auch täglich und ſtündlich verfolgt um des Bekenntniſſes Chriſti halber, umringt uns gleich fortwährend Marter und Tod: ſo empfinden wir von allem dem Nichts in der Durchdrungenheit von der beſeligenden Liebe Jeſu Chriſti [a]).

---

a) Einen ſchönen geſchichtlichen Commentar gibt hiezu eine Stelle aus den Märtyracten des heiligen Polycarpus. Epist. Eccl. Smyrn. n. 2. berichtet: „Einige (der Märtyrer) gingen in ihrer Seelengröße ſo weit, daß Manche, wenn ſie mit Geißeln zerſchlagen waren, und ſogar ihre Eingeweide und Blutgefäße, vom Fleiſche entblößt, vor Augen lagen, ſo daß die Anweſenden ſelbſt von Leid und Jammer ergriffen wurden, weder einen Laut, noch einen Seufzer hören ließen; — ein Beweis, daß in dieſer Stunde der Folter die Zeugen Chriſti außer ihrem Fleiſche ſich befanden, oder, beſſer geſagt, daß Chriſtus ihnen

V. 37. *Ἀλλ' ἐν τούτοις πᾶσιν ὑπερνικῶμεν διὰ τοῦ ἀγαπήσαντος ἡμᾶς.* Die Vulg. mit DEFG und der Mehrheit der lat. Väter: propter eum, qui dilexit nos; die Übrigen alle *διὰ τοῦ*, was auch das Richtige iſt. Wie ſchon bemerkt, tritt hier recht beſtimmt hervor, was uns hält und keine Scheidung unſer von Chriſtus zuläßt: Es iſt die Kraft der Liebe, welche von dem Erlöſer in uns einſtrömt. II. Cor. 5, 14. Gegen ſie kommt Nichts in Vergleich. Trübſale, wie die eben angeführten, verſchwinden dagegen in Nichts. „Wir ſiegen darüber nicht bloß, ſondern ſiegen mit weit überlegener Kraft (*ὑπὲρ-νικῶμεν*), mit aller Leichtigkeit, ohne Schweiß und Anſtrengung". Chryſoſt.

V. 38. *Πέπεισμαι γὰρ, ὅτι οὔτε θάνατος, οὔτε ζωὴ, οὔτε ἄγγελοι, οὔτε ἀρχαὶ, οὔτε δυνάμεις, οὔτε ἐνεστῶτα, οὔτε μέλλοντα,*

V. 39. *οὔτε ὕψωμα, οὔτε βάθος, οὔτε τις κτίσις ἑτέρα δυνήσεται ἡμᾶς χωρίσαι ἀπὸ τῆς ἀγάπης τοῦ Θεοῦ, τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, τῷ κυρίῳ ἡμῶν.* Die Umſtellung von *οὔτε δυνάμεις* hinter *μέλλοντα* in ABCDEFG, ſyr. copt. Verſ. (die Vulg. hat an dieſer Stelle fortitudo), rührt vielleicht davon her, daß *τις κτίσις ἑτ.* an die Abſtracta *ὕψωμα* und *βάθος* nicht gut anzubinden ſchien. Von Belang iſt die Variante nicht. Sonſt iſt der Zuſammenhang klar. Die Begründung gilt dem Ausdrucke *ὑπερνικῶμεν*, in welchem Paulus die Überzeugung ausſpricht, daß nicht bloß das beſagte Maaß von Leiden, ſondern auch ein viel gehäufteres nicht an die Gewalt hinanreiche, womit Chriſtus ſich in uns eingelaſſen. Daher fährt er, über das *ὑπερνικῶμεν* ſich rechtfertigend, fort, Objecte höherer Art namhaft zu machen, mit der Erklärung, er

---

zur Seite ſtand, und ihnen einſprach. Und im Hinblick auf die Gnade Chriſti mißachteten ſie die irdiſche Folter, um durch Eine Stunde die ewige Strafe abzukaufen; und das Feuer war ihnen kühl, welches die rohen Henker unter ihren Füßen anzündeten." u. ſ. w. Ähnlich Cyprian Epist. VIII. p. 45. (Edit. Ven. 1728.) von den Märtyrern: Certamini suo adfuit (Christus), praeliatores atque assertores sui nominis erexit, corroboravit, animavit. Et qui pro nobis mortem semel vicit, semper vincit in nobis. . . . Ipse luctatur in nobis, ipse congreditur, ipse in certamine agonis nostri et coronat pariter et coronatur.

habe mit Vorbedacht geſagt: „Überſiegreich“, — denn es ſei ſeine innigſte Überzeugung, daß nicht bloß zeitliche Leiden, wie die eben genannten, ſondern überhaupt gar Nichts, auch das Höchſte nicht von dem, was in den Kreis des Geſchöpflichen gehört, die Macht der Liebe in uns überbieten oder verdrängen könne, welche Gott in der Erlöſung durch Jeſus Chriſtus uns erwieſen. — *Πέπεισμαι*, die Vulg. richtig certus sum, nicht confido (Ruf.), weil nicht das ſubjective Gefühl oder Bewußtſeyn eigener Standhaftigkeit, ſondern die (dogmatiſche) Überzeugung von der abſoluten Unüberwindlichkeit der Liebe Gottes durch etwas Geſchöpfliches in Rede ſteht. Da bei der folgenden enumeratio per partes offenbar nicht ſo faſt bezweckt wird, die angeführten Objecte in einen beſtimmten Gegenſatz zur göttlichen Liebe zu ſtellen, als vielmehr Alles, was in dieſe Categorien gehört, auszuſchließen, ſo haben wir auch in den einzelnen Begriffen nicht das beſondere adverſative Moment aufzuſuchen, ſondern ſie in ihrem weiteſten Umfang zu verſtehen. — *Οὔτε θάνατος, οὔτε ζωή* (der Artikel fehlt, was nicht zu überſehen iſt). Chryſoſt.: „Weder wenn man mir mit jenem ewigen Tode drohen würde, um mich von Chriſtus zu ſcheiden; noch wenn man mir das ewige Leben verſpräche, würde ich es unter dieſer Bedingung annehmen“. Aber der Gedanke des Apoſtels, welcher hier den erhabenſten Aufſchwung nimmt, iſt gewiß noch allgemeiner. Leben und Sterben umfaſſen den Menſchen nach ſeinem ganzen Seyn. Über beide hinaus iſt keine dritte Weiſe ſeiner Exiſtenz. Was nicht in einer dieſer beiden Seynsformen ihm vorkommt, berührt ihn überhaupt nicht. Er will damit alſo wohl ſagen, was XIV, 8.: „Wir mögen leben oder ſterben (ein drittes iſt nicht denkbar), ſo ſind und bleiben wir ſein“. „Denn mir iſt Leben Chriſtus, und Sterben Gewinn“. Phil. 1, 21. Es iſt der Sinn der uns ſo geläufigen Zueignungsformel: „Jeſus, dir lebe ich, Jeſus, dir ſterbe ich, Jeſus, dein bin ich todt und lebendig“. — *οὔτε ἄγγελοι, οὔτε ἀρχαὶ, οὔτε δυνάμεις.* Ähnliche Aufzählungen der himmliſchen Geiſterweſen nach der Stufenfolge ihrer Macht Eph. 1, 21. Col. 1, 16. ꝛc. Die Unterſuchung, ob hier an gute Engel zu denken, und der Ausdruck alſo hypothetiſch *καθ᾽ ὑπερβολήν* zu nehmen ſei (vgl. Gal. 1, 18.), wie Chryſoſtomus will; oder an feindſelige Gewalten dieſes Namens, wie I. Cor. 15, 24.

Eph. 6, 12. Col. 2, 15. II. Petr. 2, 4. und zwar darum an letztere, weil die Guten der Liebe Gottes in den Gläubigen nicht gefährlich ſeyn können, — iſt unſeres Bedünkens nicht am Orte; ſchwächt nur die Kraft der Vorſtellung. Der Apoſtel ſieht ſich im Kreiſe alles Vorhandenen, im Bereiche des Erſchaffenen um, und nimmt, alle unteren und Mittelſtufen der geſchöpflichen Weſen überſpringend, die oberſten Ordnungen der intelligenten und kraftbegabten Geiſter für alles Übrige, und ſpricht ſeine innigſte Überzeugung dahin aus, daß keine, auch noch ſo große geiſtige Gewalt Gott in ſeiner erlöſenden Liebe überbieten und die Auserwählten von ihm abtrennen könne. — *οὔτε ἐνεστῶτα, οὔτε μέλλοντα, οὔτε ὕψωμα, οὔτε βάθος.* Die mannigfachen Deutungen dieſer Worte, beſonders der letzteren (z. B. böſe Geiſter in der Höhe und in der Tiefe, der Hölle. Orig. „Was im Himmel oben oder in der Hölle unten ſich befinden mag". Aug. Prosperitas, adversitas. Tolet. Felſenſpitzen, um zu erſtürzen, Abgründe der Wäſſer, um zu ertränken. Thom. ꝛc.), laſſen wir auf ſich beruhen. Nehmen wir auch hier den Literalſinn, wie ihn die Worte darbieten. Bezeichnet das erſte Paar der Gegenſätze die Dimenſionen der Zeit, ſo das zweite die des Raumes; und wir können mit einer uns geläufigeren Redeweiſe uns ſo ausdrücken: Die Liebe Gottes ſteht über aller Beſchränkung durch Zeit und Raum, wie überhaupt über Allem, was ſonſt noch geſchöpflicher Natur iſt. Sie, die Liebe, womit Gott die Auserwählten in Jeſu Chriſto geliebet, geht, wie wir bereits geſehen, aller Zeit voraus, und wird, weil ewig, durch keine Zeit alterirt. Sie iſt, wie vor aller Schöpfung und darum vor allem Raume, ſo auch über allem Raume und aller räumlichen Begrenzung. Und wie Gott iſt über allem Erſchaffenen, das durch ihn iſt, ſo reicht auch keine geſchöpfliche Kraft hinan an die Unermeßlichkeit der Liebe, womit Gott die Beſeligung derjenigen vollführt, welche er einmal dazu vorausbeſtimmt. Dieſe allumfaſſende Liebe, welche durch Nichts bedingt, durch Nichts gebunden, durch Nichts begrenzt iſt als durch die Unermeßlichkeit des göttlichen Weſens ſelber, geht beſtimmend unſerem Seyn voraus, hält und trägt uns im Leben, umfängt uns im Sterben; führt hoch über allen geſchöpflichen Schranken die Auserwählten zu ihrem unausſprechlich ſeligen Ziele, zur

Adoption, zur Glorie empor, in welcher Gott herrſcht mit ſeinem Sohne und dem heiligen Geiſte, und den Adoptivkindern ſeiner Gnade in alle Ewigkeit. Amen.

Hiemit ſteht der Apoſtel wieder da, von wo er V. 1. ff. ausgegangen iſt. Was er dort in wenigen Sätzen vorausgenommen, iſt jetzt durch eine Reihe von Nachweiſungen weiter aufgeſchloſſen und in ſich begründet worden. Und nun halte man die Reſultate gegen einander. Hat er oben VII, 24. die Betrachtung unſerer verzweiflungsvollen Hülfeloſigkeit unter der Herrſchaft des bloßen Buchſtabengeſetzes außer und der Sünde in uns, mit dem jammervollen Ausrufe geſchloſſen: „Wer wird mich erretten von dem Leibe dieſes Todes!" ſo iſt es jetzt überſtrömender Jubel, in welchen das Bewußtſeyn von der erlöſenden und beſeligenden Liebe Gottes ſich ergießt; war es dort der Weheruf des gefangenen Sklaven, welcher ſich mit den ſchmachvollen Banden des Fleiſches und der verlockenden Sünde ſchleppte, ſo iſt es hier der Triumph des in Chriſto frei gewordenen Gerechten, welcher die Sünde überwunden hat, und alle Verſuchungen der Welt und des Fleiſches ſiegreich unter die Füße tritt; welcher in Mitte der ihn umwogenden Drangſale und Verfolgungen frohlockt im Hinblick auf die Glorie, welche ihm im Himmel hinterlegt iſt, welche er in der Hoffnung ſchon anticipirt, — einer Hoffnung, welche nimmermehr täuſcht, welcher Gott in der Hinopferung des eigenen Sohnes für uns eine untrügliche, Alles aufwiegende Bürgſchaft geſtellt hat.

Capitel IX.

Iſraels Fall betrachtet nach den Grundgeſetzen der göttlichen Heilsordnung.

In drei ſichtbar zu unterſcheidenden Theilen hat der Apoſtel bisher ſeine apologetiſche Darſtellung des Chriſtenthums durchgeführt, indem er 1) in der allgemeinen Sündhaftigkeit die Erlöſungsbedürftigkeit aller Menſchen dargethan; 2) gezeigt hat, daß eben wegen der Allgemeinheit der Verſchuldung und Sündhaftigkeit die Gerechtigkeit eine von den Menſchen ſchlechthin nicht zu verdienende, ſondern durch die ſtellvertretende Genugthuung des Sohnes Gottes und Gottmenſchen Jeſus Chriſtus verdiente, mithin vom Anfang bis zum Ende nur Werk freier Gnade ſei und ſeyn könne; und 3) endlich, daß nur durch Aneignung dieſer Erlöſung mittels des Glaubens der Menſch von der Sünde befreit werden könne, wirklich befreit werde, und ſo auf dem Wege unverdienter Gnade das verlorne Leben der Gerechtigkeit und zuletzt auch die Seligkeit wieder gewinne. Die 1, 16. 17. geſtellte Aufgabe iſt in ſo weit gelöst; wir ſehen: „Das Evangelium hat die Kraft, Jeden, welcher es gläubig aufnimmt, zu retten und zu beſeligen“. Hiemit konnte daher auch abgeſchloſſen werden. Allein es blieb ein bisher zwar oft berührter, aber nie genugſam erörterter Gegenſtand noch übrig, welcher bei einer etwas vollſtändigen Apologie des Chriſtenthums nicht umgangen werden durfte, — die Erſcheinung, daß die Juden, welche mit den göttlichen Offenbarungen und Verheißungen waren betraut geweſen, jetzt bei der Erfüllung dem bei weitem größeren Theile nach das Evangelium verworfen haben. Schon III, 1 ff. glaubte er davon nicht ganz Umgang nehmen zu können. Doch hätte ihn dort eine allſeitigere Erörterung zu weit vom Hauptzwecke abgeführt; darum begnügt er ſich, die gewöhnlichen Einwürfe der Juden wie im Vorübergehen mit einigen ſchlagenden Maximen abzufertigen, mit dem Vor-

behalte, dieſes ſo bedeutſame Phänomen in eine eigene Unterſuchung zu nehmen. Hier nun kommt er endlich zur Erklärung desſelben, welche ſomit eine Art Nachtrag oder Beilage zur dogmatiſchen Expoſition des Briefes bildet. Dabei nimmt er Anlaß, Manches, was in dem eben verlaſſenen Capitel über die „Gnadenwahl" war angedeutet worden, weiter auszuführen, und überhaupt die chriſtliche Heilsanſtalt, ſowohl von Seiten Gottes, als deren Urheber, als auch in Bezug auf die Menſchheit, welche darin aufgenommen wird, und die es werden ſollte, und nicht wird, allſeitiger zu beleuchten. Im Allgemeinen ſagt er: Es iſt von Anfang her von Gott ausgegangener Rathſchluß, aus freier Gnade zu erlöſen und zu beſeligen. Dieſer Rathſchluß, ſo unabhängig, als Gott ſelbſt unabhängig iſt, gefaßt und hingeſtellt, ſteht der Menſchheit gegenüber feſt. Wo er der Verkündigung gemäß als ſolcher anerkannt und angenommen wird, da geht er ſofort in beſeligende Erfüllung über; wird er dagegen in ſeiner Wahrheit und Ausſchlüßlichkeit verkannt, und darum abgeſtoßen, ſo wirkt er dieſen das Gegentheil von Beſeligung, nicht durch ſich, ſondern durch Schuld derer, die ihn verworfen. Nun werden die Juden durch den Inhalt ihrer Verheißungen, durch die ganze Offenbarung und ihre Geſchichte zum Evangelium hingedrängt; fügen ſie ſich nun troß allem dem nicht, ſo iſt die Auflöſung dieſes moraliſchen Problems auf dem Gebiete der menſchlichen Freiheit zu ſuchen. Die Wahrheit des Chriſtenthums ſelbſt wird dadurch nicht einen Augenblick zweifelhaft. Alle Schwierigkeit fällt weg, ſobald man dieſes als das, was es iſt, hinnimmt, — als Erzeugniß und Geſchenk der Gnade.

Der Gang der Entwicklung iſt nach einer Einleitung V. 1—5. der: Man braucht nur die Urgeſchichte des göttlichen Bundes bei den Patriarchen zu durchgehen, ſo tritt uns überall die Wahrnehmung entgegen, daß der Eintritt in das Bundeserbe nicht durch die natürliche Abſtammung gewährleiſtet, ſondern durch göttliche Beſtimmung verliehen; darum auch nicht auf alle natürlich Erzeugten ausgedehnt, ſondern freier Gnadenwahl vorbehalten; und ſelbſt dieſe endlich nicht durch die eigene Würdigkeit und die Verdienſte des Empfängers, ſondern einzig durch das Erbarmen Gottes bedingt erſcheint. V. 6—13. Dieſes Grundgeſetz über Aufnahme

und Nichtaufnahme zieht ſich durch das ganze A. T. hindurch; wird durch formelle Ausſprüche Gottes verkündet, und findet, wenn ſchon in der Natur der fraglichen Verhältniſſe zwiſchen Gott und der Creatur, ſo noch mehr in der Betrachtung der göttlichen Zwecke ihre glänzende Rechtfertigung und innere Begründung. V. 14—23. Wenden wir aber dieſe allgemeinen, aus der Schrift geſchichtlich und exegetiſch gewonnenen Principien auf unſeren Gegenſtand der Unterſuchung an, ſo fällt auch der letzte Schein einer Inconſequenz in der Offenbarung und Führung Gottes hinweg, wenn Gott neben den Juden auch Heiden zum Bundeserbe beruft, noch mehr, wenn dieſe in weit größerer, jene in der Minderzahl berufen erſcheinen. Der Grund dieſer Erſcheinung liegt nicht tief: die Juden ſtrebten nach dem Ziele auf einem Wege, auf dem ſie das Erzielte nicht erreichen konnten, und des Heiles verluſtig werden mußten. V. 24—33. Dieſer letztere Satz erhält in Cap. X. ſeine eigene Ausführung.

V. 1—5. enthält eine Art Einleitung zum Abſchnitt. Ob aber dieſe Verſe vom Schluſſe des VIII. Capitels zur Expoſition über die Gnadenwahl überleiten, oder ob ſie unabhängig von jenen dieſe nur einleiten, kann gefragt werden. Eine grammatiſche Fortleitung der Gedanken iſt durch nichts angedeutet, und ein logiſcher Zuſammenhang nicht ohne Mühe herzuſtellen, — iſt auch nicht nothwendig. Aber einen pſychologiſchen könnte man zugeben, etwa ſo: Nachdem Paulus mit vieler Bewegtheit von der Seligkeit derer geſprochen, welche vermöge göttlichen Rathſchluſſes zum Glauben an den Erlöſer, durch dieſen aber zu ihrem Heile geführt werden: ſo ſchloß ſich von entgegengeſetzter Seite her die Erinnerung an diejenigen an, welche den göttlichen Ruf verſchmähen, die Rechtfertigung durch Gnade nicht annehmen, und ſo wie außer der Heilsanſtalt, ſo auch außer dem gottbereiteten Heile bleiben. Dahin gehörte die große Maſſe ſeiner Volksgenoſſen. Ihr Loos geht ihm um ſo tiefer zu Herzen, je herrlicher ihm die bereits empfangenen Vorzüge ſeiner Stammesgenoſſen erſcheinen. Daher läßt er dieſen Gefühlen des Schmerzes erſt freien Lauf, ehe er zur Erklärung der Thatſache übergeht. — So könnte man, wie geſagt, den Ideengang ſich denken, und wir würden dabei ſtehen bleiben, könnten wir uns überzeugen, Paulus ſei mitten im Aufſchwunge der Begeiſterung V. 31 ff. wirklich von

dem Schmerzgefühle übermannt, und ſo von dieſem zu der nachſtehenden Darlegung über die Gnadenwahl fortgezogen worden. Allein uns ſcheint der Grund zur Ergießung von V. 1—5. in dem Inhalte von V. 6 ff. zu liegen. Was er hier ſagt, klingt, wie alle älteren Exegeten anerkennen, ſehr hart; und nicht bloß dieſes: es fällt dem Gemüthe des Apoſtels ſelbſt äußerſt ſchwer, zu zeigen, daß die dermalige Zurückſtellung ſeines Volkes nur allzu begründet ſei, gerecht von Seiten Gottes, verſchuldet von ihrer Seite. Darum, dann um das Bittere dieſer Auseinanderſetzung zu mildern und die Leſer für ſich zu gewinnen, ſchickt er dieſe Conteſtation ſeiner perſönlichen Liebe für ſein Volk und der vollen Anerkennung der ihm gewordenen Auszeichnungen voraus, ehe er zu ſeiner Abhandlung übergeht, von der ſchwer zu ſagen iſt, ob ſie ſeiner perſönlichen Empfindung mehr Schmerz, oder bei ſeinen Volksgenoſſen mehr Haß ihm zu verurſachen geeignet geweſen ſei.

V. 1. *Ἀλήθειαν λέγω ἐν Χριστῷ, ού ψεύδομαι, συμμαρτυρούσης μοι τῆς συνειδήσεώς μου ἐν πνεύματι ἁγίῳ,*

V. 2. *ὅτι λύπη μοι ἐστὶ μεγάλη καὶ ἀδιάλειπτος ὀδύνη τῇ καρδίᾳ μου.* Der Pathos, womit dieſer neue Vortrag ſich einleitet, iſt überaus mächtig, und muß mitempfunden werden. Niemand hatte ſo, wie Paulus, den Widerſtand der Juden gegen das Evangelium erfahren; Niemanden ging aber auch ihr unſeliger Fall ſo tief zu Herzen, wie eben ihm. Zwar ließen ſeine Miſſionen für die Heiden, ſein außerordentlicher Eifer für ihre Bekehrung, ſeine Lehre von der Abwürdigung des alten Geſetzes; dann die erlittenen Anfeindungen und Nachſtellungen Seitens der Juden, der gläubigen faſt nicht minder als der ungläubigen, und endlich deren unbeugſame Verſtocktheit, eine ſo liebevolle Stimmung für ſie bei ihm kaum erwarten; — er fühlt es ſelbſt, wie wenig Anſchein das zu Sagende äußerlich für ſich habe, und verſichert darum unter Betheuerung die grenzenloſe Theilnahme, womit er das Unglück ſeines Volkes ſich zu Herzen nimmt. *Ἀλήθειαν λέγω — ού ψεύδομαι.* Des Nachdrucks halber wiederholt er negativ, was er eben in poſitiver Form ſchon ausgeſprochen. Man hat nun viel gefragt und unterſucht, ob das Vorliegende im Sinne eines Eides, oder nur einer nachdrücklichen Verſicherung zu verſtehen ſei. In letzterem Falle würde Paulus mit *ἐν Χρῷ.* nur

ſagen wollen: „Chriſtus ſei ihm gegenwärtig und beſtimme ihn, ſich ſo zu erklären“; oder auch, wie Neuere meinen: „ich ſage Wahrheit in Chriſto ſeiend (vgl. VIII, 9.), d. h. ſo gewiß als ich mit Chriſtus in Gemeinſchaft ſtehe“. Die meiſten Älteren dagegen erkennen darin alle Eigenſchaften eines Eides (Chryſ. Hieron. Thom. Eſt. Tol. Corn. a Lap. ꝛc.), was ſprachlich gerade nicht unzuläßig iſt, indem Geneſ. 22, 16. Jeſ. 62, 8. ꝛc. נִשְׁבַּע mit ב conſtruirt wird (vgl. Matth. 5, 34.). Vielleicht würde man für dieſe Auslegung beſſer noch *ἐν* mit *ἐνώπιον* Gal. 1, 20. vgl. II. Cor. 11, 31. verglichen haben. Der Sinn wäre dann: „Ich ſage Wahrheit in Chriſto, d. h. Angeſichts Chriſti, welcher mein Inneres durchſchaut, und weiß, daß mir iſt, wie ich ſpreche“. Eine eigentliche Eidesformel enthalten indeß, genau betrachtet, die Worte ſelbſt nicht; aber gewiß iſt, daß Paulus durch den Zuſatz *ἐν Χριστῷ* Chriſtum als Mittler und Bürgen ſeiner Wahrhaftigkeit zwiſchen ſich und ſeinen Leſern aufruft, und damit ſeiner Erklärung das volle Gewicht einer eidlichen Betheuerung beilegen will. — *συμμαρτυρούσης μοι — ἐν πνεύματι ἁγίῳ*, — die Begründung zu *οὐ ψεύδομαι, ἐν πν. ἁγ.* iſt mit *συμμαρτυρούσης*, ähnlich wie *ἐν Χρῷ.* vorhin mit *λέγω*, ſo zu verbinden, daß darin der Grund von der Richtigkeit und Untrüglichkeit ſeines Gewiſſenszeugniſſes erſcheint. Der heilige Geiſt, als Geiſt der Wahrheit, innewohnend dem Apoſtel, lehrt ihn erſtlich ſelbſt das Wahre erkennen, und tritt zugleich als der höhere Bürge ein, welcher dem Zeugniſſe desſelben über ſich volle Beſtätigung gewährt. Daher Thomas: Quia interdum conscientia errat, nisi per Spiritum S. rectificetur, subdit: in Spiritu S. So erhält ſeine Erklärung über ſich vollkommene Begründung. Daß er Wahrheit ſpreche in dem, was folgt, vergewiſſert er durch Berufung auf Chriſtus, — einen höheren Bürgen kennt er nicht; daß ſeine Sprache ſeinem Innern nicht fremd, ſondern lauterer Ausdruck ſeiner wahren, herzeigenſten Empfindung iſt, dafür bezieht er ſich auf das beiſtimmige, unmittelbare Zeugniß ſeines Gewiſſens; daß aber dieſes, frei von Selbſttäuſchung und Irrthum, ihm bezeuge, was und wie es im Innern wirklich vorhanden iſt, deſſen iſt und macht er gewiß durch den heiligen Geiſt, in deſſen Lichte er ſein Inneres durchſchaut. Wir haben

mithin in dem, was V. 2, 3. folgt, nach der heiligſten Betheuerung des Apoſtels, den Abdruck ſeiner innerſten Geſinnung, geſchöpft aus dem gotterleuchteten Bewußtſeyn, und in Worten niedergelegt unter Bürgſchaft deſſen, welchen er V. 5. „Gott über Allem“ nennt. — V. 2. *Ὅτι λύπη μοι ἐστὶ κ. τ. λ.* Was er nun ſo ſehr verſichert, iſt, daß er „große Betrübniß und unabläßigen Schmerz in ſeinem Herzen“ fühle, — worüber? fügt er nicht bei. So iſt es die Weiſe der tiefen Trauer. Sie nennt nicht, was ihr das Leiden ſchafft; wie der Kranke die Wunde hütet, deren Betaſtung den brennenden Schmerz ihm vergrößert. Was ihn aber mit Harm erfüllt, was das Schmerzgefühl ihn nicht ausſprechen läßt, gibt er uns in dem Folgenden genugſam zu erkennen.

V. 3. *Ηὐχόμην γὰρ αὐτὸς ἐγὼ, ἀνάθεμα εἶναι ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν μου, τῶν συγγενῶν μου κατὰ σάρκα·*

V. 4. *οἵτινές εἰσιν Ἰσραηλῖται, ὧν ἡ υἱοθεσία καὶ ἡ δόξα, καὶ αἱ διαθῆκαι, καὶ ἡ νομοθεσία καὶ ἡ λατρεία, καὶ αἱ ἐπαγγελίαι·*

V. 5. *ὧν οἱ πατέρες, καὶ ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα, ὁ ὢν ἐπὶ πάντων Θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας. ἀμήν.*

Hier vernehmen wir, worüber, und wie groß ſein Herzenleid ſei. Was ihn betrübt, iſt die Verſtocktheit der Juden, „ſeiner Brüder“, und deren Folge, — der Heilsverluſt. Dieſer Gedanke quält ihn ſo, daß er ſeinerſeits bereit wäre, ja ſogar *wünſchte*, mit Daranſetzung der eigenen Seligkeit, wenn es möglich wäre, ſeinen Volksgenoſſen das Heil zu erkaufen. So viel im Allgemeinen.

Ηὐχόμην wird aus Gründen, die wir ſpäter berühren, von einigen, ſelbſt älteren Erklärern, als eigentliches Imperfectum und von der Zeit verſtanden, als Paulus noch Chriſtenverfolger war, und um jeden Preis, ſelbſt um den der eigenen Verſtoßung, ſeine Brüder von dem Chriſtenthume zurückhalten wollte. So Thom. Tol. u. A. Allein der ganze Zuſammenhang ſträubt ſich wider dieſe Anſicht. *ηὐχόμην* ſteht für *ηὐχόμην ἄν*, nach dem bekannten gr. Idiotismus. Die Partikel *ἄν* fehlt bei den Zeitwörtern des Wünſchens auch ſonſt nicht ſelten. Apſtg. 25, 22. I. Cor. 5, 10. Gal. 4, 20. Die Form iſt gewählt, weil der Gegenſtand des Verlangens außer dem Gebiete des Möglichen liegt. Außerdem

erinnert Chryſoſtomus zu *εὔχεσθαι*, daß es mehr als das einfache Wollen, ein intenſives Verlangen bezeichne, und inſoferne auf die Größe der Liebe hindeute, womit der Apoſtel das Heil ſeines Stammvolkes erſehnt. Über *αὐτὸς ἐγώ* haben wir uns zu VII, 25. bereits erklärt. Wie dort und XV, 14. iſt auch hier an keine abſichtliche Hervorſtellung der Apoſtelwürde oder ſonſtiger auszeichnender Eigenſchaften zu denken. Er will nur ſagen: Ich ſelbſt, d. i. ich als ſolcher oder meines Theils würde, wenn es meinem perſönlichen Wunſche nachginge, gerne mich der Gemeinſchaft Chriſti berauben laſſen, könnte ich um dieſen Preis meinen Brüdern das Heil erkaufen. — *ἀνάθεμα* bedeutet, wie *ἀνάθημα*, jegliches Weihgeſchenk, welches Gott oder den Göttern geweiht in den Tempeln aufgeſtellt, und damit vom Gemeinen oder Profanen ausgeſchieden und entrückt wurde; — jedoch mit einigem Unterſchiede, welchen auch Chryſoſtomus in ſeiner trefflichen Erklärung dieſer Stelle angibt. *ἀνάθημα* hieß nemlich, was den Göttern in den Tempeln gewidmet ward, um ihre Gunſt zu erflehen, oder für bezeigte Gnaden zu danken, oder was ſonſt der religiöſe Eifer zur Ausſchmückung des Heiligthumes ihnen weihte; daher Heſychius *ἀνάθημα* i. e. *κόσμημα*, und ſo findet es ſich I. Macc. 9, 16; 5, 16. Luc. 21, 5; *ἀνάθεμα* dagegen Alles, was dem Zorne der beleidigten Gottheit zur Sühne preisgegeben, darum ausgeſtoßen von dem Übrigen dem Untergange geweiht ward. Das beiden Gemeinſame iſt die Ausſcheidung (*χωρισμός*), dort aber zur Gnade, hier zur Rache; dort zur Widmung an und für Gott, hier zur Entfremdung von ihm. So entſpricht dem *ἀνάθεμα* das hebr. חֵרֶם Levit. 27, 28., welches den Begriff der Ausrottung, Vertilgung in ſich ſchließt, und wovon הֶחֱרִים, *ἀναθεματίζειν* Levit. 27, 28. Mich. 4, 13. ꝛc. (wo die LXX *ἐξολοθρεύω*, *ἐξερημόω*, *ἀφανίζω* überſetzen), Marc. 14, 71. Apſtg. 23, 12. 21. bedeutet, durch Verfluchung dem Verderben weihen. So weiht Joſue Joſ. 6, 17. die Stadt Jericho dem Untergange: וְהָיְתָה הָעִיר חֵרֶם הִיא וְכָל־אֲשֶׁר בָּהּ לַיהוָה, *ἔσται ἡ πόλις ἀνάθεμα, αὐτὴ καὶ πάντα ὅσα ἐστὶν ἐν αὐτῇ κυρίῳ σαβαώθ*, und fügt dem Zerſtörungsbefehle an das Volk bei: *ἀλλὰ ὑμεῖς φυλάξασθε*

σφόδρα ἀπὸ τȣ ἀναθέματος, μήποτε ἐνθυμηθέντες ὑμεῖς αὐτοὶ λάβητε ἀπὸ τȣ ἀναθέματος καὶ ποιήσητε τὴν παρεμβολὴν τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ ἀνάθεμα, καὶ ἐκτρίψητε ἡμᾶς κ. τ. λ. vgl. I. Macc. 5, 5. Den Sinn einer ſolchen Hinausſtoßung zum Verderben hat *ἀνάθεμα* nach dieſem altteſtamentlichen Sprachgebrauche auch I. Cor. 16, 22.; 12, 3. Gal. 1, 8. 9., und ſo dient es endlich, in die Kirchenſprache übergegangen, als Formel, womit die Ausſchließung aus dem kirchlichen Verbande, der Gemeinſchaft der Heiligen, ausgeſprochen wird. Hienach erklärt ſich nun das *ἀπὸ τȣ Χριστȣ.* DFG haben *ὑπό*, was an ſich zuläßig ſeyn würde, wäre der Sinn: „Ich wünſchte von Chriſtus verſtoßen zu werden". Allein die crit. Autoritäten ſind entſchieden für *ἀπό*, und wir haben (vgl. VIII, 35.) an dem Begriff der Ausſchließung aus der Gemeinſchaft Chriſti feſtzuhalten, wie es Chryſoſtomus erläutert: *διὰ τȣτο κόπτομαι, καὶ εἴγε ἦν χωρισθῆναι τȣ περὶ τὸν Χριστὸν χορȣ, καὶ ἀλλοτριωθῆναι, ȣ̓χὶ τῆς ἀγάπης αὐτȣ, μὴ γένοιτο . . ., ἀλλὰ καὶ τῆς ἀπολαύσεως ἐκείνης καὶ τῆς δόξης, κατεδεξάμην ἂν κ. τ. λ.* Eben aber, weil die Trennung von Chriſti Gemeinſchaft den Verluſt der Seligkeit und das Eingehen in die Unſeligkeit der Verdammnißſtrafe zur unmittelbaren Folge hat und eigentlich ſchon implicirt, ſo iſt in dem Wunſche der Verſtoßung von Chriſti Angeſicht der andere, die Pein der Verdammniß zu übernehmen, der Sache nach mit enthalten. Mit Recht erklärt darum Origenes mit Chryſoſtomus, *ἀνάθεμα εἶναι* durch a salutate separari, perire, Thomas: separari a fruitione Christi, quae est in gloria. Dabei verſteht es ſich von ſelbſt, daß Paulus, bei der freiwilligen Übernahme der Ausſchließung von dem Kreiſe der Auserwählten und der himmliſchen Glorie, nicht zugleich das Antecedens mit begreift, welches die Verdammniß der Juden herbeiführt, — die separatio a mandatis, oder a charitate Christi, (Chryſoſt.) indem ja eben dieſe es iſt, welche das aufopferungsvolle Verlangen in ſein Herz gelegt hat. *ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν μȣ.* Daß *ὑπέρ* nicht bloß bedeute „zum Beßten", wie de Wette, Köllner u. A. neueſtens wollen, ſondern anſtatt wie V, 6 ff., geht aus dem Context hervor, und iſt ziemlich allgemein anerkannt. Paulus fühlt von Liebe ſich gedrungen, die Verſtoßung aus der Gemeinſchaft, welche den Juden als Widerſachern des

Evangeliums bevorſteht, ſtatt dieſer auf ſich zu nehmen, wenn ihnen dafür das Heil vermittelt werden könnte. Allerdings iſt dieſe Liebe wahrhaft unbegrenzt, und wir würden kaum ein menſchliches Herz einer ſolchen Selbſtverzichtung für fähig erachten, ſelbſt das des Apoſtels nicht, wenn wir nicht ſeine Betheuerung vor uns hätten, daß es ſeine herzeigenſte Empfindung ſei, was er ſpricht. Eine Analogie der Art bietet uns nur noch Exod. 32, 31 f., wo Moſes für dasſelbe ſündigende Israel intercedirt, und im Übermaaße der Liebe zu Gott ſpricht: „Entweder laſſe ihnen dieſe Schuld nach, oder wenn du es nicht thuſt, ſo tilge mich aus deinem Buche, welches du geſchrieben". Aber mehr als Analogie bieten beide Fälle nicht dar; denn wie Origenes ſchon nachgewieſen, neigt ſich aus mehreren Rückſichten das Übergewicht der Liebe um Vieles auf die Seite des Apoſtels. — Ob aber dieſes Verlangen ein erlaubtes ſei? Dieſe Frage hat auf die Erklärung der Stelle ſehr influirt, und Mehrere haben ſich dadurch verleiten laſſen, *ηὐχόμην* auf die Geſinnung des Schreibenden vor ſeiner Bekehrung zurück zu beziehen. Dieſer Einwurf hätte nur Bedeutung, wenn Paulus mit Darangabe ſeiner geiſtigen Gemeinſchaft mit Chriſtus das Heil der Juden zu erſtehen gedächte. Davon aber iſt keine Spur ſichtbar. Nur devotione (sui), non praevaricatione, ſagt Origenes, will er für ſie eintreten. Dann will ja der Apoſtel nur den Grad ſeiner Liebe ausdrücken. Er weiß gar wohl, daß er Unmögliches ausſpricht; drückt ſich aber dennoch ſo aus, weil alles Übrige weit hinter dem Maaße ſeiner Liebe für ſein Volk zurückbleibt, und wirklich nach ſeinem innerſten Gefühle ſelbſt dieſes Opfer, — gewiß das allergrößte, das gebracht werden könnte, für deſſen Heil ihm nicht zu theuer wäre. — Eine andere Frage betrifft den nächſten Grund der Betrübniß und folgerichtig auch das unmittelbare Motiv zu dem eben beſprochenen Liebeserguß des Apoſtels. Chryſoſtomus ſucht darzuthun, die Liebesgluth für Chriſtus habe ihn dazu getrieben. Die Zurückſetzung der Juden habe nemlich Anlaß zu Läſterungen Gottes gegeben, als ob dieſer einem anderen Volke verheißen, und einem anderen das Verheißene gegeben, ſich alſo untreu geworden wäre. Dieſe Blasphemien fielen aber weg, ſobald Israel zu Gnaden aufgenommen war; und darum habe der Apoſtel zunächſt um der Ehre

Gottes willen die Bekehrung und Beſeligung der Juden gewünſcht, ſelbſt um den Preis der eigenen Verdammniß. Dieſe mit vieler Eindringlichkeit durchgeführte Erklärung, ſo anziehend ſie iſt, entbehrt doch der exegetiſchen Begründung. Nirgends in der Umgebung iſt eine Spur, daß Paulus auf ungläubige Spötter Rückſicht nähme; nicht auch ſtellt er hier die Ehre Gottes voran; vielmehr ſagt er ausdrücklich, wem zu Liebe er das göttliche Anathem zu übernehmen bereit wäre: *ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν μου*, und daß er dabei von der Zuneigung für ſein Stammvolk als ſolches ſich bewegen laſſe, geht aus V. 4—5. hervor, wie denn auch der Zweck der folgenden Darſtellung, dann X, 1. darauf hinführen. Er fährt nemlich fort: *τῶν συγγενῶν μου κατὰ σάρκα*, wodurch der Begriff „Brüder" beſchränkt und näher beſtimmt wird. Sind jene die Volksgenoſſen überhaupt, ſo leitet er mit letzterer Bezeichnung den Gedanken auf jenen Theil, mit welchem er wohl in natürlicher Verwandtſchaft durch gemeinſame Abſtammung aus Abrahams Blut, nicht aber in der übernatürlichen durch die Gemeinſchaft des Glaubens und des Geiſtes in Chriſto ſtand, d. i. den ungläubigen Theil der Nation. Für dieſe ſich zu opfern drängte ihn das Gefühl nationaler Liebe. — Die Erwägungen, die ihn dabei leiten, ſind folgende: *οἵτινές εἰσιν Ἰσραηλῖται.* Das Prädicat Israelit war und iſt vielſagend. Daß und wie hoch man dieſen Namen anſetzte, zeigt II. Cor. 11, 22. Joh. 1, 47. Er war der eigentliche Nationalname dieſes Volkes. Abraham und Iſaak hatten auch noch andere Söhne, welche in der Auserwählung nicht einbegriffen waren; nur aus Jacobs Nachkommenſchaft erwuchs in zwölf Linien die Geſammtnation; und Jacobs Geſchlecht bildet darum das eigentliche auserwählte Volk. Zudem war dieſer geheimnißvolle Name dem Patriarchen von Gott ſelbſt beigelegt, Geneſ. 32, 28. und enthielt wie ſeinem Urſprunge, ſo ſeiner Bedeutung nach etwas Ehrenvolles. Vgl. darüber V. 6. — *ὧν ἡ υἱοθεσία.* Origenes bezieht hieher Deut. 32, 8., wo Moſes die Auserwählung preiſet, womit Gott dieſes Volk vor den übrigen zum Eigenthume ſich erkoren. Zuerſt gibt Gott ihm dieſe rühmende Auszeichnung Exod. 4, 22 f. vor Pharao: **Filius meus primogenitus Israel.** vgl. Deut. 14, 1. Und in wie ferne ſie kraft göttlicher Erwählung und Verheißung Anwartſchaft auf die

Adoption empfangen haben, welche durch Chriſtus verliehen wird, heißen ſie auch im N. T. noch filii regni, Matth. 8, 12. und „Kinder des Hauſes", Matth. 15, 26. Wir dürfen aber noch weiter gehen. Gott hat mit den Patriarchen ſeinen Bund errichtet, ihnen und ihren Nachkommen die κληρονομία, von der ſo oft die Sprache geweſen, verheißen, ſie zu Erben deſignirt, ſomit in Kindesverhältniß zu ſich geſetzt. Gilt dieſe Beſtimmung gleich dem geiſtigen Israel, d. i. den Gläubigen (vgl. IV, 9 ff., 17.), ſo iſt doch die Adoption ſelbſt in den Patriarchen gegründet, bei dieſem Volke geblieben (XI, 2.), und von da aus zu den Heiden gekommen. — *ὧν ἡ δόξα*, — interpretirt Theodoret von dem Glanze der Wunder, womit Israels Geſchichte umſtrahlt iſt; Chryſoſtomus noch allgemeiner, von dem Glanze mannigfacher Gnadenbezeigungen, womit Gott dieſes Volk verherrlichet hat. Sehen wir aber auf den Zuſammenhang, worin die einzelnen Glanzpunkte in der Geſchichte der Juden an einander gereiht werden, ſo werden wir kaum irren, wenn wir auch hier an einen beſonderen Zug in derſelben denken. Es hieß aber „die Glorie des Herrn", die Wolkenſäule, welche Israel durch die Wüſte begleitete, über der Bundeslade thronte (Exod. 40, 34. Lev. 9, 6.), und in welcher Gott die unmittelbare Gegenwart ſeiner Majeſtät in Mitte dieſes Volkes ſinnlich wahrnehmbar ſymboliſirte. Darum heißt es I. Reg. 14, 21.: Translata est gloria de Israel, quia capta est arca Dei. Eben weil in ihr Gottes Zuſammenſeyn mit dieſem Volke ſo wahrnehmbar als wunderbar ſich darſtellte, durfte es in ihrem Glanze ſeiner ausgezeichneten Verherrlichung vor den übrigen Nationen der Erde ſich freuen. — *καὶ αἱ διαθῆκαι.* Hieronymus ſucht in dem Pluralis die Eintheilung in alten und neuen Bund; möglich, in wie ferne letzterer ihnen verheißen war Jerem. 31, 31 f. (Theod.), in wie ferne Israel auch wirklich die „heilige Wurzel" XI, 16. genannt wird und iſt, auf welcher die Kirche haftet. Möglich aber auch, daß Paulus damit die verſchiedenen zu verſchiedenen Zeiten mit den Patriarchen und ſpäterhin mit dem Volke ſelbſt errichteten Bündniſſe meint, welche je ihre beſonderen Beſtimmungen und Verheißungen hatten Geneſ. 17, 7. Exod. 19, 5. Deut. 19, 1. und dieſem ausſchließlich eigen waren. Eph. 2, 12. — *καὶ ἡ νομοθεσία*, nicht zu verwechſeln mit *νόμος*. Die feierliche

Verleihung des göttlichen Geſetzes an dieſes Volk, welches dadurch zum Träger der Offenbarung und zu einem theocratiſchen Staate erhoben wurde, bildete und bildet noch die vornehmſte Zierde und Glanzſeite deſſelben. Pſ. 147, 20: Non fecit taliter omni nationi, et judicia sua non manifestavit eis. Vgl. oben III, 2. — *καὶ ἡ λατρεία*, was die Vulgata durch obsequium, Hieronymus durch cultus gibt, umfaßt den geſammten gottesdienſtlichen Cult, welcher von Gott eingerichtet, in ſeiner reichen Symbolik die Elemente der wahren Gottesverehrung und die Myſterien der Erlöſung umſchloß. — *καὶ αἱ ἐπαγγελίαι*, bedarf keiner Erklärung. Es gehören dahin alle die glänzenden Verheißungen, welche Gott von Abraham (IV, 13.) angefangen dieſem Volke ertheilt hat, unter welchen die vom Meſſias und ſeinem ewigen Reiche natürlich die vornehmſte Stelle einnehmen. — V. 5. *ὧν οἱ πατέρες*. Einige wenige haben mit FG *καὶ* vor *ἐξ ὧν* nicht (Hippol. Cypr. Chryſol.). Wäre dieſe Leſeart richtig, ſo wären *οἱ πατέρες* bloß die Anherrn Chriſti. Allein da *καὶ* critiſch feſt ſteht, ſo nöthiget der Text an die zu denken, welche die Juden ſonſt mit Vorzug „Väter" zu nennen pflegten, wie Iſaak V. 10., Abraham Joh. 8, 39., Jacob Joh. 4, 12., David Luc. 1, 32. 55. Apſtg. 2, 29., welche durch ihre Tugenden, wie durch ihre Stellung, die ſie in der Geſchichte der Theocratie einnehmen, den Ruhm dieſer Nation verherrlichen. — Damit leitet er über zu der letzten und höchſten Auszeichnung: *καὶ ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα*. Dieſes der vornehmſte Vorzug dieſes Volkes, deſſen Glanz alle übrigen Auszeichnungen weit überſtrahlt, von dem alle anderen den ihrigen borgen, — daß Chriſtus aus israelitiſchem Blute Fleiſch angenommen hat, — Er, der iſt Gott über Allem, hochgelobt in Ewigkeit. Amen.

Es iſt überaus ſchmerzlich, hier, wo Chriſtus ſo klar und beſtimmt „über Alles erhabener Gott" genannt und als ſolcher mit der Gott gebührenden Doxologie vom Apoſtel gefeiert wird; hier, wo kein Codex eine Variante, keine Verſion in *Θεός* eine Abweichung zeigt (nur die äthiopiſche überſetzt *ἐπὶ πάντων* nicht), in critiſche Unterſuchungen und Widerlegungen ſich einlaſſen zu müſſen. Alle Chriſten, ſelbſt Arianer nicht ausgenommen, bezogen die Worte: *ὁ ὢν . . . Θεός* auf Chriſtus, und die Väter haben in

ihren Tractaten gegen dieſelben mit Vorzug dieſen Ausſpruch des Apoſtels urgirt. So blieb es bis auf Erasmus. Dieſer, welchem, ſcheint es, die Stelle zu deutlich wider die Arianer zeugte, ſchlug neben anderen möglichen Interpunctionen auch die vor, hinter *ὁ ὢν ἐπὶ πάντων*, oder endlich hinter *σάρκα* ein Punkt zu ſetzen, und die Doxologie auf den Vater zu beziehen. Er ſelbſt nannte die letzte Annahme eine frivole, und wurde, wie verdient, von Beza darüber zurecht gewieſen. Allein von nun an bemächtigten ſich die neueren Ebioniten und Arianer unter den proteſtantiſchen Theologen und Exegeten der Conjectur, und ſuchten durch die nichtswürdigſten Verdrehungen dieſes Zeugniß über die Gottheit Chriſti, der ſie abhold geworden, unbrauchbar zu machen.

Was die kirchlich traditionelle Erklärung anlangt, ſo herrſcht, wie ſchon bemerkt, vollkommene Einheit, wie in der Interpunction, ſo in der Auffaſſung: Irenäus adv. Haer. III. 16. n. 3. Tertull. contr. Prax. c. 13. 15. Novat. de Trinit. c. 13. 30. Athanaſius contra Arian. Orat. II. p. 317. Epist. ad Epict. p. 589. Hilarius de Trinit. VIII. c. 37. 38. Ambroſius de Spir. S. I. 3. de Fide. IV. 6. Gregor. Nyſſ. c. Eunom. l. X. Auguſtinus de Trinit. II. 13. contr. Faust. c. 3. 6. Hieron. Ep. ad Algas. Q. IX. etc. etc.; ſo daß ſchon dieſe Erſcheinung für ſich allein den Erasmus hätte bedenklich machen ſollen. Sieht man ſich aber die neueren Einwendungen gegen die patriſtiſche Erklärung genauer an, ſo reduciren ſie ſich alle auf das Protonpſeudos: „Chriſtus iſt nicht Gott (im nicäniſchen Sinne), Paulus kann alſo auch dieſes nicht gelehrt, ihn nicht Gott genannt haben, mithin muß eine andere Erklärung verſucht werden". Dieſe Grundſätze liegen wenigſtens unverhohlen den Argumenten Köllner's und Rückert's (in der 2ten Aufl. ſ. Comment.) unter. Sie ſagen: daß „Chriſtus Gott über Alles" ſei, ſtehe ſo vereinzelt in den pauliniſchen Schriften da, und ſcheine der übrigen Lehre des Apoſtels von Chriſtus ſo ſehr zu widerſprechen, daß es faſt unmöglich wird, zu glauben, er habe dieſe Bezeichnung von ihm gebraucht. Dagegen gilt: Allerdings, wenn man *ὁ ὢν ἐπὶ πάντων* ſo faſſen wollte, als ob er auch über Gott dem Vater wäre! Allein für's Erſte gehört der Artikel *ὁ* nicht zum Prädicate *Θεός*, ſondern iſt, wie Joh. 3, 13. aufzulöſen *ὅς ἐστι κ. τ. λ.* und zu

überſetzen: „welcher iſt Gott über Allem, oder über Alles erhabener Gott". Dann bedeuten *τὰ πάντα* und *ἐπὶ πάντων* nirgend etwas Anderes, als das „Univerſum". Nun wird I. Cor. 8, 6. ausdrücklich gelehrt: *ἡμῖν εἷς Θεὸς, ὁ πατὴρ, ἐξ ὃ τὰ πάντα.... καὶ εἷς κύριος, δι' ὃ τὰ πάντα.* Heißt nun Gott der Vater unleugbar darum bei Paulus *ὁ ἐπὶ πάντων Θεός* Eph. 4, 6., weil er der Urgrund vom All iſt (*ἐξ ὃ τ. π.*), ſo wird wohl auch Chriſtus, „der Herr", darum *ἐπὶ πάντων Θ.* genannt werden, weil er die vermittelnde Urſache iſt, durch welche das All zum Seyn gelangt iſt. Col. 1, 16. lehrt der Nemliche: *ἐν αὐτῷ (Χριστῷ) ἐκτίσθη τὰ πάντα, τὰ ἐν τοῖς ὀρανοῖς, καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, τὰ ὁρατὰ, καὶ τὰ ἀόρατα.... τὰ πάντα δι' αὐτῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται, καὶ αὐτὸς ἐστὶ πρὸ πάντων, καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν.* Wenn das Univerſum in ihm, und durch ihn und für ihn erſchaffen iſt und beſteht, und er ſelbſt vor dem All iſt: wie iſt er da nicht wahrhaft erhaben über Allem? — und wie ſollte er, wie Rückert aus Col. 1, 15. eruiren will, erſchaffen, und Eines der erſchaffenen Weſen ſeyn? Als ob der *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* iſt, d. i. *ὁ τετοκὼς πρὸ πάσης κτίσεως*, wie Paulus unmittelbar darauf V. 17. ſich ſelbſt erläutert, *καὶ αὐτὸς ἐστὶ* (nicht *ἐκτίσθη*) *πρὸ πάντων*: als ob, ſage ich, der, welcher vor allem Erſchaffenen „geboren" iſt, ein Geſchöpf ſeyn könnte! Aber den Hauptanſtoß bildet *Θεός* in dieſer Verbindung mit *ἐπὶ πάντων*. Indeß wenn einmal, wie gezeigt, ſein metaphyſiſches Verhältniß zum Weltall das des Schöpfers zum Geſchöpfe iſt nach der Lehre des Apoſtels, wie ſollte er nicht, wo die Natur der Sache ihn darauf führt, in einer kurzen Formel ſeine Conſubſtantialität auszuſprechen, die Sache mit ihrem Namen bezeichnen? Hatte er einmal geſagt, Chriſtus ſei *πρὸ πάντων*, das Weltall ſei in ihm, durch ihn, für ihn, und nach Eph. 1, 20. unter ihm: wie ſoll er da nicht *ἐπὶ πάντων*, und da in allem dem die eigenthümliche Weſenheit Gottes in Bezug auf die Creatur zuſammengefaßt iſt, nicht ſelbſt Gott ſeyn? Daß Chriſtus aber nur hier mit dieſem Prädicat gefeiert werde, und ſonſt nicht wieder in den pauliniſchen Schriften, bleibt vorläufig eine baare Unwahrheit, ſo lange Tit. 1, 3.; 3, 4.; 2, 13. Eph. 5, 5. noch im Canon ſteht. — Aber wendet man ein: die älteſte Tradition in

der Kirche hat immer nur den Vater ὁ ἐπὶ πάντων Θεός = αὐτόθεος genannt. Dieſe Berufung auf die Tradition iſt an ſich ſehr löblich, und iſt etwas an den proteſtantiſchen Exegeten zu bedauern, ſo iſt es, daß ſie nicht öfter auf dieſes Princip ſich beſinnen. Hier hat Köllner mit Brettſchneider es jedenfalls übel angewendet, indem die Väter dieſen Unterſchied nicht kennen. Was Origenes mit ſeinem αὐτοθεός wollte, iſt etwas ganz Anderes, als die genannten hineinlegen. Im Übrigen thaten ſie gewiß ganz ſchlimm, ſich *hier* auf *Origenes* zu berufen; denn gerade hier legt er in ſeinem Commentar (wenn anders der Überſetzer nichts hinzugethan) das unumwundene Zeugniß für die Homouſie Chriſti mit Gott dem Vater ab.

Betrachten wir aber die grammatiſche Conſtruction, ſo kann das unbeſtochene exegetiſche Gefühl das ὁ ὢν nur auf das Vorangehende beziehen. Man mag dieſes als Appoſition oder als Relativſatz (ὅς ἐστι) faſſen, immer wird dadurch der Gedanke completirt, warum Paulus die Abſtammung Chriſti von dem Judenvolke nicht bloß als einen der vielen, ſondern als den erhabenſten der Vorzüge preiſt. Er iſt nemlich „über Alles erhabener Gott, gelobt“ ꝛc. gewiß der größte Ruhm dieſer Nation! Dann fordert das κατὰ σάρκα einen Gegenſatz, und wir erwarten einen in derſelben Weiſe wie I, 3. 4., indem, wenn geſagt wird: „Aus welchen Chriſtus iſt dem *Fleiſche* nach“, damit angedeutet iſt, daß er noch Etwas iſt, was er nicht zufolge dieſer Abſtammung hat, und was Glanz auf ſeine Ahnen zurückwirft. Dieſes aber iſt eben in ὁ ὢν ... Θεός ausgedrückt. Köllner zwar wendet abermals ein, ob Paulus V. 3. bei τῶν συγγενῶν κ. σάρκα ebenfalls einen Gegenſatz der Art hinzugedacht, und ſomit ſich etwas Göttliches beigelegt habe? Wir erwidern ihm: Allerdings. Denn dem *Geiſte* nach waren ſie ſeine Anverwandten nicht. Eben dieſer Geiſt aber, in deſſen Beſitz er ſich und die ſonſt mit ihm in Chriſto ſind (VIII, 9.), denkt, iſt, wie wir ſeines Orts geſehen (VIII, 9. 10. 14—16.), *göttlicher* Natur. Wenn ferner ὁ ὢν ἐ. π. nicht auf Chriſtus, ſondern auf Gott den Vater bezogen wird, ſo erſcheint ὢν nicht bloß unzeitig, überflüſſig und unregelmäßig — indem jedenfalls eher ſtehen müßte: ὁ Θεὸς, ὁ ὢν ἐπὶ πάντων, ſondern es

entſteht überhaupt die Frage: woher und wozu auf einmal dieſe Doxologie auf den Vater, die durch den Zuſammenhang nicht im Geringſten motivirt erſcheint? Was antwortet Rückert hierauf? Er geſteht die Verlegenheit ein; hilft ſich aber damit: Paulus habe einem momentanen Gefühlsdrange nachgegeben, eigentlich aber nichts dabei gedacht! Gegen ſolche Gründe läßt ſich nicht mehr kämpfen. — Was ſonſt noch gegen die beliebte Interpunction ſteht, z. B. die Stellung von *εὐλογητός*, der Mangel jeder Verbindungspartikel, wodurch die Herzensergießung doch in einigen ſcheinbaren Zuſammenhang mit dem Vorangehenden geſetzt würde, u. dgl. wollen wir nicht weiter urgiren. Köllner hält Chriſtum für einen bloßen Menſchen, Rückert für nicht viel mehr, wie ſie beide es von Vorgängern, wie Semler, Brettſchneider ꝛc. gelernt: dieſes der Grund ihrer Auslegung. Daß ſie, — und dieſes ſei zum Schluſſe dieſes Excurſes geſagt, — mit dieſer Auffaſſung Paulus indirect Gott den Vater dafür preiſen laſſen, daß die Juden Chriſtum verworfen haben, daran haben ſie in dem Eifer ihrer Chriſtomachie nicht gedacht.

V. 6 ff. Nach dieſer Einleitung, in welcher er ſeinen perſönlichen Empfindungen über den Fall ſeines Volkes Luft gemacht, geht er zur dogmatiſchen Betrachtung und Erklärung der vorliegenden Thatſache ſelbſt über. Wie tief er nun auch, fährt er in ſeiner Darlegung fort, ſeinestheils das Loos der Juden bejammere, welche gegenwärtig des Heils verluſtig werden; wie ſehr er die hohen Privilegien Israels ihrem ganzen Umfange und Werthe nach anerkenne, wodurch es allen Nationen der Erde voranſtehe: ſo klar erkenne er dabei andererſeits auch, daß Gott bei dieſem Entwickelungsgange nicht im Entfernteſten mit ſich in Widerſpruch gerathe. Vielmehr geht der göttliche Offenbarungs- und Erlöſungsplan ſeinen gleichförmigen Weg fort, welchen von Anbeginn her der höhere Rathſchluß vorgezeichnet, und wie er ſich auch wirklich ohne Mühe durch die ganze Offenbarung verfolgen läßt.

Immer und überall ſtellt ſich nemlich dasſelbe Grundgeſetz heraus: Das Ganze beruht auf freier Gnade Gottes. Der Erlöſungsplan iſt ein abſoluter; aber die Theilnahme daran erſcheint allenthalben als das Werk der Gnade und unvorzeitlicher und

unverdienter Auserwählung. Gott iſt dabei durch keinerlei geſchöpflichen Anſpruch, durch kein Vorrecht der Geburt, der vorgängigen Leiſtungen eines Menſchen u. dgl. irgend gebunden oder beſchränkt. Dieſes Hoheitsrecht läßt ſich Gott nicht ſtreitig machen. Er iſt eben der Schöpfer. Die er erwählt, erwählt er aus Gnade und Erbarmen, — Niemand verdient ſich ſeine Erwählung, Niemand kann ſich rühmen, daß er freiem eigenen Streben ſie verdanke. Die aber zu Grunde gehen, fallen durch eigene Schuld, nicht Mangels der Erwählung. So ſchwindet alſo jeder Vorwurf gegen Gott, jeder Schein einer Einwendung gegen ſeine Führungen.

Betrachten wir, ſagt er, die Geſchichte der Patriarchen, ſo findet ſich, daß nicht alle Söhne derſelben als ſolche eo ipso auch ſchon Erben der Verheißungen und Lieblinge Gottes waren; ſondern daß Gott vielmehr mit Zurückſetzung des einen den anderen, nicht nach dem Anrechte der Natur, ſondern nach dem Wohlgefallen ſeiner Gnade auserwählte. Wie Gott ſich nun immer und überall gleich bleibt, ſo ſpricht ſich hier in den Anfängen des alten Bundes mittels Typen ein Grundgeſetz aus, das auch bei der Erlöſung in Chriſto ſeine Anwendung findet. Die Principien, welche ſich dort wirkſam zeigen, haben, weil allgemeine Geltung in der göttlichen Heilsordnung, darum auch Kraft rückſichtlich der Juden in vorliegender Frage. Die gründliche und allſeitige Betrachtung derſelben wird uns zu dem vorgeſteckten Ziele unſerer Unterſuchung führen.

V. 6. *Οὐχ οἷον δὲ, ὅτι ἐκπέπτωκεν ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ· οὐ γὰρ πάντες οἱ ἐξ Ἰσραὴλ, οὗτοι Ἰσραήλ.* Die Verbindung dieſes mit V. 3. *ηὐχόμην γὰρ αὐτὸς ἐγώ κ. τ. λ.* fällt von ſelbſt in die Augen, und gibt auch die einfachſte Erklärung von *οὐχ οἷον ὅτι* an die Hand, welches ſo mannigfache Conſtructionen erleiden mußte, z. B. *οὐ τοιοῦτον λέγω, οἷον, ὅτι,* oder *τοῦτο δὲ οὐκ ἔστι τοῖον, οἷον τοῦτο, ὅτι* u. dgl., wodurch die Gedankenfolge verſchoben worden, und *ὅτι* dennoch immer anſtößig geblieben iſt. *Οὐχ οἷον* bedeutet weiter nichts, als was gewöhnlich non ita, tamquam oder quasi, und *ὅτι* iſt Cauſalpartikel. Der Sinn aber iſt: „Wenn ich nun aber ſo tief das Loos meines Stammvolkes bejammere, ſo daß ich für ſeine Rettung ſelbſt meine eigene Seligkeit aufzuopfern entſchloſſen wäre, ſo iſt der Grund nicht etwa der, weil nunmehr

Gottes Wort zu nichte geworden, oder weil ich die Vorſtellung hege, daß Gott ſeine Verheißungen, die er an Israel gemacht, nicht in Erfüllung bringe. Er erfüllt ſie gewiß; und wenn ſie nicht an der Nation als ſolcher, d. h. an der Geſammtheit derſelben ſich realiſiren, ſo iſt die Urſache eben die, daß nicht Alle, welche durch natürliche Abſtammung ihr angehören, auch in Wahrheit Israeliten ſind." So viel über die logiſche Abfolge der Gedanken. — *ὁ λόγος τ. Θ.* (vgl. V. 9.) hier der Inbegriff jener Zuſicherungen, welche Gott in Betreff des meſſianiſchen Reiches dem Abraham und den übrigen Vätern dieſes Volkes gegeben. Vgl. IV, 13. XV, 8. Luc. 1, 55. 72., und welche durch den nunmehrigen Gang des Evangeliums unerfüllt zu bleiben den Anſchein hatten. *ἐκπίπτειν*, nach dem hebr. נָפַל, excidere, irritum fieri, wird I. Sam. 3, 19. Jeſ. 21, 45.; 23, 14. ꝛc. von Weiſſagungen gebraucht, welchen die Erfüllung gebricht. Wenn der Fortgang der Kirche eine ſolche Anſicht zu begünſtigen, und damit die Wahrhaftigkeit Gottes in Frage zu ſtellen, nicht ungeeignet ſchien, ſo ſchwindet jegliches auftauchende Bedenken, wenn die Erſcheinung in ihrem tieferen Zuſammenhange angeſchaut wird. Nemlich: *ὀ γὰρ πάντες οἱ ἐξ Ἰσραὴλ, ὖτοι Ἰσραήλ.* „Israel" ſteht hundertmal in der Schrift in doppeltem Sinne, je nachdem es als nomen gentilitium gebraucht, oder die Grundbedeutung davon hervorgehoben wird. In erſterem umfaßt es die geſammte leibliche Nachkommenſchaft des Patriarchen Jacob, welche von und mit dieſem das Blut; in letzterem werden die darunter begriffen, welche mit ihm jene geiſtigen Eigenſchaften gemein haben, um deren willen Gott ihm den Namen Jacob in den myſtiſchen Israel verwandelt hat. Geneſ. 32, 28.: Nequaquam Jacob appellabitur nomen tuum, sed Israel, quoniam si contra Deum fortis fuisti (כִּי שָׂרִיתָ עִם־אֱלֹהִים), quanto magis contra homines praevalebis. Die, welche, wie Jacob, den geiſtigen Kampf ringen und obſiegen (vgl. VIII, 35 ff.), dieſe conſtituiren das eigentliche Israel [a]). Der Art aber ſind nicht

---

a) So bezieht Tertullian c. Marc. IV. 40. „Israel" treffend auf die heiligen Märtyrer: Et alius inscribitur in nomine Israelis.

Alle, welche dem Fleiſche nach von Jacob ſtammen und in ſo weit Mitglieder der Nation ſind; mithin ſind auch nicht Alle, welche aus Israels Blut entſproſſen ſind, darum auch „Israel“ im Sinne Gottes. Es verhält ſich damit, wie nach IV, 12. mit Abraham und ſeinen Nachkommen, welche von ihm die Beſchneidung überkommen haben. Wie dieſer „Beſchneidungs-Vater“ nur für die iſt, welche nicht bloß beſchnitten, ſondern durch den Glauben auch ihm angehörig ſind, ſo bilden nicht die zuſammen „Israel“, welche von Israel ihren Urſprung haben, ſondern die, welche in Geiſtesverwandtſchaft mit ihm ſtehen.

V. 7. *Οὐδ᾽ ὅτι εἰσὶ σπέρμα Ἀβραάμ, πάντες τέκνα· ἀλλ᾽ ἐν Ἰσαὰκ κληθήσεταί σοι σπέρμα·*

V. 8. *τϐτέστιν, ϐ τὰ τέκνα τῆς σαρκὸς, ταῦτα τέκνα τϐ̃ Θεϐ̃, ἀλλὰ τὰ τέκνα τῆς ἐπαγγελίας λογίζεται εἰς σπέρμα·*

V. 9. *ἐπαγγελίας γὰρ ὁ λόγος ϐ̃τος· κατὰ τὸν καιρὸν τϐ̃τον ἐλεύσομαι, καὶ ἔσται τῇ Σάῤῥᾳ υἱός.*

Die Vulgata las V. 7. entweder οἵ, oder es iſt, was wahrſcheinlicher, beim Druck a vor qui weggefallen. Wenigſtens haben die Handſchriften quia wie auch die älteren lat. Commentatoren. — Die angefangene Begründung wird hier fortgeſetzt; mit den Beweismitteln ſelbſt aber noch weiter in der Geſchichte zurückgegangen. Die Geſchichte des Stammvaters Abraham verbreitet abermals Licht auf den Gegenſtand der Unterſuchung: ob denn die natürliche Abſtammung von den mit den meſſianiſchen Verheißungen begnadigten Patriarchen für ſich ſchon ein Anrecht auf das meſſianiſche Erbe gewähre? Der Apoſtel macht zu dieſem Ende den Umſtand geltend, daß Abraham noch andere Söhne hatte, und zwar einen älteren als Iſaak, von der Sklavin Hagar, und ſpäter geborne, nach Sara's Tod, von der Freien Chetura. Alle dieſe zuſammen, und jeder insbeſondere, waren „Abrahams Samen“, d. i. ſeine Abkömmlinge. Darum aber waren noch nicht alle als ſolche auch ſeine „Kinder“, ſolche nemlich, welche den Namen und das Geſchlecht des Vaters fortpflanzen, und deſſen

---

Quid enim sapientius et incontradicibilius confessione simplici et exerta in martyris nomine cum Deo invalescentis, quod est interpretatio Israelis?

berechtigte Erben ſind. (Vgl. hierüber VIII, 17. Gal. 4, 1—7.) Daß dem ſo ſei, ergibt ſich aus einer ausdrücklichen Erklärung Gottes hierüber, Geneſ. 21, 12.: *ἐν Ἰσαὰκ κληθήσεταί σοι σπέρμα.* Hienach beſtimmte Gott alſo förmlich, daß mit Übergehung und Ausſchließung des Sohnes der Sklavin, Ismaels, — obwohl dieſer nicht minder als Iſaak von Abrahams Blute war, dennoch Iſaak, und zwar nur dieſer als eigentlicher Abkömmling (*σπέρμα*) des Patriarchen angeſehen werden ſolle. (Gal. 4, 30.)

V. 8. gibt Paulus den tieferen oder myſtiſchen Sinn dieſes göttlichen Ausſpruches. Wie wir zum Theil ſchon oben im vierten Capitel geſehen, und noch unumwundener Gal. 4, 22 ff. dargelegt wird, prägen ſich die Haus- und Grundgeſetze, die in der Heilsanſtalt des meſſianiſchen Reiches walten, den Grundzügen nach in der Geſchichte derjenigen Perſonen zuvörderſt ab, mit denen Gott zuerſt den Bund geſchloſſen, und deren Leben daher in kennbaren Umriſſen die künftige Ordnung des göttlichen Reiches präfiguriren. Die myſtiſche Interpretation und Anwendung iſt daher nicht Willführ oder leere Accommodation, ſondern in der Geſchichte und dem Verhältniſſe dieſer Patriarchen zum meſſianiſchen Bunde ſelbſt begründet. Dieſes vorausgeſetzt, ſo kann uns nicht befremden, wenn Paulus ſogleich fortfährt, neben dem hiſtoriſchen den höheren von Gott intendirten Sinn dieſes Ausſpruches durch *τυτέστι* dahin anzugeben: *ὐ τὰ τέκνα τῆς σαρκὸς, ταῦτα τέκνα τῦ Θεῦ.* Er ſubſtituirt unmittelbar „Gott" dem Abraham, weil alle dieſe Beſtimmungen und Führungen Gottes in der Lebensgeſchichte des Patriarchen, wie geſagt, ewige Geſetze ſind, die in dem neuen Bunde, dem Reiche Gottes, ihre vollkommene Realiſirung, in den Erlebniſſen jener erſten Bundesträger aber ihr belehrendes Vorſpiel haben. Und ſo wird alſo aus der Verfügung Gottes: „In Iſaak wird Samen genannt werden", mit allem Fug gefolgert, daß, wenn Ismael, obwohl natürlicher Abkömmling Abrahams, darum noch nicht auch als deſſen Sohn zufolge der göttlichen Erklärung gelten ſollte und durfte, ſo wird alſo fleiſchliche Abſtammung für ſich auch in dem Reiche Gottes Kindesrecht nicht begründen; oder, was dasſelbe iſt: „die bloß von dem Fleiſche Erzeugten" (*τὰ τέκνα τῆς σαρκός*) zählen in dem Kreiſe der Kinder Gottes nicht.

ἀλλὰ τὰ τέκνα τῆς ἐπαγγελίας κ. τ. λ. die zweite Folgerung aus jenem Ausſpruche. Dem σάρξ ſteht entgegen ἐπαγγελία (worüber ſogleich das Nähere), und den Kindern, welche aus natürlicher Kraft erzeugt und erworben werden, die, welche zufolge göttlicher Verheißung durch Gnade und Allmacht geſchenkt werden. Ein Kind dieſer Art aber war Iſaak, wie V. 9. erklärt wird. Abraham erhielt nemlich, als er (vgl. IV, 17 f.) bereits ein Greis von hundert Jahren, Sara nicht viel jünger, und die phyſiſche Zeugungs- und Empfängnißfähigkeit bei ihnen bereits vorüber war, bei der bekannten Erſcheinung (Geneſ. 18, 10.) von Gott die Verſicherung, daß nach Umlauf eines Jahres (κατὰ τὸν καιρὸν τῦτον ἐλεύσομαι, hebr. כָּעֵת חַיָּה) Sara einen Sohn haben werde.

Wie die ſo feierliche Ankündigung dazu diente, die übernatürliche Einwirkung recht hervortreten zu laſſen, ſo enthielt das Wort der Verheißung zugleich das Allmachtswort, wodurch beiden die erſtorbene Leibeskraft wieder hergeſtellt, und Iſaak geſchenkt worden iſt. Dieſer erſcheint ſomit durch übernatürliche Vermittlung, durch eine Art Wunder, erzeugt und geboren, und iſt in wahrem Sinne „Kind der Verheißung". Da er nun, wie oben gezeigt, nach göttlicher Beſtimmung den wahren Samen Abraham's repräſentirt, ſo bilden mithin die ächte Nachkommenſchaft des Patriarchen lauter ſolche, welche nach demſelben Typus, d. i. zufolge göttlicher Verheißung und durch göttliche Kraft geboren werden (Joh. 1, 13.). Iſt aber das richtig, dann auch das Corollar: Die bloß durch natürliche Zeugung von Abraham ſtammenden Juden ſind als ſolche noch nicht Kinder und Erben Abrahams und des ihm verſprochenen Reiches (IV, 13.); ihr Ausfall bringt darum Gott in keinen Widerſpruch mit ſich und ſeinen Verheißungen an die Väter, indem dieſe der bloß leiblichen Nachkommenſchaft überhaupt nicht gelten, ſondern nur denen, welche nach der Weiſe Iſaak's geboren und von Gott zum Erbe berufen werden.

V. 10—13. wird ein zweiter, auf die Sache noch tiefer eingehender Beweis geführt, daß die Theilnahme an dem göttlichen Erbe lediglich abhänge von der freien Wahl der göttlichen Gnade mit Ausſchluß alles vorgängigen, dieſe veranlaſſenden menſchlichen Verdienſtes.

V. 10. Οὐ μόνον δὲ, ἀλλὰ καὶ Ῥεβέκκα, ἐξ ἑνὸς κοίτην ἔχουσα, Ἰσαὰκ τοῦ πατρὸς ἡμῶν.

V. 11. μήπω γὰρ γεννηθέντων, μηδὲ πραξάντων τι ἀγαθὸν ἢ κακὸν, ἵνα ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις τοῦ Θεοῦ μένῃ οὐκ ἐξ ἔργων, ἀλλ' ἐκ τοῦ καλοῦντος·

V. 12. ἐῤῥήθη αὐτῇ· ὅτι ὁ μείζων δουλεύσει τῷ ἐλάσσονι·

V. 13. καθὼς γέγραπται· τὸν Ἰακὼβ ἠγάπησα, τὸν δὲ Ἠσαῦ ἐμίσησα.

Die Conſtruction des erſten dieſer Sätze iſt ganz elliptiſch. Die Frage aber, was und wie ergänzt werden ſolle, hängt mit einer anderen zuſammen, ob wir in οὐ μόνον bloß die einfache Hinzunahme eines neuen Argumentes zum vorigen, oder aber eine Steigerung des Gedankens vor uns haben. Letzterer Anſicht ſind Neuere, Rückert, Tholuck, und denken zu οὐ μόνον hinzu τοῦτο. Vgl. V, 3. 11. VIII, 26. ꝛc. Die Vulgata dagegen mit der Peſchito ergänzt „Sara": non solum autem illa, sed et Rebecca etc. Zuläßiger iſt die Vereinbarung immer; nur möchten wir lieber ſtatt „Sara" als Gegenſatz einſchalten „Abraham". Hatte er vorhin das Beiſpiel von Abraham als Vater angeführt, ſo hier das von Rebecca als Mutter; und wenn vorhin die Wahl ſich bewegt zwiſchen den zwei Söhnen Eines Vaters von zwei verſchiedenen Müttern, ſo fällt nicht bloß dieſe Ungleichheit hier weg, indem für die beiden in Betracht kommenden Söhne die Eltern die nemlichen ſind, ſondern es tritt noch das beſondere Moment hinzu, daß ſie Zwillinge ſind und die göttliche Entſcheidung über ſie ihrer Geburt voraus geht. Daraus zieht denn Paulus den weiteren Schluß, daß ſo wenig als durch die leibliche Abkunft Gott durch ein vorgängiges Verdienſt ſich in der Feſtſtellung ſeines Rathſchluſſes leiten oder beſtimmen laſſe. Was aber die zweite Ergänzung, die des Zeitworts oder Prädicats, betrifft, ſo hat Irenäus ſchon hinzugefügt: responsum accepit a Verbo, was auch die meiſten der folgenden Exegeten angenommen haben. Daß dieſes oder etwas Ähnliches zu ſuppliren ſei, gibt ſchon V. 12. an die Hand. — κοίτη, Lager überhaupt I. Macc. 1, 5. Luc. 11, 7. das Ehebett, torus insbeſondere Hebr. 13, 4., wird im A. T. häufig euphemiſtiſch gebraucht für Beilager, concubitus maritalis Sap. 3, 13. Levit. 18, 20.; 15, 18. und daher κοίτην ἔχειν ἐκ

τινός gleichbedeutend mit concipere ex aliquo, συλλαμβάνειν (Theod. z. d. St.) „ſchwanger gehen", daſſelbe, was ἔχειν ἐν γαστρί Matth. 1, 18., wie denn auch der lat. Überſetzer κοίτην ἔχουσα von der Schwangerſchaft verſtanden zu haben ſcheint, wenn die Vulgata (und zwar ſchon ſeit Irenäus adv. Haer. IV. 21. n. 2.) lieſt: ex uno concubitu (ſt. concubitum) habens. Gerade dieſen letzteren Umſtand nemlich macht der Apoſtel in dieſem Argumente, wie gleich das Folgende zeigt, ganz vorzüglich geltend, wenn er fortfährt: μήπω γὰρ γεννηθέντων κ. τ. λ. Die gehörige Berückſichtigung dieſes Zuſammenhanges würde vielen Mißdeutungen vorgebeugt haben. ἐξ ἑνός darf nicht von der Zeit (κατὰ αὐτὸν τ. καιρόν, Theod.), noch von der Empfängniß ſelbſt verſtanden werden, ſondern iſt zu Ἰσαάκ zu ziehen. Paulus hebt nemlich die Einerleiheit des Vaters darum mit Nachdruck hervor, weil 1) im vorigen Falle, wie bemerkt, die Verſchiedenheit der Mütter, wovon die eine Sklavin war, einer Einwendung gegen ſeinen Hauptſatz Raum zu laſſen ſchien; und weil 2) ein und derſelbe Iſaak, trotz dem, daß er, wie gezeigt, gotterkorner Sohn und Erbe war, dennoch nicht ſeine ſämmtlichen Söhne, obwohl von derſelben Mutter, obwohl Zwillinge, gleichmäßig zu ſeinen und des Bundes Erben hatte; ſondern auch bei dieſen wieder eine Ausſcheidung getroffen, und der eine, und zwar wider die Regel der jüngere, mit Ausſchließung des älteren Zwillingsbruders zum Erben von Gott deſignirt wurde. — Eben darin liegt auch die Bedeutung vom Zuſatz: τοῦ πατρὸς ἡμῶν. Ein und derſelbe Iſaak, in welchem die Israeliten ihren Stammvater verehrten, war auch Eſau's und durch ihn der Idumäer Vater. Beruhete alſo der Eintritt in den Bund auf der natürlichen Abſtammung, ſo hatten die Idumäer, — was die Israeliten gewiß nicht zugeben mochten, — gleiche Anſprüche mit den Abkömmlingen Jacob's. Somit iſt das Reſultat daſſelbe, wie vorhin: die bloß natürliche Abkunft gibt für ſich kein Anrecht auf das Bundeserbe. — Wollte man aber hievon abgehen, und den Grund der Ungleichhaltung der Zwillingsbrüder in ihren perſönlichen Verdienſten aufſuchen, darin etwa, daß der eine ſeiner Zeit ſich würdiger gezeigt, als der andere, und daß Gott in Rückſicht deſſen hienach ſeine Wahl eingerichtet: ſo ſteht dem abermals entgegen, daß die göttliche Beſtimmung über

ſie erfolgte, als ſie beide noch im Mutterſchooße verſchloſſen und Verdienſte noch nicht vorhanden waren, welche auf die Aufnahme des Einen und die Zurückſtellung des Andern hätten influiren können. Denn:

V. 11. *Μήπω γὰρ γεννηθέντων κ. τ. λ.* folgt die Expoſition des im berührten Falle enthaltenen Beweiſes. Die Namen ſind verſchwiegen, entweder weil ſie der Leſer ſelbſt leicht hinzudenkt, oder weil er abſichtlich die damals dem Namen nach noch nicht unterſchiedenen Zwillinge ununterſchieden laſſen will. Die Unbeſtimmtheit iſt jeden Falls an ihrem Platz. *μηδὲ πραξάντων — κακόν·* die Vulgata ohne ſonderliche Unterſtützung durch Codd.: aut. Eine gewiſſe Progreſſion läßt ſich in dieſem Zuſatze kaum verkennen. Läge keine Steigerung darin, ſo hätte der Gedanke, als ſich von ſelbſt verſtehend, wegbleiben können. Es liegt dem Apoſtel aber daran, auch die Vorſtellung noch zu beſeitigen, als könne der Menſch für ſich etwas zu ſeiner Erwählung beitragen, dieſe verdienen; oder als laſſe Gott in ſeinem Rathſchluſſe durch Berückſichtigung menſchlicher Leiſtungen ſich bedingen und beſtimmen. Dieſe Anſicht wird durch den vorliegenden Fall auf das Entſchiedenſte abgewieſen. Die Wahl Gottes zwiſchen Eſau und Jacob erſcheint vor ihrer Geburt, alſo weit vor aller freien Selbſtbeſtimmung derſelben getroffen, und ſteht ſomit unabhängig von äußerem Einfluß, als reiner Act ſeines Wohlgefallens da. — *ἵνα ἡ κατ᾽ ἐκλογὴν πρόθεσις τȣ̃ Θεȣ̃ μένῃ, ȣ̉κ ἐξ ἔργων, ἀλλ᾽ ἐκ τȣ̃ καλȣ̃ντος.* Über die logiſche Anknüpfung dieſes Zweckſatzes ſpäter. Über *πρόθεσις* vgl. VIII, 28. Im Allgemeinen bedeutet es jeden Vorſatz oder Entſchluß I, 13. Apſtg. 11, 23.; bei Paulus aber, wie dort gezeigt wurde, im engeren Sinne den ewigen Rathſchluß, welchen Gott bezüglich der Erlöſung der Menſchheit und der einzelnen dahin gehörigen Veranſtaltungen insbeſondere nach freiem Wohlgefallen bei ſich feſtgeſetzt hat. III, 25. Eph. 1, 11.; 3, 11. II. Tim. 1, 9. Der an ſich unvollſtändige Begriff erhält ſeinen beſtimmteren Sinn allenthalben erſt aus dem Zuſammenhang, — hier durch *κατ᾽ ἐκλογήν*, welches zwiſchen den Artikel *ἡ* und das Subſtantiv eingeſchoben mit dieſem in der Eigenſchaft eines beſtimmenden Beiworts zu vereinigen iſt. Vgl. XI, 24. *ἡ κατὰ φύσιν ἀγριέλαιος.* XVI, 5. II. Cor. 8, 2. Aber der

Sinn wird ſehr verſchieden angegeben. Denn nichts von Theodoret's Auffaſſung von der Stelle zu ſagen, welcher *πρόθεσις* von der menſchlichen Selbſtbeſtimmung verſteht, nach der die göttliche Wahl ſich richte; — eine Anſicht, welcher Chryſoſtomus ziemlich nahe ſteht, indem er interpretirt, als ob Paulus *ἡ κατὰ πρόθεσιν ἐκλογὴ* geſchrieben hätte, nemlich *ἵνα φανῇ τοῦ Θεοῦ ἡ ἐκλογὴ, ἡ κατὰ πρόθεσιν καὶ πρόγνωσιν γενομένη*, und die Vorſtellung gibt: „der Wahl Gottes liege die vorausgeſehene Würdigkeit des Erwählten zu Grunde"; — nichts von dieſen und ähnlichen Auffaſſungen, ſage ich, zu erwähnen, ſo ſind von *κατὰ* zwei Erklärungen im Schwange, wovon die eine die Präpoſition conſecutiv nimmt: „zufolge der getroffenen Wahl"; die andere finaliter: „bezüglich der zu treffenden Wahl". Die erſtere haben beſonders die Lateiner ſich angeeignet, die andere findet ſich bei Neueren, z. B. Rückert, und hat wenigſtens bei weitem mehr für ſich. Sehen wir aber auf die Conſtruction und den Context ſelbſt, ſo können wir keiner beiſtimmen. Was *κατ' ἐκλογὴν* ſagen will, leuchtet aus XI, 5. ein: *κατ' ἐκλογὴν χάρις*, „Gnade, welche nach oder mit Auswahl verfährt", wie Polyb. Histor. VI. 34. *εἷς ἕκαστος ἀνὴρ λαμβάνεται κατ' ἐκλογήν*, d. h. „unter Beobachtung einer gewiſſen Auswahl". Die Abweſenheit des Artikels vor *ἐκλογὴ* läßt nur dieſe adverbiale Faſſung zu. Aber auch der Zuſammenhang. Aus der vorigen Betrachtung hat ſich das Reſultat ergeben: Gott nimmt nicht Alle, welche von Abrahams leiblichem Samen ſind, in ſeinen Bund auf, ſondern geht dabei „wahlweiſe" zu Werke; macht von den Söhnen desſelben Vaters den einen zum Erben, den andern ſchließt er aus. Das im obigen Falle beobachtete Verfahren Gottes beruht auf einem generellen Beſchluſſe. Derſelbe tritt auch hier wieder in Wirkſamkeit, aber mit einer neuen Beſtimmung, die uns noch helleres Licht auf die Natur dieſes Rathſchluſſes wirft, — *οὐκ ἐξ ἔργων, ἀλλ' ἐκ τοῦ καλοῦντος*. Nur durch Mißverſtändniß wurden dieſe Worte von ihrem natürlichen Verbande *ἵνα — μένῃ* abgelöſt, und mit *ἐῤῥήθη* V. 12. verknüpft. Denn offenbar ſoll durch die Präpoſition (*ἐκ*) die Urſache näher bezeichnet werden, von welcher der Beſchluß entſpringt. Nun wird durch das vorbemerkte *μηδὲ πραξάντων — κακόν* der Annahme vorgebeugt, daß Gott dabei von irgend einer

Rückſicht auf menſchliches Verdienſt ſich leiten laſſe; es bleibt daher nur die Annahme noch übrig, daß der Eintritt in das Bundeserbe rein davon abhänge, daß Gott Jemanden dazu beruft, daß er alſo lautere Gnadenſache, Act ſeines Wohlgefallens ſei. *ἐκ τοῦ καλοῦντος* ſ. v. a. *ἐκ χάριτος*, oder *χάριτι*. **XI, 6.** Eph. **2, 8. 9.** Vgl. **II.** Tim. **1. 9. . . .:** *τοῦ καλέσαντος (ἡμᾶς) κλήσει ἁγίᾳ, οὐ κατὰ τὰ ἔργα ἡμῶν, ἀλλὰ κατ᾽ ἰδίαν πρόθεσιν καὶ χάριν*, welche Stelle der unſrigen vortrefflich zur Seite ſteht. Wird durch *οὐκ ἐξ ἔργων* categoriſch ausgeſprochen, daß der Menſch aus und durch ſich Nichts habe, was er Gott darbieten, oder womit er den Beſchluß Gottes, des Wählenden, zu ſeinen Gunſten lenken könnte, ſo enthält das Corollar davon *ἐκ τοῦ καλοῦντος* (vgl. **VIII, 28. 30.**) die poſitive Beſtimmung, daß Alles, auch der Anfang unſeres Heiles, von der Gnade deſſen abhänge, der es verleiht, und verleiht nach ſeinem Wohlgefallen an die, welche er dazu beruft. Denn was der Menſch in der Zeit Verdienſtliches anſtrebt und vollbringt, iſt abermals nicht zunächſt ſeine That, ſondern wie dem Wollen ſo dem Vollbringen nach Folge der Berufungsgnade, in welcher dem erſten Keime nach Alles, was der Menſch Gutes an ſich hat oder ausübt, im voraus mit einbegriffen iſt. Vgl. V. **15. 16. 23.** Eph. **2, 8—10.** Tit. **3, 5.** Hienach iſt zu bemeſſen, wie weit es richtig iſt, wenn Chryſoſtomus, Theodoret, Ambroſius ꝛc. wollen, daß die Vorausſicht der Verdienſte oder auch nur des guten Freiheitsgebrauches auf den Wahlbeſchluß im Einzelnen influire. Fielen die vorausgeſehenen Verdienſte dabei in's Gewicht, ſo könnte Paulus nimmer ſchlechthin ſagen: *οὐκ ἐξ ἔργων;* und wollte man den Beweggrund auf die Bereitwilligkeit reduciren, die angebotene Gnade zu benützen, ſo geht dieſe entweder vom Menſchen aus, und fällt dann unter den Geſichtspunkt menſchlichen Verdienſtes; oder ſie iſt von Gott in ihm erweckt, dann iſt ſie Erzeugniß der gratia praeveniens, und kann in ſo weit nicht zu dieſer bedingend ſich verhalten. Wie man die Sache auch drehen möge, keine Auffaſſung iſt anzuerkennen, wornach der Menſch Gott bedingend und verpflichtend erſchiene, und die Unentgeltlichkeit der Gnade geſchmälert würde. Denn der Apoſtel will gerade dem entgegentreten, wenn er V. **10—11.** ſagt: Was wir oben bei Abraham wahrgenommen, wiederholt ſich auch hier bei Rebecca; derſelbe göttliche

Beſchluß, nicht die geſammte Nachkommenſchaft des Patriarchen, ſondern nur theilweiſe und mit Auswahl in den Bund aufzunehmen, erhält auch hier ſeine conſequente Durchführung. Und damit ein für allemal und für immer feſt ſtünde, daß derſelbe nirgends nach menſchlichem Verdienſt ſich richte, ſondern ſchlechthin von der freien, unverdienten und nicht zu verdienenden Gnade Gottes ausgehe (XI, 5.): ſo wurde der Mutter ſchon vor der Geburt, alſo noch weit mehr vor aller *ſelbſterrungenen* Würdigkeit der Zwillinge, die bereits geſchehene Auswahl von Gott dahin angekündiget:

V. 12. *ὁ μείζων δουλεύσει τῷ ἐλάσσονι.* In dem Verhältniß der Unter- und Überordnung, welche über das Brüderpaar durch göttliche Verfügung beſchloſſen und feſtgeſetzt wird, iſt in der Erhebung des Einen, des Jüngern, zur Oberherrlichkeit, und der Erniedrigung des Älteren in Knechtſchaft unter den Anderen, die Beſtimmung des Erſteren zum Bundeserben, und die Ausſchließung des Letzteren davon mit decretirt. Ich ſage *decretirt*; denn dies iſt die Bedeutung des göttlichen Ausſpruchs, nicht der einer bloßen Prophetie, wie vornehmlich griechiſche Commentatoren das Futurum anſehen. — Dem nächſten Wortlaute nach zwar bezieht ſich die Entſcheidung auf die beiden Nationen, welche dem Zwillingspaar entſproſſen ſind. Gott antwortet nemlich der Rebecca auf ihre Anfrage, was ſie in ihrem Mutterleibe trage, Geneſ. 25, 23.: Duae gentes sunt in utere tuo, et duo populi ex ventre tuo dividentur; populusque populum superabit, et *major serviet minori*. Der Literalſinn wäre hienach: die Nachkommenſchaft des Älteren (Eſau) wird der des Jüngeren (Jacob) dienſtbar werden, was auch geſchichtlich unter der Regierung David's eingetroffen iſt, der die Idumäer bezwungen hat. II. Kön. 8, 14. Paulus geht aber weiter zurück, und nimmt den göttlichen Beſcheid von den beiden Stammvätern. Wir begreifen dieſe Vertauſchung vollkommen, wenn wir erwägen, wie der göttliche Beſchluß bei der Einſetzung Jacobs zum Bundeserben, mit Ausſchließung ſeines Bruders ſich in der Zeit erfüllt hat. Da Iſaak Geneſ. 27, 29. den feierlichen Segen über Jacob ſpricht, ſagt er unter Anderem: Esto dominus fratrum tuorum et incurventur ante te filii matris tuae; und V. 27. zu dem klagenden Eſau: Dominum

tuum illum (Jacob) constitui et omnes fratres ejus servituti illius subjugavi. Das beſagte Verhältniß hat alſo bei den Brüdern ſelbſt begonnen, und die Worte ſind daher von ihnen ſelbſt unmittelbar zu verſtehen. Endlich iſt in δȣλεύσει Alles enthalten, was hier in Betracht kommt. Der Sklave oder Knecht erbt nicht, ſondern nur der, welcher Sohn, iſt Erbe (vgl. VIII, 16. Gal. 4, 1—4. 30. Joh. 8, 35.). Es implicirt alſo die Verſetzung des Älteren in Knechtſchaft die Ausſchließung von dem väterlichen Erbe, und die Erhebung des Jüngeren zum Oberherrn (κύριος, κληρονόμος) die Einſetzung zum Bundeserben. Mit anderen Worten ausgedrückt: Der Jüngere wird der wahre Sohn und Erbe des gottverheißenen Beſitzthums werden, der Ältere davon ausgeſchloſſen bleiben. So iſt der Sinn dieſes Citates auch Epist. Barnab. c. 13. angegeben.

V. 13. Was er ſo als göttlichen Beſchluß hingeſtellt, läßt Paulus durch eine weitere Schriftſtelle beſtätigen, und rechtfertiget ſo ſeine gegebene Auslegung durch die Schrift. Dieſes der Sinn von καθὼς γέγραπται. Die angezogene Stelle iſt aus Mal. 1, 3. Hier rechtfertiget ſich Gott gegen die Klagen des Volkes Israel durch Hinweiſung auf die Wohlthaten, die er ihm vorzugsweiſe erzeigt, während er das Geſchlecht Eſau's mit ſeinen Segnungen übergangen und nur Schlimmes habe erfahren laſſen. Dilexi vos, dicit Dominus. Et dixistis: in quo dilexisti nos? — Nonne frater erat Esau Jacob, dicit Dominus, et dilexi Jacob, Esau autem odio habui? et posui montes ejus solitudinem etc. etc. Was nun die Bedeutung der Worte ἠγάπησα und ἐμίσησα anlangt, ſo bezeichnen beide Ausdrücke im Grunde das Nemliche, wie das, was ſo eben von dem ungleichen Looſe der Brüder geſagt worden iſt, erſteres den Inbegriff aller Wohlthaten, welche Gottes Huld über Jacob ausgegoſſen, gegenüber dem Leid, welches für Eſau aus der göttlichen Ungnade hervorgegangen iſt. So wird z. B. Matth. 5, 44. ἀγαπάω aufgelöſt in ſeine beſonderen Momente, εὐλογεῖν, καλῶς ποιεῖν ꝛc. und den Sinn von μισεῖν lernen wir Eph. 5, 29. am beſten an ſeinem Gegenſatz kennen: ȣ̓δεὶς γάρ ποτε τὴν ἑαυτȣ̃ σάρκα ἐμίσησεν, ἀλλ᾽ ἐκτρέφει καὶ θάλπει αὐτήν κ. τ. λ. vgl. Joh. 12, 25. Die Unterſuchungen über die privative Bedeutung von μισεῖν im N. T., dann

die verſchiedenen Milderungsverſuche, welche das Harte in der Sache beſeitigen ſollten, fallen hienach von ſelbſt hinweg. Paulus will eben nur eine Beſtätigung für das, was er aus Geneſ. 25, 23. abgeleitet. Dieſe gibt ihm der angezogene Ausſpruch Gottes. Mit deutlichen Worten erklärt ſich dieſer dahin, daß er dem Einen die Fülle ſeiner beglückenden Huld zugewendet, den Anderen aber von den Segnungen der Gnade ausgeſchloſſen und in's Elend verſtoßen habe.

Dieſes der Literalſinn. Wir haben nun aber auch für unſeren Zweck den typiſchen Charakter dieſer Beſtimmungen zu ermitteln und auf den vorliegenden Gegenſtand anzuwenden. Wie ſchon oben bemerkt, ſo reflectiren ſich in dem, was in der Geſchichte der Patriarchen vorgeht, namentlich in dem, was Gott darin verfügt, die Grundgeſetze ſeines Reiches. Sie gleicht hierin einer Parabel. Was hier bei der erſten Grundlegung und den erſten Trägern des Bundes ſich um dieſen her bewegt, darf deßhalb als von dem wahren und ewigen geltend betrachtet werden. Hier in der Führung der Patriarchen finden wir, zu unſerer Orientirung aufgezeichnet, die Grundzüge des Erlöſungsplanes vor, oder, wenn wir lieber wollen, eine Art Vorgeſchichte des göttlichen Reiches in Typen niedergelegt [a]). Betrachten wir: Wenn von den beiden Söhnen Abrahams der eine, der durch übernatürliche Vermittlung erzeugte und geſchenkte, zum Sohn und Erben deſignirt, der andere aber, der durch natürliche Kraft erworbene, von der Theilnahme des Bundes ausgeſchloſſen wird, ſo treffen wir das nemliche göttliche Hausgeſetz in Worte gefaßt von Jeſus Joh. 3, 3—6. dahin angegeben: „das vom Fleiſche Geborne könne als ſolches in das

a) Petavius, de Dogmat. theol. Tom. I. Lib. X. c. 1. n. 8. de Praedestinatione, hat richtig bemerkt, daß von dem ewigen Heile oder der Verdammniß der beiden Brüder, wie oben des Iſaak und Iſmael, hier nicht die Rede ſei, ſondern nur von ihren typiſchen Bundesverhältniſſen. Non enim aliud tam exemplo isto Isaaci filiorum, quam superiore Ismaelis et Isaaci probare voluit Apostolus, quam, non eo praecise, quod ab Abrahami stirpe originem traxerant, posteros hujus in peculiarem Dei populum et regnum, ut Christus vocat, Dei esse electos et assumtos.

Reich Gottes nicht eingehen; dazu werde die Wiedergeburt von Oben her, aus dem Geiſte, erfordert; was vom Fleiſche geboren iſt, iſt Fleiſch, was aber vom Geiſte geboren iſt, iſt Geiſt". Vgl. Joh. 1, 13. I. Petr. 1, 22. In der Ausſcheidung, welche zwiſchen dem Zwillingspaar getroffen wird, tritt erſtlich dieſe nemliche Grundbeſtimmung wieder hervor, — das Fleiſch gibt kein Anrecht; dann aber noch eine zweite nicht minder wichtige: Gott verfährt wahlweiſe, er nimmt die Einen auf aus der Geſammtheit, verwirft Andere. Der Rathſchluß, welchem er dabei folgt, iſt ein urvorzeitlicher, welcher allem Seyn der Menſchen vorangeht, und bezüglich derer, welche erwählt und aufgenommen werden, Ausfluß reiner Gnade iſt. Niemand verdient, oder kann die Aufnahme ſich verdienen, „damit Niemand ſich rühme", Eph. 2, 9. Das aus Verkennung dieſes Grundgeſetzes entſpringende, entgegengeſetzte Beſtreben, durch eigenes Thun, „durch eigene Werke", ſich die Theilnahme an den Segnungen des Bundes, d. i. die Seligkeit, erringen zu wollen, iſt ſo wenig geeignet, zu dieſem Ziele zu gelangen, daß es geradezu davon ab und zur Verwerfung hinführt. Vgl. unten V. 32. X, 3. — Dieſe Grundſätze, aus der Bundesgeſchichte ſelbſt abgeleitet und dargethan, nun auf die Frage, die uns hier beſchäftiget, angewendet, ſo kann die Ausſchließung des fleiſchlichen Israels keine weiteren Bedenken übrig laſſen, weder in Bezug auf die Wahrhaftigkeit und Treue Gottes in ſeinen Verheißungen, noch auch in Bezug auf die Anrechte dieſer Nation an dem Bundeserbe. Die natürliche Abſtammung von Abraham gibt für ſich, wie gezeigt, keinen Rechtstitel; die ſelbſteigenen Beſtrebungen, ſich Antheil daran zu erwerben, bilden keinen Beſtimmungsgrund für Gott, dieſen zu gewähren; und was die göttlichen Verheißungen anlangt, ſo gelten dieſe nicht der Nachkommenſchaft des Patriarchen überhaupt, ſondern jener, welche Gott ihm nach der Weiſe ſchenkt, wie ihm das Kind der göttlichen Allmacht und Gnade verliehen worden iſt. Gal. 3, 16—18. 29. Eine Abweichung oder ein Widerſpruch zwiſchen der altteſtamentlichen Offenbarung und dem Gange der neuteſtamentlichen Heilsanſtalt iſt darum nirgends vorhanden, vielmehr herrſcht durchgängig die vollkommenſte Harmonie in der Geſchichte der Stiftung, Entwicklung und Erfüllung des Bundes Gottes im Evangelium.

Die bis jeẞt nachgewieſenen Geſetze ſtehen feſt, ſind die unwandelbaren Normen des göttlichen Reiches, müſſen frei von aller Umdeutung anerkannt und angenommen werden. Wollen wir nun aber unſere Unterſuchung über dieſe Grenzen hinausdehnen, und bei der Betrachtung der Thatſache, daß Gott wahlweiſe verfährt, und aus der Geſammtheit die Einen aufnimmt, Andere dagegen ausſchließt, und das ohne Rückſicht auf vorgängige perſönliche Verdienſte, ſondern nach ſeinem Wohlgefallen (II. Tim. 1, 9.), — weiter nach den Geſetzen forſchen, welche Gott bei ſeiner Auswahl einhält, und nach den Gründen, warum er dem Einen vor dem Anderen ſeine Huld zuwendet, ſo ſtoßen wir auf ein unendlich dunkles Gebiet, in das einzudringen dem menſchlichen Verſtande nicht gegönnt iſt, und wo wir Gottes Vorrechte anerkennen, uns aber beſcheiden müſſen, weniger zu wiſſen, als dem menſchlichen Vorwitz genehm iſt. Vermögen wir nun aber auch die letzten Gründe nicht zu erſpähen, ſo ſtehen uns die ausgeſprochenen Grundſätze deßhalb um nichts minder feſt. Wir beten die göttlichen Rathſchlüſſe und Führungen gläubig an, wie es Geſchöpfen ziemend iſt, bis ſich dereinſt auch von dieſer Seite her der Schleier lüften und die Gerechtigkeit der göttlichen Wege ſich uns aufdecken wird. Gewiß iſt, daß Gott ſo gerechtfertiget vor uns ſtehen wird, wie in dem, was wir ſo eben betrachtet haben.

Indeß liegt die ſo eben angeregte Frage auf dem Wege der bisherigen Darlegung ſo nahe und faſt unausweichlich, daß der Apoſtel in ſeiner Apologie ſie nicht unberührt laſſen konnte. Und wir dürfen wohl nicht zweifeln, daß ihm Folgerungen, wie die nachſtehenden ſind, oft mögen entgegen gehalten worden ſeyn. Die Antworten, welche er V. 15—23. auf die Einwendungen gibt, lichten uns zwar das Dunkel nicht ſo weit, als wir es wünſchen; dienen aber doch, ſeine Lehre ſowohl allſeitiger zu begründen, als auch in beſtimmteren Grenzen und Formen kennen zu lernen.

V. 14. *Τί οὖν ἐροῦμεν; μὴ ἀδικία παρὰ τῷ Θεῷ; μὴ γένοιτο.*

V. 15. *Τῷ γὰρ Μωσῇ λέγει· ἐλεήσω, ὃν ἂν ἐλεῶ, καὶ οἰκτειρήσω, ὃν ἂν οἰκτείρω.*

Der Apoſtel fühlt es, und hat, nach III, 5 ff. zu ſchließen, wohl auch oft erfahren, daß die eben vorgetragenen Lehrſätze von

der freien Gnadenwahl auf die Gemüther den Eindruck der Willkühr (dieſes Wort im vulgären Sinne genommen) hervorbringen. Da der göttliche Rathſchluß, wie behauptet ward, nicht die Verdienſte oder die Würdigkeit der Perſonen zu Grunde legt, ſondern bei ganz gleichmäßigem Mangel der Verdienſte, alſo auch der Anſprüche, den Einen, wie Jacob, von der Geſammtmaſſe herausnimmt, den Anderen aber, wie Eſau, zurückſetzt und ausſchließt, ſo drängt ſich aus dem menſchlichen Gemüth die Frage hervor: ob denn der Schreibende ſich auch wohl begriffen habe, wenn er dieſe Lehre und in dieſer Form aufgeſtellt? ob aus ſeiner Behauptung, ſo gefaßt, nicht mit Conſequenz für Gott der Vorwurf reſultiren würde, „daß er ungerecht ſei in ſeinem Walten?" — Wäre dieſe Folgerung gegründet, und würde mit dieſer Lehre der Vollkommenheit Gottes derogirt, ſo wäre ſie natürlich durch ſich ſelbſt gerichtet.

V. 15. Paulus weiſt dieſe Folgerung wieder zuerſt mit Entſchiedenheit zurück, ehe er auf eine Rechtfertigung ſeines Lehrſatzes eingeht. — Die Auffaſſung der folgenden Verſe ſelbſt betreffend, ſo diene im Allgemeinen zur Bemerkung, daß man bei dem Beſtreben, ſich den Dunkelheiten und dogmatiſchen Schwierigkeiten dieſes Abſchnittes zu entwinden, an den Sätzen bald dieſe, bald jene Wendung verſuchte. So ſollte nach Hieronymus Ep. ad Hedib. Q. X. V. 15—19. eine einzige durch Schriftſtellen motivirte Einwendung vorſtellen, welche V. 20. mit: μενοῦνγε, ὦ ἄνθρωπε, σὺ τίς εἶ; κ. τ. λ. abgeſchnitten werde. Nicht viel anders Origenes, welcher der Anſicht iſt, Paulus habe ſelbſt durch die folgenden Sätze die erhobene Schwierigkeit mehr geſteigert und verwickelt, als aufgelöſt, um zuletzt V. 20. dem Menſchen durch die Verinnerung auf ſich ſelbſt, die Unzuſtändigkeit dieſer und ähnlicher Einreden recht fühlbar zu machen. Chryſoſtomus ſeinerſeits geht zwar nicht denſelben Weg, aber doch im Ganzen von der Vorſtellung aus, der Grundgedanke des Ganzen ſei: dem Menſchen ſtehe nicht zu, zu unterſuchen, warum Gott dieſen oder jenen vor Anderen auserwähle; genug, daß dieſer es wiſſe, welche ſeiner Gnade würdig ſeien oder ſeyn werden, und welche nicht. Richtiger hat hierin, was die logiſche Verbindung betrifft, Auguſtin geſehen, dem zufolge Paulus bei ſeinem ausgeſprochenen

Satze ſtehen bleibt, und theils dieſen durch die Autorität der Schrift vertheidiget, theils die gegneriſchen Einreden ad Absurdum führt. Ihm ſind auch die ſpäteren Erklärer im Ganzen gefolgt.

Außerdem muß zu den nachfolgenden Lehrſätzen voraus erinnert werden: Paulus ſetzt ſich hier zunächſt bloß zum Zweck, darzuthun, daß die bisher aufgeſtellten Prinzipien wirklich die wahren und einzig richtigen in der göttlichen Welt- und Heilsordnung ſeien; daß Aufnahme und Verwerfung Sache ſeines freien, durch keinerlei Rechtsanſprüche bedingten Willens ſei, und von dieſem ausgehe, ohne daß er dadurch mit ſich oder ſeiner Gerechtigkeit in Widerſpruch geriethe. Er ſtellt aber, — und das möge wohl im Gedächtniſſe behalten werden, — den Gegenſtand hier bloß von dieſer Einen, der göttlichen Seite, dar, wie Gott mit ſeiner Gnade zu dem Menſchen ſich verhalte. Es hat die Sache nemlich auch ihre Kehrſeite, — wie der Menſch mit ſeiner Freiheit dabei ſich zu Gott verhält, — und dieſe kommt unten V. 30—33. X, 1 ff. an die Reihe. Man darf darum im Folgenden nie vergeſſen, daß wir nur die Eine Hälfte des zu betrachtenden Gegenſtandes vor uns haben, und eben deßhalb auch nicht befangen werden, wenn Inhalt oder Faſſung der Worte des Apoſtels hart erſcheinen, eingedenk, daß die „Aber", welche ſich etwa hervordrängen, alsbald ihre befriedigende Löſung empfangen werden. Nun zur Sache ſelbſt.

Wie es der eben angedeutete Standpunkt mit ſich bringt, ſo löſt Paulus den Einwurf nicht ſogleich auf, ſondern ſucht nur unumſtößliche Beweiſe für ſeine Behauptung. Da er für Leſer ſchreibt, welche innerhalb des Kreiſes der Offenbarung ſtehen, ſo verpflanzt er die Unterſuchung auf dieſes Gebiet, und läßt die Autorität der heiligen Schrift ſprechen, welcher gegenüber jede Gegenrede des menſchlichen Verſtandes verſtummen muß. Sein Gegenbeweis iſt dieſer: „Die aufgeſtellte Lehre von dem unbedingten Walten der Gnade wird durch die eigenen und unzweideutigen Ausſprüche Gottes ſelbſt beſtätiget, mithin kann ſie in keinem inneren Widerſpruch mit der Gerechtigkeit desſelben ſtehen." — Die Beweisſtelle iſt, des größeren Anſehens halber, aus der Geſchichte Moſes entlehnt. Dieſer erbittet ſich Exod. 33, 18 f. von Gott, ihm ſein Angeſicht ſchauen zu laſſen. Das Verlangte wird ihm in ſo weit gewährt, als er die vorüberziehende Majeſtät Gottes

von rückwärts ſollte ſehen dürfen. Dieſes Zugeſtändniß nun begleitet Gott mit den angeführten Worten: ἐλεήσω, ὃν ἂν ἐλεῶ, καὶ οἰκτειρήσω, ὃν ἂν οἰκτείρω. Das Citat iſt nach der LXX. Der Grundtext hat: וְחַנֹּתִי אֶת־אֲשֶׁר אָחֹן וְרִחַמְתִּי אֶת־אֲשֶׁר אֲרַחֵם. Erklärt man ἐλεεῖν nun durch חנן, ſo bedeutet es gratia s. favore prosequi aliquem, während רחם, das die LXX durch οἰκτείρειν, Hieronymus durch clementem esse gibt, dem näher kommt, was wir „Erbarmen" nennen. Den Sinn des hebraiſirenden Ausdruckes hat Hieronymus ſchon in ſeiner Überſetzung aufgenommen: Miserebor, cui voluero, et clemens ero, in quem mihi placuerit. Vgl. V. 18. Die Unbedingtheit Gottes in der Ausſpendung ſeiner Wohlthaten könnte nicht beſtimmter ausgeſprochen werden. Schon im Begriffe „Erbarmen" liegt es, daß dem Empfangenden keinerlei Rechtstitel darauf zur Seite ſtehen, und daß mithin die Gewährung, weil von Niemanden angeſprochen, darum nur als reiner Ausfluß unverdienter, mitleidiger Liebe aufgefaßt werden könne. Da der göttliche Ausſpruch weder mit beſonderer Beziehung auf die Bitte, noch auf die Perſon des Moſes, ſondern ganz allgemein gefaßt und hingeſtellt iſt, und das Verlangen Moſes nur darunter ſubſumirt wird: ſo iſt die Folgerung, welche Paulus daraus zieht, und die Anwendung, welche er ihm auf den vorliegenden Gegenſtand der Unterſuchung gibt, vollkommen zu Recht begründet. Iſt aber dieß der Fall, gewährt Gott, wenn und wem er immer verleiht, bloß nach Gnade und Erbarmen, und kennt er darum bei der Austheilung kein anderes Geſetz, als das ſeines reinen Willens, mithin keinerlei Anſprüche von Seite der Empfänger: ſo kann ſchon deßhalb von „Ungerechtigkeit" nicht mehr die Rede ſeyn, da dieſe immer das Vorhandenſeyn irgend welcher Anſprüche, die bei den Nichtempfangenden verletzt würden, ſtillſchweigend wenigſtens vorausſetzt. — Über die Bedeutung von ἐλεεῖν, als Antecedens mit Inbegriff alles deſſen, was daraus und darauf folgt, namentlich die Verleihung der Glorie, weiter unten. — Sonſt hat Thomas v. Aq. über die Abwechslung der Tempora gut bemerkt, daß das Erbarmen Gottes bezüglich der Auserwählten in drei Momenten ſich vollende: in der Prädeſtination, in der Vocation mit der Juſtification, in der

Glorification, und Paulus deßhalb ſich ſo ausgedrückt habe: ἐλεήσω, ὃν ἂν ἐλεῶ, in dem Sinne: „Ich werde nach meinem Erbarmen diejenigen berufen, gerecht und ſelig machen, welche ich nach meinem Erbarmen dazu beſtimme.“ Die Anwendung iſt für ſich richtig.

V. 16. *Ἄρα οὖν οὐ τοῦ θέλοντος, οὐδὲ τοῦ τρέχοντος, ἀλλὰ τοῦ ἐλεοῦντος Θεοῦ.* Die gemeſſene Schlußfolgerung aus V. 15., in welcher der Kürze halber Zeitwort und Prädicat weggeblieben ſind. *θέλειν* iſt das innere, kräftige Verlangen, des Heiles theilhaft zu werden, Phil. 2, 13.; *τρέχειν* dagegen die werkthätige Anſtrengung und Beſtrebung, ſich daſſelbe zu verdienen und zu erringen; — daſſelbe, was unten V. 30. *διώκειν*, wie es auch I. Cor. 9, 24. 26. Gal. 5, 7. Phil. 2, 16., hergenommen von dem Wettlauf auf der Rennbahn, gebraucht iſt. Einen anderen mehr eigentlichen Ausdruck dafür treffen wir X, 3. „ſeine eigene Gerechtigkeit, aus eigenen Verdienſten, aufzurichten ſtreben.“ Eine Anſpielung auf Eſau, der auf die Jagd eilte, um durch die eroberte Beute ſich den väterlichen Segen zu erringen, wie ſie Anaſtaſius, Quaest. LIX. in Script., darin findet, liegt kaum im Worte. Wohl aber iſt die Folgerung mit Bezug auf den jüdiſchen Grundirrthum gezogen, welcher durch eigene Geſetzeserfüllung Gerechtigkeit und Beſeligung ſich erwerben zu können wähnte, und darum ſo hartnäckig den vom Evangelium bezeichneten Heilsweg der Gnade verſchmähete. Mehreres darüber V. 30—33. X, 1—3. Der Sinn läßt ſich mit den Worten Thomas v. Aq. einfach ſo angeben: Salus (hominis) non debetur alicui per aliquam ejus voluntatem, vel exteriorem operationem, sed procedit ex sola Dei misericordia.

Griechiſche Commentatoren haben *οὐ — ἀλλά* im comparativen Sinne ſ. v. a. *μᾶλλον ἤ* aufgefaßt, vgl. Matth. 9, 13. *ἔλεον θέλω, καὶ οὐ θυσίαν;* — 10, 20. Joh. 7, 16., und den Apoſtel ſo verſtanden: Non est tam volentis aut currentis, quam miserentis Dei. Man hat aber dabei überſehen, daß es ſich hier nicht um eine Abwägung des Mehr oder Minder handelt, womit die göttliche Gnade und die menſchliche Freiheit zu dem Einen Werke des Heiles concurriren, ſondern um die erſte und abſolute Grundbedingung deſſelben. Dieſe aber iſt die freie Gnade Gottes. Man kann daher den Freunden dieſer Auslegung mit

Thomas v. Aq. erwidern: Si hoc solum in hoc verbo intellexiſset Apostolus, cum gratia sine libero arbitrio hominis non velit, neque currat, potuiſset e contrario dicere: *Non est miserentis Dei, sed volentis et currentis*, quod aures piae non ferunt. Unde plus est aliquid ex verbis intelligendum, ut scilicet principalitas gratiae Dei tribuatur. — Damit wird aber der Willensfreiheit und der Freithätigkeit des Menſchen nichts entzogen; und die Prädeſtinatianer haben mit großem Unrecht aus dieſer Stelle gefolgert, daß nach Paulus die menſchliche Willensthätigkeit von jedem Antheil an dem Heile ausgeſchloſſen und auszuſchließen ſei. Denn nicht das Wollen und Mühen an und für ſich ſchließt er aus, — wie wäre eine Anſicht der Art auch nur im Entfernteſten mit I. Cor. 9, 24 ff. Phil. 3, 12—14. ꝛc. vereinbar? — ſondern behauptet nur, daß es weder aus und durch ſich ſelbſt zum Ziele führe, noch auch für ſich Gott bewegen könne, die Seligkeit und Mittel dazu zu verleihen; indem es Phil. 2, 13., um Bewegung und rechte Richtung auf das Heil zu nehmen, der Anregung, Unterſtützung und Vollendung durch die Gnade bedarf, welche letztere, weil durch Nichts verdient und verdienbar oder ſonſt ſchuldig, darum nur freies Geſchenk der Erbarmung ſeyn kann. In dieſen Beſtimmungen iſt darum die menſchliche Freiheit nicht verneint, ſondern vorausgeſetzt; und genau genommen enthalten ſie nur Belehrungen, wie die göttliche Gnade und die menſchliche Freithätigkeit wechſelſeitig ſich verhalten. Man dürfte daher weiter gehen und gegen die Erklärung der Prädeſtinatianer hinzuſetzen: Die Willensfreiheit in ihrer Mitwirkung zum Heile bilde eigentlich die Grundlage der ganzen Expoſition. Denn einmal iſt ſie es, welche hier und im Folgenden gegen die jüdiſche Überſchätzung der menſchlichen Werkthätigkeit, in ihre durch die Gnade gezogenen Grenzen zurückgeführt wird. Dann wendet ſich ja die Berufungsgnade an den menſchlichen Willen, und begehrt von dieſem Zuſtimmung und Folgeleiſtung. Und bedarf er auch, um ſie zu geben, abermals der erweckenden Gnade, ſo iſt doch nicht ſie allein es, ſondern eben der Wille durch ſie, von dem jene ausgeht. Die menſchliche Thätigkeit iſt eben nicht das Erſte in der Ordnung, ſondern das Zweite; iſt nicht durch ſich ſelbſt wirkſam, ſondern ſchlechthin von der zuvorkommende Gnade bedingt;

vermag nicht durch ſich zum Ziele zu führen, ſondern Gott gebührt aller Ruhm, welcher den Glauben in uns erzeugt, vollendet und krönt [a]). Die Richtigkeit dieſer Sätze wird ſich unten näher darſtellen.

V. 17. *Λέγει γὰρ ἡ γραφὴ τῷ Φαραώ· ὅτι εἰς αὐτὸ τοῦτο ἐξήγειρά σε, ὅπως ἐνδείξωμαι ἐν σοὶ τὴν δύναμίν μου καὶ ὅπως διαγγέλῃ τὸ ὄνομά μου ἐν πάσῃ τῇ γῇ.* Die durch *γὰρ* indicirte Fortleitung der Gedanken läßt keine andere Verbindung zu, als mit V. 16. Der letzte Satz: „Schenkt Gott Heil, ſo geſchieht es aus freiem Erbarmen, wem und wenn er will", wird nun auch von ſeiner Kehrſeite bibliſch bewieſen, und damit auch von daher ſeine V. 11—13. aufgeſtellte Behauptung von dem vermeintlichen Widerſpruch befreit. Zu Grunde liegt dabei hauptſächlich Rückſicht auf die Folgerung, die er davon auf die jetzige Zurückſtellung der Juden ziehen will. — Wie vorher Moſes, ſo dient ihm hier deſſen Gegner, der ägyptiſche Pharao, zur Beſtätigung und Beleuchtung des Geſagten. In der That eignet ſein Verhalten ſich ganz vorzüglich, um über den in Unterſuchung befindlichen Lehrpunkt ein allſeitigeres Verſtändniß zu geben und zu gewinnen. Gott hatte den Pharao durch Moſes wiederholt aufgefordert, dem Volke Israel den Abzug zu geſtatten, und jeder Aufforderung ein vorher angedrohtes Wunderzeichen folgen laſſen, um ſeinen Willen geneigt zu machen, ſich dem angekündigten göttlichen Rathſchluſſe zu unterwerfen (vgl. Exod. 10, 3.). Sie wirkten aber bei ihm das gerade Gegentheil von dem, was ſie bezweckten. Sobald der erſte Eindruck des Schreckenzeichens vorüber war, kehrte ſein

---

a) Hieron. c. Pelag. I. 2.: „*Non est volentis . . . Dei*". Ex quibus intelligimus, nostrum quidem esse velle et currere, sed ut voluntas nostra compleatur et cursus, ad Dei misericordiam pertinere, atque ita fieri, ut et in voluntate nostra et in cursu liberum servetur arbitrium et in consummatione voluntatis et cursus Dei cuncta potentiae relinquantur. — Chrysost. in h. l.: *Ὅταν εἴπῃ· οὐ τοῦ θέλοντος κ. τ. λ. οὐ τὴν ἐξουσίαν ἀναιρεῖ, ἀλλὰ δεικνύουσιν, ὅτι οὐ τὸ πᾶν αὐτοῦ (ἀνθρώπου) ἐστιν, ἀλλὰ δεῖται τῆς ἄνωθεν χάριτος. Δεῖ μὲν γὰρ θέλειν καὶ τρέχειν· θαῤῥεῖν δὲ μὴ τοῖς οἰκείοις πόνοις, ἀλλὰ τῇ τοῦ Θεοῦ φιλανθρωπίᾳ.*

Widerſtand gegen den Befehl Gottes nur um ſo hartnäckiger zurück. Und ſo läßt ihm denn Gott bei der Androhung der ſiebenten Plage, — der Peſt, Exod. 9, 16. ſagen, warum und wozu er ſo mit ihm verfahre. Er ſollte nemlich wider ſeinen Willen, durch ſein Widerſtreben Gott Gelegenheit geben, ſeine Allmacht Angeſichts der Völker zu entfalten, und zu ſeiner Verherrlichung beizutragen. So viel über den Zuſammenhang. — *εἰς αὐτὸ τȣ̃το*, auch im Hebräiſchen בַּעֲבוּר זאת, hebt mit Nachdruck den Endzweck hervor, welchen Gott bei dieſer ſeiner Behandlung des Pharao hatte, — ſeine Selbſtverherrlichung nemlich, die er in allen ſeinen Geſchöpfen erzielt und erreicht, auch bei denen, welche ihm den Tribut ihrer Huldigung verweigern. — *ἐξήγειρά σε.* dieſes, woraus V. 18. die Concluſion gezogen wird, hat mannigfache Deutungen erfahren. Photius bei Oecumenius: **Ideo evexi te in regnum.** Toletus: **in hunc finem eaque de causa volui, ut esses et in regnum evehereris, teque permisi in populum meum insurgere, ut esses occasio mihi, manifestandi potentiam etc.** Andere in noch poſitiverer Form: **Ego te excitavi, i. e. commovi et provocavi (non permittendo solum, sed multa tam intus, quam foris operando,** Eſt.), **ut insurgere in populum meum etc.** Andere endlich haben *ἐξήγειρά σε* gar von der Erſchaffung des Pharao verſtanden, als habe ihn Gott eigens zu dem Ende in's Daſeyn gerufen, um ihn zum „Werkzeug" der Offenbarung ſeiner Macht in der Zeit zu benützen (Calvin, Beza, Reiche u. A.). Sehen wir aber auf den Zuſammenhang hier und im Grundtext, ſo müſſen wir dieſe Erklärungen um ein Bedeutendes modificiren. Was hier *ἐξήγειρά σε*, lautet im Hebräiſchen הֶעֱמַדְתִּיךָ, von עמד ſtehen, im Hiphil ſtehen machen, aufrichten, aufrecht halten I. (III.) Kön. 15, 4. Prov. 29, 4. (wo es zum Gegenſatz hat הרס dejicere, evertere), wie auch *ἐγείρω* oft bedeutet, mit der Hand Jemanden auf- oder in die Höhe richten, daß er feſt und frei auf ſeinen Füßen ſtehe. Apſtg. 3, 6. 7. Matth. 9, 5. 6. Auch die chaldäiſche Paraphraſe, welcher die Überſetzung des Paulus am nächſten kommt, drückt durch קַיֵּימְתָּךְ dieſen Sinn aus. Freier hält ſich die LXX, wenn ſie

überſetzt διετηρήθης. Mit ihr erläutert Chryſoſtomus ἐξεγείρειν durch τηρεῖν, ſo nemlich: „Ich habe dich, obwohl längſt zum Verderben reif, dennoch nicht geſtürzt, ſondern aufrecht gehalten und getragen, damit eben aus Anlaß deiner fortgeſetzten Widerſetzlichkeit meine Macht ſich noch glänzender zeige und mein Name noch mehr gefeiert werde". Was für dieſe Interpretation noch beſonders ſpricht, iſt das parallele ἤνεγκε V. 22., was beiläufig dasſelbe ausdrückt. Und dieſes und nichts Anderes glauben wir auch, iſt der Sinn, wir mögen ἐξήγειρα für ſich, oder den Grundtext, welchen es wiedergibt, oder endlich den Zuſammenhang, beſonders V. 22. in's Auge faſſen, welcher dabei als vorzüglicher Anhaltspunkt für das Verſtändniß des Ausdruckes wie des Gedankens gelten muß, weil Paulus ſich dort wegen der Schwierigkeit, welche ſeine Interpretation hier und V. 18. übrig läßt, ſelbſt erläutert. Nur Ein Bedenken iſt dagegen, nemlich V. 18. ὃν δὲ θέλει, σκληρύνει, was nicht ohne Anſchein, nur für einen anderen Ausdruck, im Übrigen aber als Exegeſe von ἐξήγειρα angeſehen werden könnte, und worden iſt. Wäre dem alſo, ſo müßte in ἐξήγειρα der Begriff des „Verhärtens" gelegt werden. Nun aber hat dieſen Sinn das Wort weder jemals an und für ſich, noch berechtiget uns im Contexte etwas, hier dieſen Begriff damit zu verbinden. Dann iſt es auch nur Schein, daß Paulus beide Ausdrücke als ſynonym gebrauche. Er thut es ſo wenig, als es im Grundtexte der Fall iſt, wo beide recht wohl von einander unterſchieden werden. Was er V. 18. in Form einer Folgerung anführt, hat er nicht als sensus implicitus aus ἐξήγειρά σε abgeleitet, ſondern aus der nächſten Umgebung der angeführten Stelle entnommen, wo, allerdings im Realnexus mit dieſem, wiederholt geſagt wird: Gott habe den Pharao verhärtet. Exod. 8, 32.; 9, 12. 35. ꝛc. Allein dieß darf uns nicht verleiten, Worten ihre natürliche Bedeutung zu rauben, und nach Willkühr, einer Schwierigkeit zu Liebe, Ausdrücke für ſynonym zu nehmen, die wenig oder Nichts miteinander gemein haben. Das Übrige wird ſich zu V. 18. ergeben. — Der Zweck nun aber, den Gott dabei hatte, wenn er den hartnäckig Widerſetzlichen aufrecht hielt, war, damit er ſo jene Verherrlichung ihm bereitete, welche er durch ſtarrſinnige Verweigerung freier Huldigung im Gehorſame ihm entzogen. ὅπως ἐνδείξωμαι

ἐν σοὶ τὴν δύναμίν μȣ κ. τ. λ. Über ἐνδείκνυσθαι vgl. II, 15. III, 25. δύναμις iſt die göttliche Macht, welche theils in der Reihe der Wunderzeichen, welche des Pharao Widerſtand veranlaßte, theils auch und vorzüglich in dem eben ſo außerordentlichen als grandioſen Untergang desſelben im rothen Meere, Angeſichts aller Völker, in ihrer impoſanten Größe an's Licht getreten iſt. καὶ ὅπως διαγγελῇ τὸ ὄνομά μȣ κ. τ. λ. Die Wunder in Ägypten, welche dem Auszuge der Israeliten aus dieſem Lande vorangingen, und die wunderbare Vertilgung des Pharao ſammt ſeinen Heerſchaaren in den Fluthen, haben den Ruhm des Gottes Israels unter den alten Völkern weit umher verbreitet. Euſebius Praep. evang. IX. c. 29. hat die Zeugniſſe der alten Hiſtoriker hierüber zuſammengeſtellt. Ebenſo erzählt davon Diodor. Sic. Biblioth. III. 25. Juſtin. Histor. XXXVI. 2. — Es würde uns zu weit führen, und ſtatt aufzuhellen, den Fragepunkt nur noch mehr verdunkeln, wollten wir auf eine Critik aller der verſchiedenen Auslegungen, namentlich die der Calviniſten, eingehen. Was der Apoſtel damit intendirt und bewieſen haben will, läßt ſich dahin reduciren: daß und wie ſehr Alles, wenn und wem Gott gibt, freies Erbarmen iſt, zeigt ſich darin, daß er in ſeiner Macht hat, wenn er will, auch anders mit Menſchen zu verfahren, und hartnäckigen Widerſtand am Ende zur Verherrlichung ſeines eigenen Namens ſich zu kehren. Was nemlich hier vom ägyptiſchen Pharao, gilt von Allen, welche ſich mit ihm in dieſelbe Stellung wider Gott, in dieſelbe ſtarrſinnige Oppoſition wider ſeinen geoffenbarten Rathſchluß ſetzen; — gilt namentlich, worauf Paulus hier eigentlich vorwärts blickt, von dem ganz ähnlichen Verhalten der Israeliten, welche dem Evangelium Anerkennung und Folge verweigerten. — Anderes wird theils in V. 18., theils V. 22. ſeine Erläuterung finden.

V. 18. Ἄρα ȣ̓ν ὃν θέλει, ἐλεεῖ, ὃν δὲ θέλει, σκληρύνει. Das Reſultat der exegetiſchen Betrachtung von V. 15—17. Die Auffaſſung des Chryſoſtomus, der dieſen Vers frageweiſe lieſt; und des Hieronymus, welcher darin die Spitze einer von V. 14. bis hieher fortlaufenden Objection erblickt, kommen nicht weiter in Betracht. Der Zuſammenhang duldet ſie nicht. — Ein neuer Fortſchritt der Gedankenentwicklung beſteht nicht. Die

ſpecielle Zuwendung wie des Erbarmens zum Heile, ſo der Ungnade zum Verderben, wird ſchließlich auf die Freiheit Gottes zurückgeführt, der das Eine ſchenkt und die andere verhängt, jedes natürlich in ſeiner Weiſe. — Die erſte Hälfte, ὃν θέλει, ἐλεεῖ, iſt im Ganzen zu V. 15. 16. bereits erklärt worden. Die Erlangung des Heiles, wurde dort gefunden, hängt im letzten Grunde von dem freien Erbarmen Gottes ab. Auf menſchlicher Seite beſteht nicht das Geringſte, was einem Anrechte an Gott gleich ſähe; Nichts, was geeignet wäre, dieſen irgendwie in der Zuwendung ſeiner Heilsgnade zu beſchränken oder zu beſtimmen. Nicht nur hängt es nicht von uns ab, ob wir wollen oder rennen, ſondern davon, ob Gott das Heil uns geben will; ſondern es liegt auch in uns Nichts, was dieſes göttliche Wollen veranlaſſen könnte, das beglückende Erbarmen uns zu ſchenken. Thut er es, ſo geſchieht es nach reinem Wohlgefallen ſeines Willens. — Nur bemerken wir noch hauptſächlich wegen deſſen, was folgt, daß ἐλεεῖν Alles in ſich ſchließe, was aus dem Borne der göttlichen Erbarmung entſpringt, — alſo die vorbeſtimmende, berufende, rechtfertigende und beſeligende Gnade; und man könnte eben ſo gut ſagen: „Wen Gott berufen will zum Glauben, den beruft er; wem er die ewige Glorie ſchenken will, dem ſchenkt er ſie". So drückt ſich Paulus II. Tim. 1, 9. Tit. 3, 5. Eph. 2, 8—10. wirklich aus. Will man aber die Sache ganz genau faſſen, ſo iſt es, wie aus V. 21. und 23. erhellt, die Praedestinatio ad gloriam, welche er dabei im Gedanken hat, und nicht, wie Einige angenommen, bloß ad primam gratiam, welche wohl auch an ſolche verliehen wird, die nicht zur Glorie gelangen. Der Unterſchied hat einige Bedeutung bekommen durch die Conſequenzen, welche die Anhänger der auguſtiniſchen Erklärung daraus gezogen haben. — ὃν δὲ θέλει, σκληρύνει. Dieſe Folgerung aus V. 17. kommt auf den erſten Anblick unerwartet, weil unmotivirt. Viele haben darum σκληρύνει als sensus implicitus von ἐξήγειρά σε betrachtet. Aber, wie ſchon oben bemerkt, mit großem Unrecht. Paulus hat die Folgerung aus der Umgebung von Exod. 9, 16. geſchöpft, wo die Schrift die Verſtocktheit, in welcher der Pharao gegen den verkündigten und wohl bezeugten Rathſchluß Gottes beharrt, als von dieſem ſelbſt verurſacht darſtellt. Dieſes als bekannt voraus-

ſetzend, folgert er im Zuſammenhange mit dem angeführten Ausſpruche Gottes: *ἄρα ὃν θέλει, σκληρύνει.* Die Bedeutung von *σκληρύνω* (הִכְבִּיד, ingravare) iſt hart, ſteif, ungefüge, im moraliſchen Sinne unfolgſam machen, d. h. den Menſchen dahin veranlaſſen oder bringen, daß er nicht Folge leiſtet. Fragt man nun, in welchem Sinne von Gott geſagt werde: „er verhärte", ſo iſt in der Schrift die Antwort überall dieſelbe; es iſt die göttliche Offenbarung und Langmuth, welche im Sünder Verhärtung herbeiführt. Dieſe drängt ihn zur Selbſtentſcheidung. Indem aber Gott den gegen ſein Wort Ungehorſamen nicht auf der Stelle mit aller Strenge ſtraft, ſondern nachſieht, ſo erachtet der Sünder dieſes Alles für Schwäche, und nimmt davon Anlaß, ſich in ſeiner Widerſetzlichkeit gegen den göttlichen Willen zu beſtärken, d. i. zu verhärten. In wieferne alſo Gottes geoffenbartes Wort und friſtende Huld den Menſchen äußerlich veranlaßt, zu widerſtreben, wird geſagt, „Gott verhärte"; und in wieferne die genannte Langmuth Ausfluß ſeines Willens iſt, iſt es in dieſem eben gefaßten Sinne auch deren Wirkung, — die Verhärtung. Was an ſich Gnade iſt, nimmt ſo die Eigenſchaft einer Strafe an[a]). So und in dieſem Sinne ſtehen *ἐξεγείρειν* und *σκληρύνειν*

---

a) Dieſelbe Erklärung bei Hieron. ep. ad Hedib. Q. X.: Si, inquit, patientia Dei induravit Pharaonem, et multo tempore poenas distulit Israelis, ut justius condemnaret, quos tanto tempore sustinuerat, non Dei accusanda est patientia et infinita clementia, sed eorum duritia, qui bonitate Dei in perditionem suam abusi sunt. Alioquin unus est solis calor, et secundum essentias subjacentes, alia liquefacit, alia indurat, alia solvit, alia constringit. Liquatur enim cera, et induratur lutum; et tamen caloris non est diversa natura. Sic et bonitas et clementia Dei vasa irae, quae apta sunt in interitum, i. e. populum Israel indurat. etc. — Cf. Iren. adv. Haer. IV. c. 39. n. 2—4., wo dieſer Vater über die Beziehung zwiſchen der bildenden Gnade und dem zu bildenden Menſchen eine anziehende und belehrende Betrachtung anſtellt. — Auguſtin ſeinerſeits erklärt die Stelle im Zuſammenhang mit ſeinen übrigen Grundanſichten von dieſer Sache ſo: Deum obdurare est nolle misereri, ut non ab illo irrogetur aliquid homini, quo fiat deterior, sed tantum non erogetur ei

in einem gewiſſen Cauſalnexus, und konnte eine Vertauſchung der Ausdrücke Statt finden, ſo wenig ſie ſonſt in ihrer Grundbedeutung gemein haben. — Daß nun die gegebene Auffaſſung pauliniſch ſei, lehrt der Sachverband II, 4—5. Daß aber auch im Grundtexte keine andere Anſchauung obwalte, erhellt aus der ganzen Verhandlung zwiſchen dem Pharao und Moſes, wo faſt eben ſo oft geſagt wird: „Pharao habe ſich oder ſein Herz ſelbſt verhärtet", als: „Gott verhärtete den Pharao". Und daß dabei keine andere Urſache als die genannte wirkend gedacht wurde, geht hervor aus Exod. 8, 15.: Videns autem Pharao, quod data esset requies, ingravavit cor suum, et non audivit eos. 9, 34.: Videns autem Pharao, quod cessasset pluvia..., auxit peccatum et ingravatum est cor ejus et servorum illius et induratum est nimis. Vgl. Exod. 8, 32.; 10, 3.; 13, 15. ꝛc. Überall iſt es das Vorübergehen der Strafe, was ihn auf's Neue in ſeiner Widerſetzlichkeit beharren macht, d. i. verhärtet. Dasſelbe Ergebniß liefert die Betrachtung neuteſtamentlicher Stellen, wie Apſtg. 7, 51., wo *σκληροτράχηλος* und *ἀπερίτμητος τῇ καρδίᾳ* identiſch genommen werden; Apſtg. 19, 9. *τίνες ἐσκληρύνοντο καὶ ἠπείθουν*, wo ganz übereinſtimmend mit II, 8. oben die Verhärtung beſchrieben wird, als hervorgegangen aus dem freien Widerſtreben gegen die erkannte Wahrheit. Die er hier nennt *οἱ ἐξ ἐριθείας, ἀπειθοῦντες μὲν τῇ ἀληθείᾳ, πειθόμενοι δὲ τῇ ἀδικίᾳ*, und darum mit dem künftigen Strafgerichte bedroht, ſind eben Verhärtete. Vgl. Hebr. 3, 8. 13. 15.; 4, 7. Überall erſcheint nach bibliſcher Darſtellung die Verhärtung als freie That und Schuld des Menſchen, die ihren urſächlichen Grund in der Selbſtabſchließung desſelben gegen den geoffenbarten Willen Gottes hat. Wenn Paulus hier nach Exod. 9, 12.; 10, 1. 20. 27. ꝛc. Gott als Cauſalität bezeichnet, ſo erklärt ſich dieſes aus dem Zwecke

---

id, quo melior existat. Lib. Quaest. LXXXIII. Q. 68. Lib. de Nat. et grat. c. 1. Ob und wie genau dieſe Auffaſſung mit dem Schriftzuſammenhange im Einklang ſtehe, möge nach Obigem beurtheilt werden. Ob Paulus lehre, daß Gott Manche von ſeinem Erbarmen ausſchließe, wird ſich ſeiner Zeit, im Laufe des zehnten und eilften Capitels herausſtellen.

gegenwärtiger Expoſition, wo er Gottes unbeſchränkte Freiheit in den Erweiſen ſeiner Erbarmung wie des Gegentheils vertheidiget. Aus dem Geſagten wiſſen wir aber auch, daß und in welchem Sinne der bibliſchen Ausdrucksweiſe: „Gott verhärtet das Herz“, Wahrheit zukomme. V. 22. wird ſich zeigen, daß Paulus keinen anderen, als den bezeichneten Sinn damit verbunden habe. — Bringen wir, was Gott über Pharao ausgeſprochen, auf eine allgemeine Norm zurück, ſo iſt dieſe: „Wie es für Gott keine anderen Bedingungen gibt, ſein Erbarmen zuzuwenden, als die im Wohlgefallen ſeines Willens liegen: ſo iſt ſein Wille auch nach der anderen Seite hin unbeſchränkt, den Menſchen für ſeine Zwecke der Verhärtung zu überlaſſen“. Es braucht vielleicht nicht eigens erinnert zu werden, daß σκληρύνειν, wie oben von ἐλεεῖν gezeigt ward, alle übrigen unſeligen Folgen implicire, als da ſind: Verſagung des Glaubens (Apſtg. 19, 9. Matth. 13, 15.), zunehmende Unbußfertigkeit und Ungerechtigkeit (II, 8. Joh. 3, 19.) und Häufung der Strafe II, 4. 5. Matth. 11, 20—24.) — Die Prädeſtinatianer, Calvin insbeſondere, wollten aus dieſer Stelle nichts Geringeres ableiten, als Gott habe durch einen abſoluten Rathſchluß Gewiſſe zur Verdammniß vorbeſtimmt, denen er zu dieſem Ende durch einen unwiderſtehlich wirkenden Willensact Verhärtung aufnöthige. Gewiß aber, hätte Paulus lehren wollen, Gott habe gewiſſe Individuen ſchon von vorneherein von ſeinem Erbarmen ausgeſchloſſen, und zum Untergange prädeterminirt, ſo würde er ſicher nicht ſo ſich ausgedrückt haben: ὃν δὲ θέλει, σκληρύνει, ſondern ſo: ὃν δὲ οὐ θέλει, σκληρύνει, — weil ja nach dieſer Anſicht die verhängte Verſtockung Wirkung davon iſt, daß er dieſe oder jene eben *nicht will* oder zum voraus von ſich ausſchließt. Da er aber ſchreibt: ὃν θέλει, ἐλεεῖ, ὃν δὲ θέλει, σκληρύνει, ſo bezieht ſich in beiden Fällen θέλειν nicht auf die Wahl gewiſſer Perſonen, ſondern auf die Zeitwörter, ſtatt: ὃν θέλει ἐλεεῖν, ἐλεεῖ κ. τ. λ.; und der Sinn iſt: Gott ſei frei und habe es unbedingt in ſeiner Gewalt, das Eine und das Andere zu verfügen. Daß Gott im Voraus Gewiſſe *nicht* wolle, und er über dieſe, die er nicht will, im Voraus Verhärtung beſchloſſen habe und verhänge, das liegt nicht im Entfernteſten in den Worten von V. 18., noch weniger aber in den folgenden.

V. 19. Ἐρεῖς οὖν μοι· τί ἔτι μέμφεται; τῷ γὰρ βουλήματι αὐτοῦ τίς ἀνθέστηκε; Paulus denkt ſich hier denſelben Gegner wieder, wie V. 14., der aber dießmal, was nicht zu überſehen iſt, nicht mehr ſo faſt gegen den beweisführenden Apoſtel, als gegen *die* Autorität ſeine Einrede ſtellt, welche dieſer hat ſprechen laſſen, gegen die Schrift, oder, genauer genommen, gegen *Gott*. Daher der Ton des Unwillens in der Erwiderung V. 20—21. — τί ἔτι μέμφεται; Vulg. queritur, vgl. Col. 3, 13. Marc. 7, 2. Hebr. 8, 8., wo es überall bedeutet „Beſchwerde, Klage führen über Ungebühr"; Heſychius: μέμφεται i. e. αἰτιᾶται, ἐξουθενεῖ, καταγινώσκει. Die Objection hält ſich, ohne die Interpretation zu beanſtanden, an das altteſtamentliche Citat. Der Gegner glaubt, es liege darin etwas Vernunftwidriges, Abſurdes, und könne darum keine Geltung haben. Angenommen nemlich, daß Gott ſelbſt die Urſache der Verhärtung iſt, ſo fällt für ihn aller weiterer Grund weg, dem Sünder noch zu zürnen. Denn hat er ihn verſtockt, und iſt Niemand vermögend, dem von ſeinem Willen ausgehenden Verhängniß ſich zu entziehen oder Widerſtand zu leiſten; hat er folglich in dem durch ihn verurſachten Seelenzuſtand des Sünders ſeinen Willen bejaht und vollführt: ſo iſt nicht zu begreifen, wie Gott noch an einem Weſen Mißfallen haben oder äußern kann, deſſen Zuſtand doch nur Werk und Ausdruck ſeines eigenen wirkſamen Willens iſt? Dieß das gewöhnliche Verſtändniß des Einwurfes. Hieronymus aber bezieht τῷ γὰρ βουλήματι κ. τ. λ. auf *beide* Glieder von V. 18. und verſteht den Opponenten ſo: Si hoc ita est, et *pro voluntate sua* miseretur Israeli, et indurat Pharaonem: ergo frustra queritur, atque causatur, nos vel bona non fecisse, vel fecisse mala, cum in potestate ipsius sit et voluntate, absque bonis et malis operibus vel eligere aliquem, vel abjicere, praesertim cum voluntati illius fragilitas humana resistere nequeat. Ep. ad Hedib. Q. X. Dieſe etwas modificirte Interpretation dünkt uns die beſſere.

Auf dieſe Gegenfrage gibt Paulus, wie ſchon Origenes richtig bemerkt, eine doppelte Erwiderung. Die erſte V. 20—21. enthält eine nachdrückliche Abweiſung des Frageſtellers. Er läßt ihn fühlen, welche Selbſtvergeſſenheit dazu gehöre, um nur überhaupt eine ſolche Widerrede noch einzubringen, und wie dieſe ſchon durch die

Falſchheit des Standpunktes, von dem ſie ausgeht, alles Gewicht verliere. In der zweiten aber V. 22—23. werden die fraglichen Verhältniſſe von einer Seite aufgefaßt, daß auch die Vernunft ſich zufrieden geben kann.

V. 20. *Μενοῦνγε, ὦ ἄνθρωπε, σὺ τίς εἶ, ὁ ἀνταποκρινόμενος τῷ Θεῷ; μὴ ἐρεῖ τὸ πλάσμα τῷ πλάσαντι· τί με ἐποίησας οὕτως;*

V. 21. *ἢ οὐκ ἔχει ἐξουσίαν ὁ κεραμεὺς τοῦ πηλοῦ, ἐκ τοῦ αὐτοῦ φυράματος ποιῆσαι, ὃ μὲν εἰς τιμὴν σκεῦος, ὃ δὲ εἰς ἀτιμίαν;* Dieſe Sätze ſind in ſo mannigfachem Sinne ausgebeutet worden, daß es intereſſant wäre, die Geſchichte ihrer Auslegung zu verzeichnen. Daß die Prädeſtinatianer darin ein Bollwerk für ihre Theorie erblickt haben, braucht nicht erinnert zu werden. Auguſtin erzählt von ſeiner Zeit, daß es Leute gegeben, welche die beiden Verſe für unterſchoben hielten; Andere meinten, Paulus habe zur Expoſtulation gegriffen, weil er ſich unvermögend gefühlt, den Einwurf zu löſen. Aber auch die Väter hat die Schwierigkeit des Gedankens veranlaßt, bald dieſen, bald jenen Zuſammenhang zu verſuchen. Wir wollen zuerſt das Einzelne anſehen. *μενοῦνγε, ὦ ἄνθρωπε.* Die Vulgata mit DEFG übergeht *μενοῦνγε.* Dieſes, ſonſt gewöhnlich *μὲν οὖν* ohne *γε*, nach einem oder mehreren Worten des Satzes ſtehend, bedeutet: quin imo, immo vero, at enim, vgl. X, 18. Luc. 11, 28., entſprechend unſerem: „nicht bloß dieſes, ſondern vielmehr", ſo daß das Geſagte ſtärker entweder bejaht, oder verneint wird. — Die Apoſtrophe, *ὦ ἄνθρωπε,* erhöhet nicht bloß den Nachdruck und den Pathos überhaupt, wie etwa II, 1., ſondern gibt mit der Erinnerung des unermeßlichen Abſtandes, welcher Gott von der Creatur trennt, die Ungebühr recht lebhaft zu empfinden, die in jener Entgegnung liegt. Ebenſo ſind *σύ* und das Prädicat *τίς* auf das Schärfſte betont, und in der gedehnteſten Emphaſe hingeſchrieben. Die zwei Sylben ſind wahrhaft zermalmend. *ὁ ἀνταποκρινόμενος τῷ Θεῷ.* Über die Prägnanz von *ἀνταποκρίνεσθαι* hat ſchon Chryſoſtomus bemerkt: *καὶ οὐκ εἶπε· σὺ τίς εἶ ὁ ἀποκρινόμενος τῷ Θεῷ; ἀλλ' ὁ ἀνταποκρινόμενος, τουτέστιν, ὁ ἀντιλέγων, ὁ ἐναντιούμενος. Τὸ γὰρ εἰπεῖν, ὅτι οὕτως ἔδει, καὶ οὐχ οὕτως ἔδει, ἀνταποκρινομένου ἐστίν.* Seine Bedeutung iſt nemlich: „zur Rechenſchaft auffordern,

zu Rede ſtellen". Luc. 14, 6. Der Zuſammenhang aber iſt der: Paulus hatte ſeine obigen Lehrſätze nachgewieſen aus der heiligen Schrift; und auch da wieder nicht etwa aus Erklärungen von Propheten, ſondern aus den eigenen Worten Gottes ſelbſt (V. 15. 17.). Seine Concluſionen (V. 16. 18.) ſind nur ein anderer Ausdruck dieſer Offenbarungen Gottes. Hätte er eine Widerlegung der Objection V. 14., oder eine Beweisführung für die Sätze V. 11. aus Vernunftgründen verſucht, ſo würde eine Gegenerinnerung, ſelbſt wie die vorliegende, noch annehmbar geweſen ſeyn. Nun aber hat nicht der Apoſtel geſprochen, ſondern er hat Gott ſelbſt ſprechen laſſen. Die neue Gegenrede (V. 19.) gilt alſo nicht mehr dem Schreibenden, auch nicht einer Blöße, welche etwa in ſeiner Darſtellung noch übrig geblieben; ſondern ſie gilt unmittelbar der Autorität, vor welcher jede Vernunft, jede Zunge ſich in Demuth zu beſcheiden hat, — ſie gilt Gott ſelbſt. Dieß verändert den Standpunkt weſentlich. Nachdem und wo dieſer ſelbſt ſich ausgeſprochen, hat eine Erwiderung des Inhalts keinen anderen Sinn, als: Gott über ſein Walten zu Rede ſtellen, über die Gründe ſeiner Führungen, im Allgemeinen und Beſonderen, zur Verantwortung fordern. Daß dieſer Standpunkt grundfalſch und verwerflich ſei, bedarf keines Beweiſes. Daß alſo, was auch ſonſt an jenem Einwurfe gegen Exod. 9, 12. 16. ſeyn möge, er ſchon darum ungebührlich, abſurd, und in dieſem Sachzuſammenhange keiner Antwort würdig ſei, fühlt ebenfalls Jeder von ſelbſt. Daher entgegnet Paulus dem dreiſten Frageſteller: „Du fragſt, was Gott da noch für Urſache zum Tadeln habe? Kehren wir doch einmal das Verhältniß um: Nicht Gott, du vielmehr (μενοῦνγε) ſtehe mir Rede, und ſage erſt, wer denn du biſt, o Menſch, daß du dich erkühnſt, von Gott Rechenſchaft zu fordern über das, was er beſchließt und thut!?" — Er ſieht, wie geſagt, von der Bedeutung der Frage: ob bei dieſem Sachverhältniſſe Gott noch Gründe habe, den Sünder anzuklagen, und welche, — völlig ab. Die ausgeſprochenen Sätze bleiben in Kraft, ob das Anſtößige darin für unſere Vernunft gelöſt werde oder nicht. Es ſind eben Gottes eigene Beſtimmungen; und darüber von ihm noch weitere Rechnung abverlangen, fährt Paulus rügend fort, nehme ſich aus, als wenn ein Gebilde ſeinen Bildner, unter deſſen

Hand es entſtanden, darüber zu Rede ſtellen wollte, warum er dieſe oder jene Form oder Beſtimmung ihm gegeben? μὴ ἐρεῖ τὸ πλάσμα — οὕτως. Das Tertium comparationis darf hier nicht verrückt, noch über die Abſicht des Schreibenden ausgedehnt werden. Was er im Auge hat, gibt der status quaestionis an die Hand, — das Abhängigkeitsverhältniß, in dem das Gebilde zum Willen ſeines Meiſters, die Creatur zu der Macht des Creators ſteht, und das eine Frage, wie die bezeichnete, von vorneherein ausſchließt, zumal im Tone des Vorwurfs geſtellt, immer als verwerflich darſtellt.

V. 21. ἢ οὐκ ἔχει ἐξουσίαν ὁ κεραμεὺς κ. τ. λ. Über die Verſchiedenheit der Auffaſſungen des Verſes weiter unten. Für ſich genommen dient er zunächſt zur Erläuterung und Beſtätigung des letzten Beiſpiels. An die Stelle des allgemeinen tritt ein ſpecielleres. So liegt es in den Eingangsworten: ἢ οὐκ ἔχει, d. h. „oder kann man ſagen, ich habe zu viel behauptet? verhält es ſich anders?" Das beliebte Gleichniß vom Töpfer und ſeinem Geſchirr iſt ſehr current im A. T. Jeſ. 45, 9.: Vae, qui contradicit fictori suo, testa de samiis terrae. Numquid dicet lutum figulo suo: quid facis? et: opus tuum absque manibus est? Jerem. 18, 6. Numquid sicut figulus iste non potero vobis facere, domus Israel, ait Dominus; ecce sicut lutum in manu figuli, sic vos in manu mea, domus Israel. Und Sap. 15, 7. Sed et figulus mollem terram premens laboriose fingit ad usus nostros unumquodque vas; et de eodem luto fingit, quae munda sunt in usum vasa, et similiter quae his sunt contraria; horum autem vasorum quis sit usus, judex est figulus. Unſeres Erachtens liegt hier das erſte dieſer Citate zu Grunde. Das Gemeinſame in allen iſt die Idee, daß der Meiſter vollkommen Herr ſeines Stoffes ſei, aus dem er fertiget und formt, und volle Freiheit beſitze, Gebilde aus einer und derſelben Maſſe, zu dieſem oder jenem Gebrauche, einem ehrenhaften oder ſchmutzigen, zu bereiten. Das Gefäß, welches eben durch den Willen des Meiſters nicht nur überhaupt iſt, ſondern auch das, was und wie und wozu es iſt, kann conſequenter Weiſe ſich nicht beſchweren, daß ſein Urheber gerade dieſe Beſtimmung ihm angewieſen. Wie dieſer, wenn Etwas werden ſoll, nicht bloß im

Allgemeinen den Willen haben muß, zu machen, ſondern auch das Wie und Wozu bei ſich beſtimmen, ſo iſt das Gemachte ſelbſt nach allen dieſen Beziehungen hin von des Werkmeiſters Willen abhängig und bedingt. — ὃ μὲν εἰς τιμὴν σκεῦος κ. τ. λ. Die Conſtruction zeigt, daß, wie oben V. 11., die Worte im Begriffe zu vereinigen ſind: „ein Ehrengefäß", d. i. nicht ein Gefäß, welches zur Ehre dient, ſondern welchem eine dasſelbe auszeichnende, ehrenvolle Beſtimmung zugedacht iſt, wie ὃ δὲ εἰς ἀτιμίαν ſagen will: ein Gefäß, deſſen Beſtimmung etwas Schmachvolles und Erniedrigendes für dasſelbe hat. So II. Tim. 2, 21. ἔσται σκεῦος εἰς τιμὴν, ἡγιασμένον καὶ εὔχρηστον τῷ δεσπότῃ, εἰς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἡτοιμασμένον, was unten V. 22 f. bei σκεύη ὀργῆς und ἐλέους in Betracht kommen wird. Bei der Auflöſung des Bildes kommt viel hierauf an. Endlich iſt auch ἐκ τοῦ αὐτοῦ φυράματος ποιῆσαι noch zu erwägen. Es iſt dieſes ein weſentliches Glied in der Vergleichung. Gerade darin zeigt ſich die unbedingte Gewalt des Töpfers, daß er nicht gebunden iſt durch den Stoff, Gefäße nur für einerlei Zweck daraus zu fertigen, ſondern in ſeiner Willkühr hat, aus der nemlichen Maſſe Gefäße entweder zu einer ehrenhaften oder aber entehrenden Verwendung auszuarbeiten. Auch ποιῆσαι εἰς — ſoll nicht ganz überſehen werden. Nicht vom Hervorbringen des Stoffes iſt die Rede, ſondern vom Bilden zu einem beliebigen Zwecke. Und nun die Anwendung des Gleichniſſes auf den vorliegenden Gegenſtand. Da ſtoßen wir auf mehrere, zum Theil ſich ſehr widerſprechende Deutungen. — Hieronymus ad Hedib. Q. X. mit Theodoret, theilweiſe auch Photius, verſtehen den Sinn der Abfertigung ſo: Die Objection hätte Grund, wenn es ſich mit Gott und dem Menſchen verhielte, wie der Töpfer zu ſeinem Geſchirre ſteht. Dieſes allerdings empfange vom Meiſter ſchlechthin Seyn und Beſtimmung; nicht ſo aber ſtehe es — und das erhelle eben aus der Gegenrede, — um den Menſchen. Dieſer beſitze, wie dieſe Sprache ſelbſt es verrathe, Freiheit des Willens, und darum zürne ihm der Schöpfer mit Recht, wenn er durch deren Mißbrauch ein mißrathenes Gefäße, d. h. böſe werde. Dieſe Interpretation ſchnitte freilich mit einem Male alle Schwierigkeiten weg, und wäre in ſo ferne die bequemſte; aber mit den hermeneutiſchen Regeln verträgt ſie ſich

nicht. — Berühmt beſonders iſt die des heiligen Auguſtinus, welche die ſpäteren Prädeſtinatianer weiter umgebildet haben. Er verſteht ἐκ τοῦ αὐτοῦ φυράματος von der massa (hominum) peccato originali infecta, corrupta damnationique obnoxia, von der Gott nach ſeinem unerforſchlichen Willen Einige mit ſeiner belebenden Gnade berühre, Andere aber in dem Zuſtande der Verworfenheit belaſſe, um an jenen ſein Erbarmen, wie an dieſen ſeine Gerechtigkeit und Macht offenbar werden zu laſſen; weßhalb die erſteren Urſache hätten, ſeine (unverdiente) Gnade zu preiſen, dieſe aber keine, ſich über Unrecht zu beſchweren [a]). Wir dürfen dieſer Erklärung nachdrücklichſt entgegen ſetzen, daß, wie dieſe Auffaſſung von φύραμα allen älteren Vätern, nicht den griechiſchen bloß, ſondern auch ſelbſt den lateiniſchen mit geringer Ausnahme, fremd, und außer Verbindung mit dem pauliniſchen Lehrzuſammenhange iſt, ſie auch und zwar namentlich hier ganz ferne liege. Wir wollen uns kurz faſſen. Schon die Worte nehmen dieſe Erklärung nicht an. Eſtius hat mit Recht entgegnet: Paulus non dixit: figmentum ei, qui se finxit, non dicere: *cur me reliquisti in massa corrupta?* sed: *cur me fecisti sic?* In der That iſt zwiſchen beiden Ausdrücken eine gewaltige Kluft, welche Calvin wohl gefühlt, und unbedenklich mit dem entſetzlichen Mittelſatze ſich ausgefüllt hat, Gott ſchaffe etwelche nach ſeinem Rathſchluſſe zur Verdammniß, und beſtimme ſie alſo auch zum Böſen, als

---

a) Haec massa, ſind ſeine Worte, si esset ita media, ut quemadmodum nihil boni, ita nec mali aliquid mereretur, non frustra videretur iniquitas, ut ex ea vasa fierent in contumeliam. Cum vero per liberum arbitrium primi hominis in condemnationem universa defluxerit, procul dubio, quod ex ea fiunt vasa in honorem non ipsius justitiae, quae gratiam nulla praecessit, sed Dei misericordiae; quod vero in contumeliam, non iniquitati Dei, quae absit, ut sit apud Deum, sed judicio deputandum est. — Und anderwärts: Cum dicuntur omnes ex uno in condemnationem, ipsa massa significatur, ex qua fiunt a figulo alia vasa in honorem, i. e. quae assumuntur in gratiam; alia in contumeliam, quae ad luendum debitum relinquuntur: ut filii gratiae id sibi donari sciant, quod si exigeretur, non esset injustum. Contra Julian. I. 126.

dem Mittel zum Zwecke vor; — mit welchem Rechte, wird ſich unten aufklären. Fragt man weiter, was die Vergleichung eigentlich bezwecke, ſo zeigt die nähere Betrachtung: der ganze apagogiſche Beweis gelte zunächſt der Frivolität des Opponenten, der Gott herausgefordert, ſich darüber zu verantworten, wie er nach dem V. 17. aufgeſtellten Princip einem ungerathenen Geſchöpfe noch ſein Mißfallen zu erkennen und zu fühlen geben könne? Hierauf entgegnet Paulus: Nie und nimmermehr zieme der Creatur eine ſolche Sprache. Habe der Töpfer volle Gewalt über ſeinen Lehm, ſo gewiß Gott nicht minder über ſeine Geſchöpfe, die Menſchen; und ſei jener berechtiget, von der nemlichen Thonmaſſe Geſchirre zu fertigen, um dieſe oder jene Beſtimmung zu erhalten, ſo werde Gott wohl dasſelbe Recht zukommen, nach Auswahl die Einen zu beſtimmen, „um Ehre, die Anderen, um das Gegentheil zu empfangen". Nur um dieſe ἐξουσία handelt es ſich hier, welche Paulus nicht minder **unbedingt** bei Gott anerkannt wiſſen will, als ſie einem menſchlichen Werkmeiſter in ſeiner Weiſe ohne Widerrede zugeſtanden wird. Wird ſie ihm aber unbedingt eingeräumt, ſo hebt ſich die Frage V. 19. von ſelbſt auf. Anders verhält es ſich dagegen mit **der**: nach welchen Geſetzen und Bedingungen macht Gott Gebrauch von ihr in der Aufnahme und der Verwerfung, oder bei der Beſtimmung der Einen zur Ehre, der Anderen zur Erniedrigung? In der hierauf zu gebenden Antwort muß mit Ausſchluß der auguſtiniſchen, noch weit mehr der calviniſchen Theorie, jede Vorſtellung als unpauliniſch ferne gehalten werden, welche einerſeits dem allgemeinen Willen Gottes, daß Alle das Heil erlangen möchten, und andererſeits der menſchlichen Freiheit zu nahe treten würde. Unſer Beweis hiefür liegt im nächſten Lehrzuſammenhang. Fragen wir nemlich, wie ſich Gott zu denen verhalte, welche er „zur Schmach" aufbehält, ſo leſen wir V. 22., daß er die dazu bereiteten Gefäße **trage**, alſo nicht **mache**; daß er anders ſtehe zu denen, welche „zum Verderben **zubereitet ſind**" (κατηρτισμένα), als zu denen, welche „**er vorbereitet hat**" zur Glorie. Das zehnte Capitel beſchäftiget ſich faſt ausſchließlich damit, zu zeigen, daß Gott, weit entfernt, dem nun verſtoßenen Israel durch ein abſolutes Decretum das Heil vorzuenthalten, oder es durch Entziehung ſeiner Barmherzigkeit

in ſeinem ſündigen Zuſtande feſtbannen zu wollen, ihm durch eine Reihe von Anſtalten daſſelbe angeboten und möglich gemacht habe. Vgl. X, 13. Claſſiſch iſt darüber X, 21. Derſelbe Grundgedanke zieht ſich, wie wir ſehen werden, auch durch das eilfte Capitel hindurch. — Blicken wir aber auf die andere, die menſchliche Seite, und prüfen wir, ob und in wie weit Paulus bei der Begnadigung und der Verſtoßung die Willensfreiheit mitwirkend hinzugedacht oder ausgeſchloſſen habe. Hier begegnen wir gleich im nächſten Zuſammenhange V. 30—33. der Erklärung, Israel ſei des Heiles verluſtig geworden, weil es mit Verſchmähung des von Gott eröffneten und verkündigten Heilsweges der Gnade, auf einem anderen, ſelbſt gemachten, eigenſinnig zum Ziele ſtrebe. Wie wenig aber Gott der Urheber dieſer Verirrung, oder ſein Richterbarmen die Urſache ihres Unterganges ſei, lehrt eben X, 6—21. Wie zum Überfluſſe wird XI, 20. noch ausdrücklich geſagt: τῇ ἀπιστίᾳ ἐξεκλάσθησαν, und der Grund ihrer Verwerfung in eine freie That, ihren Unglauben, gelegt. — Weiter wollen wir der Darſtellung nicht vorgreifen. So viel genügt, um zu entnehmen, mit welchem Unrechte die Anhänger der genannten Auslegungsweiſen dem Apoſtel hier die Lehre unterlegen: „Gott ſchaffe, — dem Töpfer gleich, — gewiſſe Individuen zur Verdammniß, verhärte ſie durch einen unwiderſtehlichen Willensact im oder zum Böſen, um ſie hinterher mit Gerechtigkeit (?) zu ſtrafen; oder er belaſſe wenigſtens einen beliebigen Theil in dem allgemeinen Verderbniſſe, indem er ihnen ſeine erweckende Gnade zu entziehen beſchließt, und mache alſo in dieſer oder jener Weiſe ſeine abſolute Gewalt über die Menſchheit geltend". Nichts von allem dem will Paulus durch ſeine Vergleichung angedeutet oder behauptet haben, ſondern einzig nur, daß Gottes Hoheitsrecht über ſeine Geſchöpfe unbedingt anerkannt werden müſſe, und keiner Creatur zieme, dieſe ſeine Vollgewalt durch ein zweifelndes „Aber" auch nur einen Moment zu beanſtanden. Auf dieſe unbedingte Anerkennung dringt er ſchlechthin und vor aller Löſung des Einwurfes, weil in der That auch ohne dieſe Gott gehuldigt werden müßte. Daß dieß der wahre Standpunkt ſei, haben Irenäus, Origenes, Hieronymus ganz richtig geſehen, und mit ihnen übereinſtimmend ſagt Chryſoſtomus z. d. St.: „Nicht die Willens-

freiheit hebt er mit dieſen Worten auf, ſondern deutet nur an, bis zu welchem Punkte man Gott ſich zu unterwerfen habe. Denn Gott zur Rechenſchaft vorfordern, ſollen wir uns ſo wenig beigehen laſſen, als der Lehm. Denn nicht bloß darf man nicht dawider reden, oder grübeln, ſondern nicht einmal ausſprechen oder auch nur daran denken; ſondern man muß dem Lehme gleichen, der leblos und des Töpfers Händen fügſam iſt und ſich dreht, wie es dieſem beliebt. Denn nur allein hiezu hat er das Gleichniß aufgenommen, nicht um damit die ſittliche Handlungsweiſe auszudrücken, ſondern nur um den untergebenen Gehorſam und das ehrerbietige Schweigen zu bezeichnen. Es gilt das überhaupt, daß man Gleichniſſe nicht nach allen Seiten hin anwenden, ſondern nur das, worauf es ankommt und wozu ſie eingeführt werden, herausheben, das Übrige aber übergehen müſſe.... Nichts anderes alſo bezweckt hier Paulus, als den Leſer zu bereden, mit aller Entſchiedenheit Gott nachzugeben, und nie und nirgends Rechnung von ihm zu fordern. Denn wie der Töpfer, ſagt er, von der nemlichen Maſſe macht, was er will, und Niemand ihm einredet: ſo behellige du auch Gott nicht, wenn er von dem nemlichen Menſchengeſchlechte die Einen ſtraft, die Anderen zu Ehren bringt; noch zerbrich dir darüber den Kopf, ſondern bete nur an, und mache es dem Thone nach. Und wie dieſer den Händen des Töpfers ſich ſchmiegt, ſo auch du dich dem Willen deſſen, der es ſo anordnet. Denn nicht auf Geradewohl und Zufall hin waltet er, wenn du es auch nicht weißt, ſeine Weisheit dir verſteckt bleibt. Du räumſt dem Töpfer ein, von derſelben Maſſe Unterſchiedliches zu fertigen, und klagſt ihn nicht an: dieſen aber heißeſt du Rede ſtehen über Strafen und Auszeichnungen, und geſtatteſt ihm nicht, zu wiſſen, wer würdig ſei, und wer nicht; ſondern weil die Maſſe von der nemlichen Subſtanz iſt, ſo forderſt du, ſoll auch die freie Selbſtbeſtimmung in Allen dieſelbe ſeyn!.... Kurz nur auf dieſen Einen Punkt hin hat man die Vergleichung zu beziehen, daß man gegen Gott keine Widerrede ſich erlauben dürfe, ſondern ſeiner unausſprechlichen Weisheit zu huldigen habe.“ So Chryſoſtomus, und wie wir glauben, mit allem Recht. Was nun folgt, ſchließt ſich ungezwungen an. Eine Gegenrede der Art, ſagt Paulus, iſt von vorneherein ſchon verwerflich, und dürfte darum nicht gehört

werden, wenn die erhobene Schwierigkeit noch intricater und eine befriedigende Löſung nicht zu Handen wäre. Nun aber iſt dem nicht einmal ſo, wie das Folgende zeigt.

V. 22. *Εἰ δὲ θέλων ὁ Θεὸς ἐνδείξασθαι τὴν ὀργὴν καὶ γνωρίσαι τὸ δυνατὸν αὐτοῦ, ἤνεγκεν ἐν πολλῇ μακροθυμίᾳ σκεύη ὀργῆς, κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν·*

V. 23. *καὶ ἵνα γνωρίσῃ τὸν πλοῦτον τῆς δόξης αὐτοῦ ἐπὶ σκεύη ἐλέους, ἃ προητοίμασεν εἰς δόξαν·*

V. 24. *οὓς καὶ ἐκάλεσεν ἡμᾶς οὐ μόνον ἐξ ἰουδαίων, ἀλλὰ καὶ ἐξ ἐθνῶν.*

Schon der Eingang mit *εἰ δέ* läßt erkennen, daß in dieſer Betrachtung die göttliche Gerechtigkeit in das wahre Licht geſetzt werden ſoll. Nun begegnen wir aber wieder dem Fall, wie V, 12., daß der Verfaſſer, wie es in affectvoller Sprache überhaupt, und in hypothetiſchen Sätzen der Art insbeſondere (vgl. Joh. 6, 62. Marc. 7, 11. Luc. 13, 9.) öfters vorkommt, die Conſtruction unvollendet gelaſſen und dem Erklärer zu rathen aufgegeben hat. Dem *εἰ δέ* entſpricht kein ausdrücklicher Nachſatz, und was man öfter dafür angeſehen, V. 23., oder V. 25—29. oder gar V. 30 ff., iſt es nicht. Dieſe Anomalie iſt aber nicht die einzige. Mitten in der Periode wird V. 23. mit *καὶ ἵνα* fortgefahren, ohne daß abermals das regierende Satzglied ſichtbar wäre. Die Ergänzungsverſuche ſind verſchiedenartig ausgefallen. Theodoret z. B. trennt *εἰ δέ* durch ein Colon von dem Folgenden ab; Origenes ſucht durch Beſeitigung von *καί* V. 23. ein Auskunftsmittel zu gewinnen. Andere denken ſich in einem *τί ἐροῦμεν;* oder *τί ἄτοπον;* die Apodoſis. Der Zuſammenhang wird an die Hand geben, was hievon zu halten iſt.

V. 22. *Εἰ δὲ θέλων ὁ Θεός κ. τ. λ.* Die Voranſtellung des *θέλων* vor das Subject iſt ſicher bedeutſam. Nun aber ſind vornehmlich zwei Auffaſſungen des Satzes möglich und im Gange. Nach der einen ſieht V. 22. zurück auf V. 17., und liegt der Hauptgedanke im Particip *θέλων* (dieſes = *ἵνα* genommen), in der Hervorſtellung des leitenden Zweckes, welchen Gott bei ſeinem Verhalten gegen Zorngefäße vor Augen hat, und der Sinn: „Wenn aber Gott die Abſicht hat, ſeinen Zorn zu zeigen . . ., und erträgt deßhalb Zorngefäße, bereit zum Untergange, mit vieler

Langmuth: was iſt da einzuwenden?" So Orig. Eſt. Tol. und viele Neuere. — Nach Anderen hingegen iſt der innere Zuſammenhang zwiſchen V. 22. und 21. dieſer: Nachdem er V. 21. gezeigt, wie man, ſelbſt wenn er für Gott daſſelbe Recht in Anſpruch nähme, das jedem Meiſter über ſeinen Stoff und ſeine Gebilde zuſteht, mit haltbaren Gründen Nichts einwenden könnte, ſo geht er, um ſeinen Tadler V. 19. vollends zu entwaffnen, von dieſem Standpunkte ab, vertauſcht in der Application des Gleichniſſes *ποιεῖν* V. 21. mit *φέρειν*, läßt überhaupt das Verhältniß Gottes zu den Menſchen in einem unendlich milderen Lichte erſcheinen, als das des Töpfers zu ſeinem Geſchirre, und ſchlägt ſo durch einen Schluß a majori aus dem Felde. Der Sinn geſtaltet ſich nach dieſer Auffaſſung ſo: Nun aber beſteht Gott nicht einmal auf dieſem abſoluten Rechte (von Geſchöpfen derſelben Art die einen zu ehrenhaftem, andere zu unehrenhaftem Ziele von vorneherein zu machen oder zu beſtimmen); vielmehr trägt er, ſammt dem, daß er ſeinen Zorn und ſeine Macht kund zu geben gewillt iſt, ſolche, welche ihrerſeits zum Verderben bereit und fertig ſind, mit großer Langmuth; und hat er dieſe ſofort ausgeübt bis zu Ende: nun ſo frage ich: iſt da noch etwas an ſeinem Walten auszuſetzen? So Juſtin. Ambroſ. Cathar., wie es ſcheint, auch Chryſoſtomus. Sie dünkt uns ſach- und zuſammenhanggemäßer. Die grammatiſche Verbindung durch *εἰ δέ* gibt ſich nur ſo recht ungezwungen; die Voranſtellung von *θέλων* ſpricht dafür, während ſonſt unſerem Gefühle nach Paulus ſicher geſchrieben haben würde: *εἰ δὲ ὁ Θεὸς θέλων κ. τ. λ.;* dann die Hereinziehung von *σκεῦος*, was auf eine Fortſetzung von V. 21. hindeutet; endlich die Tendenz der ganzen Argumentation, ſtehen zu ihren Gunſten. — Das Einzelne betreffend, ſo iſt *θέλειν* hier ein aus der Mitte des göttlichen Weſens hervorgehendes „Wollen", welches auf allſeitige Manifeſtation ſeiner Vollkommenheiten gerichtet iſt, — ſo ſeines Zornes, d. i. ſeiner Strafgerechtigkeit über die, „welche die Wahrheit in Ungerechtigkeit niederhalten", I, 18.; und ſeiner Allmacht an denen, welche das Zurückhalten ſeiner verderbenden Rache für Schwäche achten, wie Pharao gethan. Daß Gott dieſes Wollen innewohne, iſt ihm ein Satz, der, als anerkannt und unmittelbar gewiß, von ihm nicht weiter bewieſen wird. Es iſt darüber das Nähere

Eingangs des Briefes erörtert worden; und über ἐνδείκνυσθαι τὴν ὀργὴν zu vergleichen I, 18. II, 4—10. τὸ δυνατὸν αὐτοῦ gleichbedeutend mit τὴν δύναμιν, in wie ferne id quod Deus potest efficere, den Maaßſtab für den Umfang ſeiner Macht an die Hand gibt. γνωρίζειν entſpricht dem διαγγέλλεσθαι, V. 17. und iſt in demſelben Sinne von allſeitiger Kundmachung zu verſtehen. Eph. 1, 9.; 3, 5. ꝛc. — σκεῦος ὀργῆς, durch Fortſetzung des vorhin aufgenommenen Bildes vom Töpfer in V. 22. herübergekommen, iſt ein Gefäß (nicht Werkzeug), welches „Zorn“ in ſich aufnimmt oder ſammelt, nach II, 5.: θησαυρίζεις σεαυτῷ ὀργὴν ἐν ἡμέρᾳ ὀργῆς, oder wie es Chryſoſtomus auflöſt: τουτέστιν ὁ ἄνθρωπος τοῦ Θεοῦ τὴν ὀργὴν ἀνάπτων διὰ τῆς οἰκείας σκληρότητος, in dem ſich darum ſeiner Zeit die verderbende und verzehrende Gewalt des Zornes Gottes wirkſam zeigen wird II, 8. Den Gegenſatz davon bilden V. 23. σκεύη ἐλέους, Gefäße, welche das göttliche Erbarmen in ſich befaſſen, und dadurch zur ewigen Glorie bereitet werden. Wer und wie man letzteres werde, wurde zu VIII, 29 f.; wer und wie Jemand die Eigenſchaft eines „Zorngefäßes“ annehme, zu II, 4. 5. 8. des Näheren gezeigt. κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν, — die wichtige Beſtimmung zu σκεύη ὀργ. und ἤνεγκεν. Die Anhänger der erſteren von obigen Erklärungsweiſen nehmen meiſtens auch das Particip rein paſſiviſch mit ergänztem ὑπὸ τ. Θεοῦ, z. B. Eſtius[a]); die calviniſch geſinnten Ausleger ohnehin Alle. Aber in den Worten ſelbſt liegt keine Berechtigung dazu. Denn κατηρτισμένος (von καταρτίζειν, ge-

---

a) Wenn er z. d. St. ſagt: Dicitur autem Deus vasa irae praeparasse ad interitum, non quia praeparavit eis peccata, sicut praeparavit electis bona opera (Eph. II. 10.). . . Sed praeparasse dicitur irae vasa ad interitum, quia illis ab aeterno praeparavit, i. e. praeordinavit et inferre constituit interitum, und dieſe Exegeſe rechtfertiget aus Matth. 25, 41., ſo iſt er weit im Irrthum. Es iſt ein großer Unterſchied zwiſchen: „Jemanden zur Strafe bereiten oder qualificiren“, und: „Jemandem eine Strafe bereiten“. Wohl hat Gott ſolchen, welche in Sünde verharren, ewiges Feuer bereitet; nirgends aber leſen wir, er habe für das Feuer Böſewichter oder beharrliche Sünder bereitet!

eignet, geſchickt machen, zurecht oder bereit legen I. Petr. 5, 10. Gal. 6, 1., herrichten Matth. 4, 21.) iſt entweder in medialer Bedeutung zu nehmen: *κατηρτισμένον, τουτέστιν ἀπηρτισμένον οἴκοθεν μέντοι καὶ παρ' ἑαυτοῦ*, Chryſoſt., ähnlich Theod. Thom. Cajet. Ambroſ. Cath. Tol.; oder, was im Grunde daſſelbe iſt, in adjectiviſcher, wie es Luc. 6, 40. I. Cor. 1, 10. Ignat. ad Eph. c. 2. *ἄνθρωπος εἰς ἕνωσιν κατηρτισμένος*, cf. ad Philad. c. 8. auch von der Vulgata, apta, gebraucht iſt. Gewiß, hätte Paulus Gott als wirkende Cauſalität hinzugedacht, ſo hätte er eben ſo gut *κατήρτισεν*, wie V. 23. *προητοίμασεν*, geſchrieben. Wir betrachten die paſſiviſche Auffaſſung darum als irrthümlich. Die Form des Perfectums ſtellt den Zuſtand als einen abgeſchloſſenen dar. Gerade das nemlich will Paulus an denen, welche er *σκεύη ὀργῆς* nennt, beſonders hervorheben, daß ſie durch ihr eigenes Schwergewicht, durch die Laſt ihrer Schuld zur Hölle niedergezogen werden, und, wenn ſie das Verderben nicht ſogleich umſtrickt, dieſes nicht ſich, ſondern der Gnade Gottes verdanken, „welcher ſie mit vieler Langmuth trägt". — *ἤνεγκεν ἐν π. μακροθ.* Eſtius überſetzt nach Auguſtin's Vorgang *ἤνεγκεν* durch attulit... in perniciem, mit dem Bemerken, daß *φέρω* im N. T. nirgends in der Bedeutung von *ἀνέχω* vorkomme, „übertragen, dulden", ſondern nur in ſeiner eigentlichen, „tragen". Dieß iſt ganz richtig, nur nicht die Anwendung, welche er davon macht. Allerdings ſteht es auch hier in ſeiner Grundbedeutung, und wenn Origenes, Chryſoſt. Theophyl. Ambroſ. ꝛc. ihm die von „dulden" beilegen, ſo thun ſie es nur wegen der Verbindung mit *ἐν πολλῇ μακροθυμίᾳ*, wodurch *ἤνεγκεν* dieſen Nebenbegriff erhält. Sonſt entſpricht es dem הֶעֱמִיד, *ἐξήγειρά σε* V. 17. und iſt durch das sustinuit der Vulgata vortrefflich und erſchöpfend ausgedrückt. Der Aoriſt hat ſeinen Grund ſicherlich darin, daß Paulus ſich mit ſeinen Leſern an den Abſchluß der göttlichen Führungen verſetzt, und von dieſem aus rückwärts den Zuſammenhang derſelben überſchaut. — So erſcheint endlich auch *ἐν πολλῇ μακροθυμίᾳ* in ſeinem wahren Lichte. Denken wir uns nemlich, daß Gott durch ſein eigenes Weſen von Innen heraus beſtimmt wird, zur Züchtigung ſolcher, welche durch ihr Verhalten ſeine Strafgerechtigkeit

herausfordern, ſeinen Zorn, und andererſeits zur Behauptung ſeiner eigenen Ehre, ſeine Macht hervortreten zu laſſen; und er duldet nicht bloß, ſondern hält ſolche ſogar aufrecht, während ſie ihrerſeits jeden Augenblick reif zur Verdammniß, durch ihr Sündenmaaß in die Hölle hinabgedrückt werden: ſo können wir es nicht anders denn als eine Art göttlicher Selbſtverleugnung anſehen, wenn er mit ſo vieler Nachſicht und ſo lange ihre Beſtrafung, und damit die Entfaltung ſeiner eigenen Majeſtät aufſchiebt. Gott erſcheint alſo glänzend gerechtfertiget. Nicht bloß bedient er ſich nicht ſeines Rechtes wie der Töpfer über ſeinen Thon; nicht bloß ſchafft und beſtimmt er nicht Irgendwelche zu „Schmachgefäßen“: ſondern trägt die, ſo es ſind, es durch ſich geworden, und dem Untergange längſt reif ſind, durch ſeine erhaltende Gnade; und trägt ſie mit vieler Langmuth, trotz dem, daß ſein eigener Wille ihn zur Beſtrafung des Böſen und zur Manifeſtation ſeiner Gottesmacht antreibt und beſtimmt. Wie wird alſo da nicht Himmel und Erde einſtimmen müſſen in den Ausruf: „Wahr und gerecht ſind ſeine Gerichte!“ Apoc. 19, 2. — Nicht anders ſteht es mit der Kehrſeite dieſes Grundſatzes, — der Auserwählung zur Beſeligung.

V. 23. *καὶ ἵνα γνωρίσῃ κ. τ. λ.* Die grammatiſche und logiſche Verbindung dieſes Satzes mit dem Vorangehenden ſteht, wie ſchon oben bemerkt, in Frage. Origenes emendirt die Conſtruction, indem er *καὶ* beſeitiget und *ἵνα* als neuen Zweckſatz dem Hauptverbum unterordnet. Daſſelbe thut auch die Vulgata, indem ſie „et“, freilich gegen die Autorität der gr. Codd. und Väter, und ſelbſt der Itala, wegläßt. Mit ihr laſſen die meiſten lat. Erklärer ut ostenderet von sustinuit regiert werden, und geben den Sinn: „Die langmüthige Ertragung der Verhärteten habe unter Anderem auch den Zweck, die Fülle ſeiner Glorie an den Auserwählten ſichtbar zu machen“. So auch Chryſ. Theod. Eſt. Tol. Corn. a Lap. u. A. Neuere laſſen gar *καὶ ἵνα* von *κατηρτισμένα* abhängig ſeyn, und paralleliſiren es als zweite Zweckbeſtimmung mit *εἰς ἀπώλειαν*, als lehre Paulus: Zorngefäße würden von Gott (?) zu dem Doppelzwecke adaptirt, um ſie zu verderben, und um ſeinen Gnadenreichthum (sic) an den Erretteten glänzender erſcheinen zu laſſen! Allein um von der Härte des Conſtructionswechſels Nichts zu ſagen, ſo iſt der angebliche Cauſal-

nexus rein fingirt, da aus der Qualification der Einen zur Strafe für die Kundgebung der Glorie Gottes (denn von dieſer iſt zunächſt die Rede, nicht vom Gnadenreichthume) noch gar Nichts gewonnen iſt. — Aber auch der erſten weit verbreiteten Auffaſſung können wir nicht beitreten, weil erſtlich καὶ im Wege ſteht, die Nachſchleppung eines zweiten Finalſatzes, dem θέλων coordinirt und mit ganz veränderter Conſtruction angeſchloſſen, bei Paulus gar nicht annehmbar, noch weit mehr aber der logiſche Zuſammenhang bedenklich iſt. — Unſeres Erachtens iſt καὶ ἵνα von V. 22. gar nicht bedingt, ſondern durch καὶ wird εἰ herabbezogen, und ein ganz neues dem vorigen coordinirtes Glied der Periode gebildet, wozu das Verbum regens, durch die Relativſätze aus ſeiner Stelle gedrängt, zu ergänzen iſt. So Oecum. Thom. Cajet. — Die Argumentation iſt wieder dieſelbe wie V. 22. Hat Paulus V. 21. Gott das unbedingte Recht vindicirt, analog dem Töpfer, Gefäße zu ehrenhafter Beſtimmung zu fertigen, ſo muß ihm um ſo mehr zugeſtanden werden, deren auf dem Wege des Erbarmens zur Glorie zu bereiten und zu führen. — καὶ ἵνα γνωρίσῃ — σκεύη ἐλέους. Wie der Zweck Gottes bei der Weltſchöpfung ſeine Selbſtverherrlichung iſt, ſo liegt er auch der ganzen Erlöſungsanſtalt zu Grunde. Mit großer Emphaſe aber ſagt er: τὸν πλοῦτον τ. δόξης. Wenn ſchon in der Schöpfung Gottes Weſen ſich abſpiegelt, ſo wird dagegen der unermeßliche Reichthum ſeiner Glorie bei der Vollendung der Erlöſung VIII, 23. zu Tage treten, wie denn nach Eph. 2, 7. dieſe zu ihrem Ziele hat: „damit er in den künftigen Zeitläuften zeigete den überſchwenglichen Reichthum ſeiner Gnade in Huld über uns in Jeſu Chriſto.“ Vgl. Eph. 1, 6. 18.; 3, 10. Col. 1, 27. I. Cor. 2, 7. 9. — Die letztere Beſtimmung iſt von beſonderer Wichtigkeit. Das Großartige des göttlichen Rathſchluſſes erſchöpft ſich nicht in dem, daß er zur Theilnahme an der Glorie erhebt, ſondern zeigt ſich noch beſonders in der Führung zu dieſem Ziele. Sein Werk iſt nemlich nicht bloß die Verleihung, ſondern auch die ihr vorangehende Befähigung, das Ganze vom Anfang bis zum Ende ein Werk der lauterſten Erbarmung. — σκεύη ἐλέους. Wie ſchon vorhin bemerkt, ſind σκεύη ἐλέους Behältniſſe, welche Gottes Erbarmniſſe empfangen, aufnehmen und wirkſam an ſich erfahren; ohne Bild nach II. Tim. 2, 20 f.,

„welche ohne ihr Verdienſt (Eph. 2, 8 f.), gezogen von der er-barmenden Gnade, von allem Unrathe der Sünde ſich reinigen und zu allen guten Werken ſich befruchten laſſen". Das Übrige von der Herablaſſung der göttlichen Erbarmung iſt zu V. 15. 16. beſprochen worden. — ἃ προητοίμασεν εἰς δόξαν, — parallel obigem κατηρτισμένα, drückt mehrſeitig das eigenthümliche Ver-hältniß aus, in welches Gott zu dieſen „Erbarmungsgefäßen" tritt. Nicht von einem „Schaffen zur Glorie", ſondern von einem „Bereiten" zu derſelben ſpricht der Apoſtel: was einerſeits das Vorangehen und die kräftige Einwirkung der führenden und bil-denden Gnade, andererſeits aber die Bildſamkeit der zu „bereitenden" ſupponirt. Daher hat Chryſoſtomus mit Grund bemerkt, ἑτοιμάζειν implicire die Mitthätigkeit der menſchlichen Wahlfreiheit, während hinwiederum hier mit Abſichtlichkeit und Nachdruck die Vor-bereitung und Dispoſition zur Glorie ſelbſt, im Gegenſatz zu κατηρτισμένα oben, auf Gott zurückgeführt erſcheint. Wie dieſe Vor- und Zu-bereitung (vgl. über ἑτοιμάζω Luc. 1, 17. Marc. 10, 40., beſ. II. Tim. 2, 21.) ſich geſtalte, welcherlei Mittelacte ſie umfaſſe, durch die hindurch Gott die Seinigen zur Glorie heranbildet, iſt zu VIII, 30. S. 453 ff. beſprochen worden. Sie ſind, wie dort geſagt wurde, ſämmtlich in dem decretum praedestinationis ad gloriam mit einbegriffen. Noch iſt προ zu beachten. Es wird damit die geſammte Zubereitung der Einzelnen, vom Glauben an-gefangen bis zur ſittlichen Vollendung, als vor aller Zeit in und durch Gott fertig und abgeſchloſſen dargeſtellt, ganz im Einklang mit dem, was Paulus Eph. 2, 10. lehrt, daß das ganze ſittliche Wirken des Chriſten in der Zeit in der Ewigkeit vorbereitet liege. Daraus fließt aber von ſelbſt, 1) daß ſomit Alles Ausfluß der erbarmenden Gnade ſei; 2) daß die ſo vorbereiteten Prädeſtinirten mit aller Sicherheit zu ihrem Ziele der Glorie ſich hinbewegen, weil, was in der Zeit an ihnen erſcheint, — nichts iſt als die Verkörperung deſſen, was Gott vor aller Zeit für ſie vorgeordnet, und was er von ihnen in ſeinem ewigen Vorwiſſen gegenwärtig hat. Hieraus ergibt ſich darum auch, dünkt uns, die volle Recht-fertigung von VIII, 29. οὓς προέγνω, τούτους καὶ προώρισε. Wenn Gott nicht bloß ſchlechthin prädeſtinirt, ſondern, was hier her-vorgehoben wird, auch präparirt; und die prädeſtinirt, welche

er vorbereitet hat: ſo hat er, wo er prädeſtinirt zur Glorie, die, welche er vorbeſtimmt, als Vorbereitete in ſeinem ewigen Wiſſen vor ſich, d. h. ſolche, welche er durch Berufung zum Glauben, durch die Taufe ꝛc. zur Gerechtigkeit und Heiligkeit emporgeführt hat, alſo dasſelbe, wie wir oben οὓς προέγνω erklärt haben.

V. 24. Hier nun hinter εἰς δόξαν wird das zu ἵνα γνωρίσῃ gehörige Hauptverbum erwartet. Allein vom Drange fortgezogen, geht er im Augenblicke, wo er die Conſtruction ordentlich ſchließen will, von dieſer ab, und läßt den hypothetiſch hingeſtellten allgemeinen Gedanken mit deſſen Anwendung in concreto in Eins verfließen, indem er mittels des Hauptzeitwortes ἐκάλεσεν von dem Einen zum Andern überleitet. Statt fortzufahren: „Und wenn Gott demgemäß ſolche, welche er nach ſeinem freien Erbarmen voraus erwählt und voraus bereitet hat, in der Zeit auch berufen, und zwar, weil nach freier Gnade, aus Juden nicht bloß, ſondern auch aus Heiden, wie dieſes an uns geſchehen", — ſo ergreift er, ἃ προητοίμασεν εἰς δόξαν auf die bereits Gläubigen beziehend, die, was ſie ſind, nach göttlichem Vorbeſchluſſe ſind, die Wendung: οὓς καὶ ἐκάλεσεν ἡμᾶς, und verbindet ſo mittels des Relativums beide Sätze in Einen. Auch Origenes hat den Zuſammenhang ſo gefaßt: Hoc est, ut ita dictum videatur: Sicut et nos sumus vasa misericordiae, quos vocavit non solum ex Judaeis, sed etiam ex gentibus. — Der Aoriſt hat wieder dieſelbe Bedeutung wie oben ἤνεγκεν. Vgl. VIII, 30. — οὓς — ἡμᾶς iſt nicht eine constructio ad sensum, ſtatt ἅ, ſondern jenes Prädicat von dieſem, und der Sinn: „zu welcher Eigenſchaft, als zu glorificirende Gefäße der Erbarmung er uns, wie vorbereitet, ſo auch nunmehr berufen hat". Bei ὀ μόνον — ἀλλὰ καὶ iſt auf V. 21. ἐκ τοῦ αὐτοῦ φυράματος zurückgeſehen. Zugleich hat er damit den Übergang aus der Allgemeinheit und Objectivität, in welcher er bis dahin ſich bewegt hat, zu dem eigentlichen Vorwurfe ſeiner Unterſuchung zurückgefunden, zur Beurtheilung der Erſcheinung, wie es kommen konnte, daß die Juden zurückgeſtellt, die Heiden dagegen zum Heile aufgenommen wurden. Die Löſung des Einwurfes liegt nun befriedigend vor uns. Gott würde im Rechte ſeyn, wenn er unbedingt nach ſeinem Hoheitsrechte über die Creatur,

wie der Töpfer über ſeinen Lehm ſchalten würde. Wenn nun aber Gott zudem beſchloſſen hat, die Fülle ſeiner Glorie an ſolchen, welche ſeine erbarmende Gnade von Ewigkeit her auserſehen und vorbereitet hat, zu offenbaren; und hat die, welche er erwählt, aus der Geſammtheit, weil nach freiem Erbarmen, aus Juden und Heiden, berufen, um ſie, nachdem er ſie gerechtfertiget, zu krönen: wie wird da nicht am Ende Himmel und Erde ausbrechen in den Preis des Gottes, welcher ſeine Herrlichkeit nicht allein beſitzen und genießen, welcher die Creatur zum Mitgenoſſen haben will; und welcher die Theilnahme an dieſem Glücke nicht etwa durch eine nationale Ausſcheidung beſchränkt, oder ſelbſt zu erringende oder errungene Würdigkeit zur Bedingung ſetzt, ſondern durch eine Reihe von vorgängigen Gnadenerweiſungen zu dieſem Ziele unausſprechlicher Beſeligung ſelbſt vorbereitet und emporführt!

Dieſes der einfache Sinn dieſer Verſe. Der Wichtigkeit halber haben wir etwas länger dabei verweilt. Um ſo mehr wird man es nachſehen, wenn wir, die abweichende Erklärung der Prädeſtinatianer zu würdigen und zu widerlegen, die Unterſuchung nicht wieder von vorne anfangen. Wir bemerken nur noch, daß die Art, wie hier das Verhalten Gottes gegen die Sünder ſowohl, als gegen die Auserwählten geſchildert wird, die Interpretation beſtätigt, die wir V. 15—18. gegeben haben; wie hinwiederum die Auffaſſung dieſer letzten Verſe in V. 30 ff. ihre Rechtfertigung erhalten wird.

V. 25—29. haben die Beſtimmung, beſonders dem zuletzt ausgeſprochenen Gedanken ſeine bibliſche Begründung zu geben. Hat er bisher ſeit V. 6. im Allgemeinen ſich gehalten, und rein objectiv auf dem Grunde der heiligen Schrift die Principien des göttlichen Offenbarungsplanes entwickelt und vertheidiget, ſo tritt er jetzt mit der Anwendung derſelben auf Israel hervor, und zeigt, daß ſie auch in ihrer geſchichtlichen Durchführung das Zeugniß der Schrift für ſich haben, und auch von dieſer Seite her die Offenbarung und Führung Gottes mit ſich im Einklang ſteht. Die Entwicklung derſelben im Sinne des Evangeliums iſt längſt vorausgeſagt, ſowohl was die Berufung der Heiden V. 25—26., als auch, was den großen Ausfall der Juden anlangt V. 27—29.

V. 25. Ὡς καὶ ἐν τῷ Ὡσηὲ λέγει· καλέσω τὸν οὐ λαόν μου λαόν μου, καὶ τὴν οὐκ ἠγαπημένην ἠγαπημένην·

V. 26. *καὶ ἔσται ἐν τόπῳ, οὗ ἐῤῥήθη αὐτοῖς· οὐ λαός μου ὑμεῖς· ἐκεῖ κληθήσονται υἱοὶ Θεοῦ ζῶντος.* Die beiden Citate aus Hoſ. 2, 24. und 1, 10. (nach dem Hebr. 2, 10.) ſollen beweiſen, daß von Anfang an in Gottes Plan und Willen gelegen, die heidniſchen Völker zu ſeinem Reiche zu berufen. *καλέσω τὸν οὐ λαόν μου λαόν μου* drückt bündig und einfach die Beziehung aus, in welcher ſie vor und außer dem Evangelium zu Gott geſtanden, und in welche ſie durch dieſes zu ihm hinangetreten. „Ehedem ferne von Israels Verhältniß, fremd den Bündniſſen der Verheißung, ohne Hoffnung und ohne Gott in der Welt, ſind ſie nunmehr nahe gebracht in Chriſto, ... nicht mehr Fremdlinge und Heimathloſe, ſondern Mitbürger der Heiligen und Hausgenoſſen Gottes.“ Eph. 2, 11—22. Vgl. X, 20. Das Citat iſt aus dem Gedächtniſſe. Der Grundtext וְאָמַרְתִּי לְלֹא־עַמִּי עַמִּי אַתָּה, was aber auf den Sinn wenig Einfluß hat. Eben ſo verhält es ſich mit dem folgenden *καὶ τὴν ἠγαπημένην ἠγαπημένην*, וְרִחַמְתִּי אֶת־לֹא רֻחָמָה, die Peſchito hat *ἐλεημένην*, die Vulgata eine doppelte Verſion, was keinen Unterſchied macht, da, wie wir oben ſchon geſehen, רחם beides bedeutet, ſo aber, daß im Piel die Bedeutung *ἐλεεῖν* vorſchlägt, welche Hieronymus auch vorgezogen hat. Die Feminalform rührt daher, weil der Prophet ſeine Tochter, welche nach Gottes Geheiß dieſen typiſchen Namen erhalten hatte (לֹא־רֻחָמָה), anredet. Wenn übrigens im Texte zunächſt vom Zehnſtämmereich gilt, was hier auf die Heiden bezogen wird, ſo darf das nicht Wunder nehmen, da ja eben in der Verſtoßung dieſes den Heiden gleichgeſtellt ward, oder weil es ſich, wie Eſtius bemerkt, durch ſeine Hinneigung zur Idololatrie den Heiden gleichgemacht hatte. Dieſelbe Deutung wird der Stelle gegeben I. Petr. 2, 10. — Das andere Citat V. 26. aus Hoſ. 1, 10. liegt dem Zwecke noch näher. Der Prophet ſpricht von einer Zukunft, wo in Orten und Ländern, deren Völker als von Gott verſtoßen angeſehen worden, dieſe als Kinder des lebendigen Gottes geprieſen werden würden. Auch hier iſt das verſtoßene Israel wieder das Subſtrat der Weiſſagung über die Berufung der Heiden. Die chriſtlichen Apologeten pflegten in ihrer Controverſe mit den Juden

auf die Ausbreitung der göttlichen Segnungen über die Heidenvölker einen der wichtigſten Beweiſe für die Wahrheit des Chriſtenthums zu bauen[a]).

V. 27. *Ἡσαΐας δὲ κράζει ὑπὲρ τοῦ Ἰσραήλ· ἐὰν ᾖ ὁ ἀριθμὸς τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ ὡς ἡ ἄμμος τῆς θαλάσσης, τὸ κατάλειμμα σωθήσεται·*

V. 28. *λόγον γὰρ συντελῶν καὶ συντέμνων ἐν δικαιοσύνῃ· ὅτι λόγον συντετμημένον ποιήσει κύριος ἐπὶ τῆς γῆς.* Nachdem Paulus die Berufung der Heiden aus Hoſeas dargethan, wendet er ſich zu dem, was dagegen über die Schickſale der Israeliten geweiſſagt iſt, indem er fortfährt: „Jeſaias aber ruft bezüglich Israel's“. (Vgl. über *ὑπὲρ* = *περὶ* II. Cor. 7, 4. Phil. 1, 7.) Das Citat aus Jeſ. 10, 22. 23. hält ſich faſt ganz an die LXX; die bedeutendſte Abweichung iſt, daß *γάρ* in LXX fehlt, und daß dieſe ſtatt *ἐπὶ τῆς γῆς* leſen: *ἐν ὅλῃ τῇ οἰκουμένῃ.* Im Zuſammenhange angeſchaut geht die Stelle auf die Verwüſtung Israel's durch die Aſſyrier. Wie nun aber die ganze Geſchichte dieſes Volkes prophetiſcher Natur iſt, und ſeine äußern Schickſale vielfach nur zum Subſtrat ſeiner geiſtigen Verhältniſſe dienen, ſo iſt die gegebene Deutung ſchon in ſich ſelbſt gerechtfertiget. Zweierlei nun aber wird darin geweiſſagt: 1) daß die überaus große Mehrheit des Heiles verluſtig gehen; 2) daß aber doch ein kleiner Überreſt (שְׁאָר) werde gerettet werden. Vgl. XI, 1. 12. 15. —

Die Erläuterung folgt. *λόγον γὰρ συντελῶν κ. τ. λ.* Der innere Zuſammenhang iſt verſchieden aufgefaßt, überhaupt die ganze Stelle verſchieden gedeutet worden. Die LXX ſcheint hier bloß im Allgemeinen den Sinn des Grundtextes, nicht aber die Worte berückſichtiget zu haben. Aber auch die Application der LXX an unſerer Stelle iſt nicht ohne Verſchiedenheit. Während dort *λόγον συντελῶν κ. τ. λ.* abſolut folgt, und zum Vorausgehenden gezogen wird, erſcheint hier V. 28. durch *γάρ* begründend. *λόγος*, dem im Hebräiſchen Nichts entſpricht, wurde bald für *πρᾶγμα*, bald für *λόγιον* genommen. Was in der LXX *συντελῶν*, iſt im Grundtexte כִּלָּיוֹן חָרוּץ, was Geſenius überſetzt: „Verwüſtung iſt be-

a) Cf. Justin. M. Dialog. c. Tryph. Jud. c. 119 sqq.

ſchloſſen". Im N. T. bedeutet ſonſt συντελεῖν gewöhnlich zum Ende, zum Abſchluß bringen, Hebr. 8, 8. Marc. 13, 4. Dan. 9, 24. συντέμνω, deſſen Stelle im Hebr. שׁוֹטֵף (inundans) einnimmt, hat mit συντελέω ziemlich gleiche Bedeutung, abbreviare, in compendium redigere. Was nun λόγον συντέμνειν und λόγος συντετμημένος ſei, darüber herrſcht große Varietät der Ausleger. Die meiſten und älteren denken dabei an das Wort des Evangeliums, welches die Vielheit der Gebote des A. T. auf die einfache Forderung des Glaubens X, 6 ff., oder der Liebe Matth. 22, 36 ff., oder auf das Glaubensſymbolum reducirt hat. Chryſoſt. Theod. Origen. Auguſt. Tertull. u. A. Wie wenig aber dieſe Interpretation durch den Zuſammenhang empfohlen werde, liegt vor Augen. Daß λόγος hier = πρᾶγμα ſtehe, lehrt die Parallele Jeſ. 28, 22.: *διότι συντετελεσμένα καὶ συντετμημένα πράγματα ἤκουσα παρὰ κυρίου σαβαὼθ, ἃ ποιήσει ἐπὶ πᾶσαν τὴν γῆν.* Ferner erhellt aus der chaldäiſchen Paraphraſe zu d. St., welche eben dieſes כָּלָה וְנֶחֱרָצָה, wie auch Jeſ. 10, 22. überſetzt durch: גְּמִירָא וְשֵׁיצָאָה, consummationem et consumtionem, was auch der Context Jeſ. 28, 22. ausſagt, daß von einem ſchließlichen Einſchreiten der göttlichen Gerechtigkeit die Rede iſt, dem zufolge die Maſſe Israel's geſichtet und gelichtet, und was die Sichtung beſteht, auf eine äußerſt geringe Zahl beſchränkt werden ſoll. Dasſelbe bietet die ſyr. Verſion. *ὅτι λόγον συντετμημένον κ. τ. λ.* die Erläuterung zum Vorangehenden. Dieſes dünkt uns die durch den Wortlaut und Context gebotene einfachſte Erklärung. Andere z. B.: „Denn den Beſchluß vollbringt er, und führt er ſchnell aus in Gerechtigkeit; dieweil einen ſchnell ausgeführten Beſchluß der Herr machen wird an dieſem Lande", wie Glöckler will, und mit ihm im Ganzen auch Rückert. Thol. u. A. laſſen dem V. 28. gar keine Bedeutung, und ſtehen außer Verbindung wie mit dem, was vorausgeht, ſo mit dem, was folgt:

V. 29. *Καὶ καθὼς προείρηκεν Ἡσαΐας· εἰ μὴ κύριος σαβαὼθ ἐγκατέλιπεν ἡμῖν σπέρμα, ὡς σόδομα ἂν ἐγενήθημεν καὶ ὡς Γόμοῤῥα ἂν ὡμοιώθημεν.* Durch *καὶ* wird dieſes Citat an das vorige unmittelbar, ſelbſt der Conſtruction nach angeſchloſſen. Es findet ſich Jeſ. 1, 9., und darum haben Einige

προ in προείρηκεν ſo erklärt: „Wie Jeſaias an einer früheren Stelle ſagt", vgl. Gal. 1, 9. Hebr. 10, 15., ſehr wahrſcheinlich; wiewohl auch die Bedeutung, „in vorhinein ſagen", möglich iſt. Matth. 24, 15. II. Cor. 7, 2. II. Petr. 3, 2. Der Gedanke iſt derſelbe, wie vorhin, nur noch bedeutſamer ausgedrückt, daß nemlich bei der Sichtung dieſes Volkes in der meſſianiſchen Zeit die Maſſe derer, welche nicht glauben und darum des Heiles verluſtig gehen, überaus groß, und einem vollſtändigen Untergange desſelben, wie es bei den Einwohnern von Sodom und Gomorrha geſchehen, nahe kommen würde, wenn Gott nicht wenigſtens einige Wenige, wie Halme nach geſchlagener Ernte zum künftigen Samen, aus dem allgemeinen Abfalle gerettet hätte. Welches dieſes geringe σπέρμα iſt, wodurch Israel in der göttlichen Heilsanſtalt repräſentirt wird, wird XI, 2 f. beſprochen. — So ſteht alſo die altteſtamentliche Offenbarung, Verheißung und Führung, man mag nun die Grundſätze der göttlichen Heilsöconomie an ſich, oder die ausdrücklichen Weiſſagungen über Israels Zukunft erwägen, mit den Erſcheinungen, wie ſie die Geſchichte des Evangeliums darbietet, nicht bloß außer allem Widerſpruch, ſondern dieſes empfängt vielmehr von daher neue Beſtätigung.

V. 30—33. Neuere haben nicht ganz Unrecht, wenn ſie hier ein neues Capitel beginnen wollen. In der That tritt die aufgenommene Unterſuchung hier in ein neues Stadium, auf ein neues Gebiet über. Die Frage, nach welchen Grundſätzen denn die Entfernung Israels von dem Evangelium und mithin auch vom Heile zu beurtheilen und zu erklären ſei, wurde bisher bloß vom göttlichen Standpunkte aus aufgefaßt und beantwortet. Aus der Entwicklung der Grundbeſtimmungen in der Heilsordnung hat ſich ſo viel ergeben, daß Gott Angeſichts der vorliegenden Erſcheinungen in keinen Widerſpruch mit ſich gerathe. Dieſes iſt aber nur die eine Seite der Darlegung; und diejenigen, welche ſich damit ausſchließlich begnügt haben, ſind eben darum in ihrem Verſtändniſſe der Prädeſtinationslehre einſeitig geworden und geblieben, — gewiß ohne Schuld des Apoſtels. Denn dieſer faßt nun auch in einer verhältnißmäßig längeren Betrachtung die Gegenbeziehung des Menſchen zu dem ihn betreffenden göttlichen Heilsplane in's Auge, zieht die menſchliche Freiheit als weſentlichen Coefficienten

in dieſer Sache herein, und verbreitet, indem er die eigentlichen Urſachen von Israels Fall aufdeckt, vollſtändiges und allſeitiges Licht über dieſe ſonſt ſo dunkle Materie. Was von hier an V. 30—33. dann X, 1—21. folgt, iſt darum die weſentliche Ergänzung des eben Behandelten, oder, wenn man lieber will, beide Expoſitionen ſind nur die zwei Seiten eines und desſelben Gegenſtandes, und deßhalb zuſammen zu leſen. In ſoferne hat Chryſoſtomus vollkommen Recht, wenn er ſagt, daß hier erſt die eigentliche Löſung der oben aufgeworfenen Fragen gegeben werde.

V. 30. *Τί οὖν ἐροῦμεν; ὅτι ἔθνη τὰ μὴ διώκοντα δικαιοσύνην, κατέλαβε τὴν δικαιοσύνην, δικαιοσύνην δὲ τὴν ἐκ πίστεως·*

V. 31. *Ἰσραὴλ δὲ διώκων νόμον δικαιοσύνης, εἰς νόμον δικαιοσύνης οὐκ ἔφθασε.* Neuere wollen die Frage über beide Verſe ausdehnen, und hinter *ἔφθασε* ein ? ſetzen, was aber der Zuſammenhang nicht geſtattet. — Der Apoſtel reaſſumirt den weſentlichen Inhalt der angeführten prophetiſchen Stellen, deſſen Auseinanderſetzung er zum Thema genommen, und ſtellt in zwei Gegenſätzen, die er abſichtlich in die ſchroffſten Formen bringt, die ſo ungleiche Beziehung der Heiden und der Juden zu dem Einen göttlichen Heilsplane und deſſen Ziel in kürzeſtem Ausdruck zuſammen. — *τί οὖν ἐροῦμεν* (vgl. IV, 1. VI, 1. VII, 7.). Er wirft ſich dieſe Frage ein, wie zuweilen, um Mißverſtändniſſen vorzubeugen, ſo hier, um ſeine Behauptung ſchärfer zu begrenzen. — *ὅτι τὰ ἔθνη κ. τ. λ.* Das Bild iſt von der Arena entlehnt, wo *διώκειν* mit dem entſprechenden *καταλαμβάνειν* und *φθάνειν*, vgl. Phil. 3, 12. 14. I. Cor. 9, 24., das Wettrennen und Ringen um den Ehrenpreis (*βραβεῖον*), hier die Gerechtigkeit und was daran geknüpft iſt, veranſchaulicht. *διώκειν δικαιοσύνην* (vgl. I. Tim. 6, 11. II. Tim. 2, 22.) iſt das angelegentliche Beſtreben, durch umfaſſende Erfüllung der göttlichen Gebote (VIII, 4.) den Anforderungen Gottes zu entſprechen, d. i. ſittlich gerecht zu ſeyn. Vgl. I, 17. über den Begriff *δικαιοσύνη*. Von dieſem Beſtreben waren, wie wir im I. Capitel geſehen, die heidniſchen Völker weit entfernt. *κατέλαβε δικαιοσύνην — πίστεως*. Durch *καταλαμβάνειν* iſt der Modus acquisitionis recht hervorgehoben, um das Paradoxon zu ſteigern. Mehr zu X, 20. *τὴν δὲ ἐκ πίστεως* erklärt ſich aus III, 22. 28.

und dient nur zur nähern Beſtimmung des Woher und Wie der genannten Gerechtigkeit. „Sie empfingen, gleich als ob ſie hier gerungen, den Preis, — Gerechtigkeit, aber eben die Gerechtigkeit, welche aus Glauben hervorgeht.“ — V. 31. iſt *νόμος δικαιοσύνης* das (moſaiſche) Geſetz, in wie ferne dieſes mit ſeinen Vorſchriften unterweiſet und anleitet, um zur Gerechtigkeit zu gelangen, oder in wie ferne es zur Gerechtigkeit führt. Vgl. VII, 12. Dieſen Sinn hat es wohl beides Mal [a]), aber mit einer gewiſſen, nicht unabſichtlichen Amphibolie, wie Origenes bemerkt, und V. 32. ſogleich zeigt, um ſo durch die Faſſung des Satzes das Paradoxe der Behauptung noch mehr zu markiren. „Die Juden hingen und hielten ſich mit Eifer an's Geſetz, beſtrebten ſich, es in ſich aufzunehmen, um zur Gerechtigkeit zu gelangen; und es gelang ihnen nicht, das Ziel ihres Strebens zu erreichen, d. h. in jene Richtung des Geſetzes einzugehen, vermöge deren es zur Gerechtigkeit führt.“ Vgl. X, 4. Und ſo ſtellte das paradoxe Phänomen ſich dar, daß die Einen, welche um Kampf und Rennen ſich nicht bekümmert, den Ehrenpreis empfingen; die Anderen aber, welche ſich abgemühet, leer ausgingen: daß heidniſche Völker, welchen früher Alles näher gelegen, als Ringen und Streben nach Gerechtigkeit, nun auf einmal dieſer theilhaft wurden, während die Israeliten, welche dem dahin führenden Geſetze mit Eifer nachzuleben ſich beſtrebt, zuletzt ſie verfehlten. Vgl. X, 19—21. — Woher dieſe Erſcheinung?

V. 32. *Διατί; ὅτι ὀκ ἐκ πίστεως, ἀλλ' ὡς ἐξ ἔργων νόμου· προσέκοψαν γὰρ τῷ λίθῳ τοῦ προσκόμματος,*

V. 33. *καθὼς γέγραπται· ἰδοὺ τίθημι ἐν Σιὼν λίθον προσκόμματος καὶ πέτραν σκανδάλου, καὶ πᾶς ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ, οὐ καταισχυνθήσεται.* Auf die Frage (*διατί*) nach dem Grunde dieſer ſo unverhofften Umkehr der Verhältniſſe gibt er vorerſt eine Antwort, ſo einfach, wie der Frageſatz geweſen, mit dem Vorbehalte, bald tiefer in den Gegenſtand einzudringen. — Zu *ὅτι οὐκ*

---

a) In ABDEF und ſelbſt der Ital. fehlt *δικαιοσύνης* hinter *νόμον*. Da aber die übrigen Autoritäten in der gewöhnlichen Leſeart ſich vereinigen, ſo iſt kein hinreichender Grund da, von dem T. rec. abzugehen.

ἐκ πίστεως κ. τ. λ. muß herabbezogen werden ἐδίωξε νόμ. δικ. Die Bedeutung von ὡς hat Rückert hier richtig angegeben und umſchrieben: ὡς φθησόμενοι εἰς νόμ. δικ. ἐξ ἔργων (der Zuſatz νόμου fehlt in der Vulg. copt. Verſ. ABFG und iſt wohl unächt). Vgl. II. Cor. 3, 5.; 2, 17. Nicht alleweg ſind die Juden darum, daß ſie dem Geſetze nachgeſtrebt, vom Ziele desſelben, der Gerechtigkeit, abgeirrt. Das Geſetz an ſich führte ſie nicht irre; konnte es auch nicht nach dem, was X, 4. vgl. Gal. 3, 24. von ſeiner Tendenz geſagt wird. Wenn ſie nun aber dennoch dabei das rechte Ziel verfehlten, ſo liegt die Schuld nicht im Geſetze, ſondern in ihrer falſchen Auffaſſung desſelben. Der Grund obiger Erſcheinung iſt nemlich, weil ſie dem Geſetze nicht nachſtrebten in ſeinem wahren Geiſte und Sinne, dem zufolge es Gerechtigkeit „aus Glauben" lehrt und zu finden anleitet (vgl. III, 21. 27. IV, 1 ff.); ſondern in dem irrthümlichen, als ob (ὡς) es Anweiſung gebe, „durch (eigene) Werke" nach Gerechtigkeit zu trachten. Dieſe Doctrin und Intention iſt, wie wir geſehen und noch ſehen werden, dem Geſetze durchaus fremd; und kein Wunder alſo, wenn ſie das Ziel ihrer Beſtrebungen auf dieſe Weiſe verfehlten, weil verfehlen mußten. — Um hier durch ſich nicht befremden zu laſſen, erinnert der Apoſtel an eine im A. T. öfter wiederkehrende Weisſagung, des Inhalts, daß dereinſt, was Gott Israel zum Heile geſetzt, für die Mehrheit werde zum Verderben werden. Dieß die Verbindung durch γάρ, welches aber in ABDFG, Ital., copt. Verſ. ꝛc. fehlt. προςκόπτειν hat im N. T. überall die Bedeutung „von anſtoßen und dadurch zu Schaden kommen" XIV, 13. 20. Matth. 21, 44., „was geſchieht, bemerkt Chryſoſtomus, wenn man nicht Acht gibt, ſondern nach Anderem gafft" (κεχηνέναι), was zum vorliegenden Falle ſehr paſſend iſt. „So ging es nemlich den Juden; während ſie an unweſentlichen Nebendingen des Geſetzes mit ihren Blicken haften blieben, wollten ſie den von den Propheten angekündigten Stein nicht ſehen, obwohl jene vorausgeſagt, daß, wer auf ihn vertraue, alles Gute erlangen werde." Theodor. — Die Citate Jeſ. 8, 14. und 28, 16. ſind hier in Eins verſchmolzen, was darum ohne Anſtand möglich war, da beide dieſelbe Beziehung haben, und das zweite faſt nur eine weitere Ausführung des erſten iſt. Nun überſehe man nicht, wie ſehr

Paulus die meſſianiſche Deutung dieſer Stellen als bekannt vorausſetzt: „Sie ſtießen nemlich, fährt er fort, wider den bewußten Stein des Anſtoßes, ganz ſo, wie es Gott durch Jeſaias vorausgeſagt: ſiehe“ ꝛc. Die Weiſſagung von dieſem für Israel verhängnißvollen „Steine“ kommt außerdem noch vor Pſ. 117, 22. vgl. Zach. 3, 9., und wird auch Matth. 21, 42 ff. I. Petr. 2, 6 ff. Apſtg. 4, 11. in dem von Paulus angenommenen Sinne aufgefaßt. Wiederholt ſpricht Gott von einer außerordentlichen Anſtalt, die er zum Heile Israels treffen werde, unter dem Bilde eines auserleſenen Eckſteines, den er einſenken wolle, und der von ihm beſtimmt, Mittel zum Heile zu ſeyn, Vielen, die wider ihn anrennen, Anlaß des Unterganges ſeyn werde. Vgl. Luc. 2, 34. *λίθος τ. προςκόμματος* wird er darum nicht von ſeiner Beſtimmung, ſondern ab eventu genannt. Denn nicht iſt er geſetzt, um zu verderben, ſondern um zu retten; unheilbringend iſt er nur geworden für die, welche, ſeine Beſtimmung mißkennend, eigenwillig gegen ihn angerannt ſind, und ſo an dem Werkzeuge des Heiles ſich zerſchmettert haben. Dasſelbe gilt auch von *πέτρα σκανδάλου*, was mit *λίθ. προςκ.* ziemlich dasſelbe iſt. *σκάνδαλον*, bei den Claſſikern ſonſt *σκανδάλητρον*, das Stellholz in einer Schlinge oder Falle, an dem die Lockſpeiſe hängt, und deſſen Umwerfen die Falle ſchließt und das Thier gefangen macht; im weiteren Sinne jedes Mittel, um etwas zum Fall oder in's Verderben zu bringen; oder nach Origenes: scandalum dicitur, cum in via obex aliquis invenitur, qui gressum incedentis vel scandentis impediat. So hier Chriſtus. Er iſt von Gott geſendet als Fels des Heiles, beſtimmt, daß, „wer an ihn glaubt, bei ihm Zuflucht und Rettung ſucht, in Ewigkeit nicht verloren gehe“. Statt aber, dieſe ſeine Miſſion anerkennend, ihn als Heiland aufzunehmen, haben ſie, von irrigem Geſetzeseifer fortgeriſſen, ihn verkannt, verworfen, und ſo den, welcher ihnen zum Heile geſetzt war, durch eigene Schuld zum Verderben ſich verkehrt [a]). Vgl. Matth. 21, 42 ff. Die weitere Ausführung gehört dem folgenden Abſchnitt an.

---

a) Eine ſchöne Expoſition zu V. 30 ff. gibt Chryſoſtomus Hom. IX. in Joann. n. 1. T. VIII. p. 53.

In der Geſchichte der Streitigkeiten über die Gnade iſt bekanntlich dieſes Capitel, beſonders V. 14—23., äußerſt berühmt geworden, und es würde uns viel zu weit führen, wollten wir auch nur im Umriſſe die Geſchichte ſeiner Auslegung verzeichnen. Den Mittelpunkt wie der theologiſchen, ſo der exegetiſchen Controverſe bildet die Lehre des heiligen Auguſtin über die Gnadenwahl. Die griechiſchen Väter, welche vor ihm und vor der pelagianiſchen Irrlehre den dogmatiſchen Gehalt dieſer Verſe exponirt haben, haben, was Paulus unter verſchiedenen Formeln von der Gnadenwahl vorbringt, verſtanden, wie er ſich VIII, 29—30. ausſpricht, von der Praedestinatio ad gloriam; dieſe aber haben ſie zu der Präſcienz Gottes ſo geſtellt, daß Gott eben die zur Glorie unabänderlich vorbeſtimme, welche ſeinem Vorauswiſſen nach durch Glaube und Liebe ihm angehören würden. So Irenäus, Origenes, Methodius, Ambroſius, Hieronymus, Chryſoſtomus, Baſilius, Theodoret u. A. Dabei betrachteten ſie dieſe (Glaube und Liebe mit den daraus ſprießenden Werken) keineswegs als pure Setzungen menſchlicher Freithätigkeit, in dem Sinne alſo, als ob der Menſch durch ſich die prädeſtinirende Gnade verdienen könnte, wie die Pelagianer dachten; ſondern ſie erkannten an, daß auch ſie Erzeugniſſe der zuvorkommenden, erbarmenden Liebe Gottes ſeien, welche unverdient ſich dem Sünder nahet, und daß darum Gott allein alle Ehre gebühre [a]). Dabei lehrten ſie, nach I. Tim. 2, 4., daß Gottes Wille an ſich dahin gehe, daß Alle ſelig werden, daß er darum ſeine Gnade Allen anbiete; und daß, wenn ſie nicht von Allen aufgenommen wird, und an Allen ihre beſeligende Wirkung hervorbringt, die Urſache ihres Verderbens nicht in dem Willen Gottes, ſondern in ihrer freien Selbſtbeſtimmung zu ſuchen

a) Chryſoſtomus zu V. 23: *Ὅταν δὲ λέγῃ, ἃ προητοίμασεν εἰς δόξαν, οὐ τοῦ Θεοῦ τὸ πᾶν εἶναί φησιν; Ἐπεὶ εἰ τοῦτο ἦν, οὐδὲν ἐκώλυσεν, ἅπαντας σώζεσθαι.... Ὥσπερ οὖν ὁ Φαραὼ σκεῦος ὀργῆς γέγονεν ἀπὸ τῆς οἰκείας παρανομίας, οὕτω καὶ οὗτοι σκεύη ἐλέους ἀπὸ τῆς οἰκείας εὐγνωμοσύνης· εἰ γὰρ καὶ τὸ πλέον ἐστὶ τοῦ Θεοῦ, ἀλλ᾽ ὅμως καὶ αὐτοί τι μικρὸν εἰσηνέγκαμεν. Διὰ τοῦτο οὐδὲ εἶπε· σκεύη κατορθωμάτων, οὐδὲ σκεύη παῤῥησίας, ἀλλὰ σκεύη ἐλέους, δεικνὺς, ὅτι τὸ πᾶν ἐστι τοῦ Θεοῦ.... Δεῖ μὲν γὰρ θέλειν καὶ τρέχειν, θαῤῥεῖν δὲ μὴ τοῖς οἰκείοις πόνοις, ἀλλὰ τῇ τοῦ Θεοῦ φιλανθρωπίᾳ.*

iſt. — Von dieſer Auffaſſung der älteren griechiſchen Väter unterſcheidet ſich in vielen Punkten die vom heiligen Auguſtin im pelagianiſchen Streite gegebene Expoſition des Apoſtels. Nach ihm wäre die Lehre desſelben in Kurzem dieſe: Die ganze Menſchheit bildet eine durch Adams Sünde verderbte, verdammungswürdige Maſſe. Von dieſer wählt Gott ohne anderen Beweggrund als den ſeiner Willkühr Einige aus, um ſie zu berufen, zu rechtfertigen und zu verherrlichen. Er prädeſtinirt zur Glorie ohne Rückſicht auf Verdienſte, aus freiem Erbarmen, wie hinwiederum die übrigen, welche er mit ſeiner Gnade übergeht, nicht eigentlich um ihrer actuellen Sünden willen, ſondern wegen der Erbſünde verdammt werden oder vielmehr bleiben. Erſtere tragen bei zur Strafe, begründen dieſe aber ſelbſt nicht. Endlich erſtreckt ſich Gottes Wille, zu beſeligen, auch an ſich betrachtet, nicht auf Alle, ſondern nur auf Gewiſſe, jene nemlich, welche er eben zum Gegenſtand ſeiner freien Erbarmung gemacht hat. — Dieſe auguſtiniſche Anſicht haben auch Proſper, Fulgentius, Thomas und die Mehrheit der folgenden abendländiſchen Theologen ſich angeeignet, und wird auch von Exegeten, wie Eſtius, Juſtiniani u. A. vertheidiget. — Innerhalb der Kirche, und ſo lange die Glaubensregel als bindende Norm verehrt und eingehalten wird, iſt es der Speculation vergönnt, die eine oder die andere Auffaſſungsweiſe zu wählen und zu vertreten. Das Einſeitige daran wird theils durch die kirchliche Tradition, theils durch ausdrückliche Entſcheidungen beſchränkt und unſchädlich gemacht. So erklärt ſich, warum die Kirche beide Theorien neben einander gehen läßt. Anders aber geſtaltet ſich die Sachlage, wenn die Gegenſätze ſich befreien, und die Schranke der Glaubensregel überſpringend, in ihrer Einſeitigkeit ausſchließliche Geltung anſtreben. Von da gebären ſie, verlaſſen von der leitenden Mitte und losgeriſſen aus dem organiſchen Verbande, zum Irrthume ſich aus. Dieſes traf vornemlich die Prädeſtinationslehre des heiligen Auguſtin; denn um von den Gnoſtikern nichts zu ſagen, deren hieher bezügliche Anſichten über Vorbeſtimmung auf ganz anderen Principien als den chriſtlichen beruhen, ſo haben vom fünften Jahrhunderte an Manche der Lehre Auguſtin's eine Entwicklung gegeben, welche von dieſem ſelbſt noch rechtzeitig bekämpft wurde. Recht folgenreich aber

wurde die von ihm gemachte Erklärung des Paulus erſt vom ſechzehnten Jahrhunderte an. Calvin vor Allen griff die auguſtiniſche Theorie ſammt ihrer bibliſchen Begründung für ſeine Zwecke auf, gab ihr aber nach Beſeitigung der von Auguſtin eingehaltenen katholiſchen Beſtimmungen, z. B. über die Freiheit, eine Fortbildung und Umgeſtaltung, welche ſie zu einem wahren Zerrbilde der urſprünglichen Anſicht dieſes Kirchenvaters machte [a]). Endlich haben die Janſeniſten, einen ähnlichen Weg verfolgend, die Lehrſätze Auguſtin's über die Gnade und Prädeſtination mit einſeitiger Ausſchließlichkeit zu entwickeln und geltend zu machen geſucht, und ſind, trotz der beſtehenden tridentiniſchen Entſcheidungen, ganz ähnlichen Irrthümern zugefallen, wie ſie an den älteren Prädeſtinatianern ſchon waren verworfen worden. — Alle dieſe nun haben ihre beſonderen Vorſtellungen hauptſächlich an dieſes IX. Capitel angelehnt, oder darin ausgeſprochen finden wollen, was natürlich in bedauerlicher Weiſe auf die Auslegung des wahren Sinnes dieſer Stellen zurückwirken mußte. In neueſter Zeit iſt ein abermaliger Umſchwung proteſtantiſcher Seits hierin eingetreten. Man ward ſo billig, anzuerkennen, daß Paulus Lehrſätze von den Blasphemien Calvin's nichts enthalten; anerkannte, daß er V. 30 ff. X, 1 ff. die Freiheit des Menſchen nicht bloß ſtillſchweigend zugeſtehe, ſondern förmlich zu Grunde lege (Rück. Köllner. Fritzſche.). Nichts deſto weniger gaben die Genannten V. 14—23. einen Sinn, welcher der calviniſchen Betrachtungsweiſe ſich annähert, und rechtfertigen ſich damit, daß Paulus im Gedränge der Argumentation ſich Widerſprechendes vorgetragen habe; als ob nicht ein und derſelbe Lehrſatz von der Erwählung und Verwerfung anders erſcheinen müßte, wenn er von Seiten Gottes, und anders, wenn er von Seiten des Menſchen aus angeſchaut wird!

Was unſere Anſicht von der Differenz zwiſchen der älteren griechiſchen und der auguſtiniſchen Auslegung iſt, haben wir im Commentar bereits niedergelegt. Wir können für unſeren Theil der auguſtiniſchen Auffaſſung nicht beipflichten. Hat die Theorie,

---

a) Man vergleiche über die Differenz der auguſtiniſchen und calviniſchen Prädeſtinationslehre Petav. de Dogmat. theol. Tom. I. L. X. c. 7 sqq. de Praedestinatione.

für ſich betrachtet, Vieles für ſich, und ſcheint ſie noch mehr für ſich zu haben, als wirklich in ihr liegt: ſo können wir ſie doch nicht als den eigentlichen Gehalt der in dieſem Capitel von Paulus entwickelten Lehre über die Gnadenwahl anerkennen [a]). Wir würden dieß im Commentar ſelbſt noch ausführlicher gezeigt haben, als es geſchehen iſt, wäre es uns darum zu thun geweſen, die gegebene Expoſition durch Widerlegung der abweichenden, von ſo ausgezeichneten Autoritäten vertretenen Interpretation zu befeſtigen. Wir können uns nicht mehr beilegen wollen, als dem Privatexegeten zuſteht; und ſind nicht geſinnt, da den Streit zu erneuern, wo durch die Kirche Freiheit der Meinung gegönnt iſt. Wir haben uns daher begnügt, in den meiſten Fällen, ſo viel unſere Einſicht vermocht hat, den Sinn der Worte zu geben, wie ihn die Mehrheit der älteren, namentlich der griechiſchen Väter darbietet, ohne über die Freunde der auguſtiniſchen Erklärung damit abſprechen zu wollen.

Capitel X.

Fortſetzung. Israels Fall durch eigene Schuld.

Dieſer Abſchnitt ſchließt ſich in der Gedankenentwicklung, wie ſchon oben erinnert, an das vorausgehende Capitel engſtens an. Nachdem IX, 6 ff. die irrigen Vorausſetzungen berichtiget worden ſind, auf welche Israel ſeine Anſprüche zu ſtützen geneigt war, und der letzte Schein beſeitiget iſt, als ob Gott in ſeiner Offenbarung und Verheißung ſich untreu geworden wäre, ſo werden

a) Wer ſich darüber genauer unterrichten, namentlich die Lehre der Kirchenväter hierüber kennen lernen will, nehme Petavius De Dogmat. theol. Tom. I. zur Hand, wo in der trefflichen Diſſertation de Praedestin. Lib. X. c. 1 sqq. die pauliniſche und patriſtiſche Lehre über die Gnadenwahl näher unterſucht und beleuchtet wird.

hier die Urſachen aufgedeckt, welche Israel's Fall herbeigeführt haben, ohne daß eine hinlängliche Entſchuldigung für ſein Verhalten vorgeſchützt werden könnte. So haben wir hier, wo der IX, 32. aufgenommene Gedanke ſeine vollſtändige Entwicklung erhält, die Ergänzung von IX, 14 ff. Ward dort nachgewieſen, daß auf Seiten Gottes keinerlei Verbindlichkeit gegen die Menſchen, weder gegen gewiſſe Nationen, noch gegen Individuen beſtehe, ihnen Gerechtigkeit und Seligkeit zu verleihen; ſo wird hier dagegen gezeigt, daß Gott es ſeinerſeits nicht fehlen laſſe, ſeine Gnade Allen anzubieten, und daß die, welche zu Grunde gehen, es nicht dem Mangel an Gnade, ſondern ihrer freien Renitenz gegen Gott zuzuſchreiben haben. Zu dieſem Ende ſetzt der Apoſtel nach einer kurzen Inſinuation V. 1—3. auseinander, wie Gott, gegenüber der aus dem Geſetze zu begründenden Gerechtigkeit, auf dem Wege des Glaubens und der Gnade in Chriſto das Heil Jedermann zugänglich gemacht, V. 4—13. und nicht bloß dieſes, ſondern auch durch eigene Bothen aller Welt kund gethan habe, ſo daß eine Entſchuldigung von Nichtwiſſen oder von Nichterkennen, namentlich bezüglich Israels, nicht weiter ſtatthaft iſt. V. 14—21. Vieles, was früher über die Differenz zwiſchen der Gerechtigkeit aus Geſetzeswerken und der aus Glauben vorgekommen iſt, empfängt hier erſt ſeine vollkommene Beleuchtung.

V. 1. *Ἀδελφοὶ, ἡ μὲν εὐδοκία τῆς ἐμῆς καρδίας καὶ ἡ δέησις ἡ πρὸς τὸν Θεὸν ὑπὲρ τοῦ Ἰσραὴλ ἐστιν εἰς σωτηρίαν.* Der Apoſtel ſteht auf dem Punkte, die Ausſchließung Israel's von dem Heile als eine ſelbſt verſchuldete darzuſtellen. Er fühlt lebhaft das Peinliche des Eindruckes, welchen dieſe Expoſition auf die Gemüther der theilnehmenden Leſer machen müſſe; nichts zu ſagen von dem Schmerz, der das eigene Herz des Apoſtels durchglühete, welcher ſein Volk ſo grenzenlos liebte. Darum, und um alles Verletzende möglichſt aus ſeiner Darlegung wegzunehmen, ſtellt er abermals wie IX, 1—3. eine Inſinuation voran, worin er, abgeſehen von der Sache, ſeine perſönlichen Empfindungen für ſeine Nation ſprechen läßt. — *Ἀδελφοί*, wie VII, 1. XII, 1. die beliebte Apoſtrophe, wenn er ſich ſeinen Leſern nähern will, — hier, um ſie für die Überzeugung zu gewinnen, daß er aufrichtigſt und ſehnlichſt das Heil ſeiner Stammesgenoſſen wünſche.

— ἡ μὲν εὐδοκία τῆς ἐμῆς καρδίας. Die Bedeutung „Wohlgefallen", die man εὐδοκία öfter beigelegt, hat es nicht. Es iſt ein „intenſives Verlangen", wie I. Theſſ. 2, 8. wo die Vulgata εὐδοκῦμεν richtig überſetzt: cupide volebamus tradere etc. Ebenſo wird Phil. 1, 15. δι' εὐδοκίαν V. 17. erläutert durch ἐξ ἀγάπης und Chryſoſtomus zu d. St. καὶ γὰρ εὐδοκίαν τὴν σφοδρὰν ἐπιθυμίαν φησίν. Vgl. Sir. 18, 31. Auch das parallele δέησις fordert dieſe Bedeutung. Der Zuſatz τῆς ἐμῆς καρδίας (nicht τ. καρδίας μου) iſt nicht müßig; er entſpricht dem Sinne nach ganz dem αὐτὸς ἐγώ IX, 3., wie denn ηὐχόμην αὐτὸς ἐγὼ mit unſerer Stelle dem Sinne nach ganz gleichbedeutend iſt. — καὶ ἡ δέησις κ. τ. λ. Wir haben hier eine Variante. ABDEFG mit der Vulg. der ſyr. copt. arm. Verſ. lieſt: ἡ δέησις πρὸς τὸν Θεὸν ὑπὲρ αὐτῶν εἰς σωτηρίαν. Es fällt ἡ vor πρός, dann ἐστί weg und ſtatt Ἰσραήλ erſcheint das Pronomen. Dieſer Text iſt wohl der richtige, und wir haben hinter Θεόν ein Verbum (die Vulg. ſit,) zu ergänzen. εἰς σωτηρίαν, das Ziel des Gebetes, ſtatt ἵνα σωθῶσιν. Was demnach der Apoſtel, ehe er weiter geht, die Römer verſichern will, iſt: „daß das Wohl ſeines Volkes ſeinem eigenen Herzen unendlich nahe gehe, daß er es ſehnlichſt wünſche, und nicht bloß wünſche, ſondern auch ſeine Gebete Gott für ſie darbringe, daß ſie gerettet werden möchten" [a]).

V. 2. Μαρτυρῶ γὰρ αὐτοῖς, ὅτι ζῆλον Θεοῦ ἔχουσιν, ἀλλ' οὐ κατ' ἐπίγνωσιν. Paulus motivirt die eben ausgeſprochene

---

a) Dieſe Äußerung beweiſt mehr als vieles andere gegen eine abſolute Prädeſtination. Dachte der Apoſtel Gewiſſe durch ein vorgängiges Decretum immobile von der Gnade ausgeſchloſſen, was betete er noch für ſie? Und wenn ſich Eſtius dieſe Frage dahin beantwortet: Orabat, non ut omnes salvi fierent (?), sed ut aliqui ex illis, scil. ii, quos Deus praeordinaverat per orationes Sanctorum esse salvandos, ſo ſcheint der auguſtiniſchen Theorie ſchon Vieles vergeben, wenn er die Gebete, d. i. Merita Sanctorum vermittelnd einwirken läßt. So ſehr wir letzteres annehmen, ſo wenig können wir, um von dem häretiſchen Prädeſtinatianismus zu ſchweigen, das V. 1. hier Geſagte mit der Anſicht Auguſtin's, noch das „sed ut aliqui" etc. mit den pauliniſchen Worten vereinigen. Auch dürfte es mit I. Tim. 2, 1—4. hart ſich ausgleichen.

Verſicherung. Was ihm ſo viele Achtung und herzliche Theilnahme an den Juden erweckt, iſt ihr lebendig religiöſer Sinn, womit ſie für Gott eifern und dem Geſetze anhangen. So Origenes: Quamvis, inquit, tot et tantis involuti sint peccatorum suorum malis, tamen est eis ineffabilis zelus et aemulatio Dei. Et haec commovit causa, obsecrare Deum pro ipsis, ut vel in fine aliquando perveniant ad salutem. — Wie groß der Eifer der Juden damals war für die Verehrung und Ausbreitung des Namens Gottes, davon haben wir gerade aus dieſer Periode ſelbſt rührende Beiſpiele [a]). Hieher gehört auch ihr ängſtlicher Eifer, womit ſie für das Anſehen des göttlichen Geſetzes (Apſtg. 21, 20.) und der väterlichen Traditionen wachten. Paulus durfte ſich hierüber auf ſein eigenes Bewußtſeyn und Leben berufen. Gal. 4, 14. Phil. 3, 6. Apſtg. 22, 3. Dieſer religiöſe Zug machte ſie ihm noch immer im hohen Grade ehrwürdig; und er hebt ihn darum nicht bloß hier mit freudiger Anerkennung hervor (*μαρτυρεῖ*), ſondern verſpricht ſich auch ſonſt noch in der Zukunft viel davon für den Aufſchwung des Chriſtenthumes XI, 15. Doch ſetzt er zugleich daran aus: *ἀλλ᾽ ȣ̓ κατ᾽ ἐπίγνωσιν.* Über *ἐπίγνωσις* vgl. I, 28. So löblich er an und für ſich war, ſo fehlte ihm, daß er „nicht Erkenntniß gemäß" war, d. h. an einer wahren Erkenntniß nicht die gehörige maaß- und zielgebende Leitung und Richtung hatte, oder: Quia per rectam scientiam non ordinatur, dum ignorant veritatem (Thom.). Ob und in wie weit dieſer Mangel ihnen zuzurechnen war, wird unten V. 19 f. ſich ergeben. Hier hat er es bloß mit der Thatſache als ſolcher zu thun.

V. 3. *Ἀγνοȣ̃ντες γὰρ τὴν τȣ̃ Θεȣ̃ δικαιοσύνην, καὶ τὴν ἰδίαν δικαιοσύνην ζητȣ̃ντες στῆσαι, τῇ δικαιοσύνῃ τȣ̃ Θεȣ̃ ȣ̓χ ὑπετάγησαν.* Die nähere Auseinanderſetzung zu *ȣ̓ κατ᾽ ἐπίγνωσιν.* Noch läßt Paulus die Widerſetzlichkeit Israel's gegen die chriſtliche Heilsanſtalt im möglichſt milden Lichte erſcheinen. Was ſie

---

a) Man erinnert ſich von ſelbſt an die Auftritte zu Jeruſalem unter Pontius Pilatus Flav. Jos. Antiqq. XVIII. 3. 1, 2.; 8. 2—9. Bell Jud. II. 9. c. 3.; 10. 1 sq. Eine glänzende Lobrede hält dieſer Geſchichtſchreiber der Anhänglichkeit ſeines Volkes an ſein Geſetz contra Apion. II. 20.

mißleitete, war theils Unkenntniß des wahren Rechtfertigungsweges, theils und im Zuſammenhange damit ein verkehrtes Streben, durch ſelbſtthätige Ausübung der göttlichen Gebote ſich ſelbſt in den Stand der Gerechtigkeit, der das ewige Leben als Lohn zugeſagt iſt, zu erheben. Darüber, ob dieſe Unkenntniß eine freie und verſchuldete geweſen iſt, oder nicht, wird unten V. 19 ff. geſprochen werden. Was *δικαιοσύνη τ. Θ.* gegenüber der *δικαιοσύνη ἰδία* ſei, wiſſen wir; — jene nemlich, wie zu I, 17. III, 21—26. gezeigt worden, die Gerechtigkeit, welche von Chriſtus uns verdient, von Gott aus Gnade geſchenkt, durch den Glauben angeeignet wird; dieſe hingegen diejenige, welche (vgl. I, 17. III, 20. IV, 2.) der Menſch aus ſeinem eigenen ſittlichen Wirken ſich erbaut, *δικαιοσύνη νόμου, ἐξ ἔργων,* wie ſie V. 5. ſogleich näher beſchrieben wird. Da aus Gründen, die V. 5. beſprochen werden, dieſelbe zu erwerben unmöglich iſt, ſo bleibt es bei dem bloßen Anſtreben und Mühen (*ζητεῖν*). Indeß hatte aber das Feſthalten an dieſer einmal ergriffenen Richtung für die Juden die Folge, daß ſie, die eingeſchlagene Bahn für die rechte anſehend und vom unerleuchteten Eifer fortgeriſſen, die Gerechtigkeit verſchmäheten, welche ihnen durch Gnade angeboten wurde. *ὑπετάγησαν* iſt in medialem Sinne gebraucht, wie unten V. 16. *ὑπήκουσαν,* i. e. nolunt subjici Christo, per cujus fidem homines justificantur (Thom.). Sonſt liegt in *ὑποτάσσεσθαι* noch der Nebengedanke, daß die Annahme der göttlichen Gerechtigkeit eine Selbſtdemüthigung involvire, indem der, welcher darauf eingeht, auf alle Selbſtrechtfertigung zu verzichten, ſich als Sünder und Ungerechten zu bekennen, und Gott allein die Ehre zu geben hat. Vgl. IV, 5. Dazu aber wollten und konnten die Juden ſich nicht herbeilaſſen, ſo lange ſie mit dem Gedanken ſich ſchmeichelten, die Forderungen des Geſetzes nach ſeinem ganzen Umfange ſelbſt in Ausübung zu bringen. Chryſoſtomus hat darum Recht, wenn er ſagt, es liege ein feiner Wink darin: *ὅτι ἀπὸ φιλονεικίας καὶ φιλαρχίας μᾶλλον, ἢ ἐξ ἀγνοίας ἐπλανήθησαν.* Vgl. Luc. 18, 10—14.

V. 4. *Τέλος γὰρ νόμου Χριστὸς εἰς δικαιοσύνην παντὶ τῷ πιστεύοντι.* Der Zuſammenhang bietet keine Schwierigkeit. Paulus hat oben geſagt, den Juden fehle es bei ſonſtigem religiöſen Eifer an der wahren Erkenntniß; hat V. 3. ſich darüber erklärt, wie und

worin dieſer Mangel ſich zeige, und nun rechtfertiget er ſein Urtheil über die Verkehrtheit des jüdiſchen Strebens damit: τέλος γὰρ νόμȣ Χριστὸς κ. τ. λ. Hierüber beſtehen aber vier verſchiedene Auslegungen. 1) Nach Einigen ſteht τέλος in ſeiner gewöhnlichen Bedeutung „Ende". Dieſen heißt „Chriſtus des Geſetzes Ende", in wie ferne die interimiſtiſche Stellung des Moſaismus (V, 20. Gal. 3, 19. Hebr. 8, 13.) mit der Erſcheinung der neuen Heilsordnung ihr Ende erreicht hat und antiquirt worden iſt. So Auguſt. Cyrill. Alex. Greg. d. Gr., unter den Neueren Rückert mit Anderen. 2) Nach einer zweiten Deutung wäre τέλος ſ. v. a. impletio, consummatio, perfectio, wie es Erasmus überſetzt. Den Sinn gibt Eſtius dahin an: Christum esse, per quem lex impletur et vera justitia acquiritur, quatenus quisque in eum credit ut propitiatorem, per quem Deus et peccata remittat et gratiam bene vivendi praestet. Es iſt dabei beſonders auf den Verband mit IX, 31 f. Rückſicht genommen. Allein abgeſehen von der Complicität der Auslegung, ſo iſt dieſe Bedeutung des Wortes unerweislich, überdieß der Zuſammenhang ſchief aufgefaßt. 3) Eine dritte Auslegung gibt τέλος die Bedeutung von σκόπος, in dem Sinne: „Chriſtus iſt das „Ziel", nach welchem das ganze Ceremonial- und Sittengeſetz hindeutete", wie Gal. 3, 24. ὁ νόμος παιδάγωγος ἡμῶν γέγονεν εἰς Χριστὸν, ἵνα ἐκ πίστεως δικαιωθῶμεν, oder nach Thomas v. Aq.: Lex ordinat homines ad Christum, quem promittebat et praefigurabat. So auch Theod. Klee u. A. Es wird dabei der Zuſammenhang ſo angenommen: die Juden hätten die propädeutiſche Tendenz des moſaiſchen Geſetzes verkannt. 4) Eine vierte endlich faßt τέλος in derſelben Bedeutung, „Endziel", (vgl. I. Tim. 1, 5. I. Petr. 1, 9.) den Sinn aber ſo: „Was das Geſetz bezweckte, gewährt Chriſtus". Das Geſetz bezweckte nemlich, *gerecht und ſelig zu machen*. Vgl. VII, 10. 12. VIII, 4. Daß und warum es dieſes Ziel nicht erreichte, iſt uns aus VII, 8 ff., 22 f. VIII, 3. bekannt. Was es nun für den Menſchen erzielt, aber nicht zu gewähren vermochte, noch vermag, — *Gerechtigkeit*, das wird uns in Chriſtus verliehen. Wer ihn hat, hat des Geſetzes höchſtes und letztes Ziel, welches iſt Gerechtigkeit, in ſich, d. i.

gerecht[a]). Vgl. I. Cor. 1, 30. So ſagt es in Kürze das Folgende: *εἰς δικαιοσύνην παντὶ τῷ πιστεύοντι*, zu verbinden mit *Χριστός*. Die chriſtliche Heilslehre iſt hier auf den kürzeſten Ausdruck gebracht: Die Wirkung, welche vom Erlöſer ausgeht, der Zuſtand, in den er erhebt, — iſt Gerechtigkeit (*εἰς δικαιοσύνην*); die Bedingung ihrer Aufnahme iſt Glaube; die Ausdehnung endlich, — für Alle. Dieſe Sätze ſind der Hauptſache nach I, 16. 17. III, 21—30. bereits da geweſen, ſie erhalten aber hier eine nochmalige Expoſition und zwar in beſtimmteſter Faſſung und mit beigefügter bibliſcher Begründung. — Dieſe vierte Erklärung hat von Seiten der Sprache nichts gegen ſich, und wird durch den Inhalt der Verſe 6 ff. ſchlechthin gefordert, ſo daß wir dem Chryſoſtomus, dem auch Juſtiniani folgt, unbedingt uns anſchließen. „Wenn des Geſetzes Endziel Chriſtus iſt, ſo hat, wer Chriſtum nicht hat, auch wenn er die Gerechtigkeit aus dem Geſetze zu beſitzen ſcheinen mag, dieſe dennoch nicht. Wer hingegen Chriſtum hat, hat, wenn er auch das Geſetz nicht vollbracht haben mag, doch das Ganze empfangen. Denn auch der Arzneikunde Ziel iſt die Geſundheit. Wie nun der, welcher geſund machen kann, wenn er auch die Arzneikunde nicht hat, doch das Ganze daran hat; wer dagegen zu heilen nicht verſteht, wenn er auch ſonſt mit der Kunſt umzugehen ſcheint, doch des Ganzen baar und ledig iſt: ſo verhält es ſich auch mit dem Geſetz und dem Glauben. Wer dieſen hat, hat auch das Endziel von jenem, und wer dieſen entrathet, iſt von beiden ferne. Denn was wollte das Geſetz? den Menſchen gerecht machen. Aber es hatte die Kraft nicht dazu: denn Niemand hat es erfüllt. Das alſo war das Endziel des Geſetzes, und dahin bezog ſich Alles . . ., damit der Menſch gerechtfertiget würde. Aber gerade dieſes Ziel hat Chriſtus verliehen durch den Glauben." So weit Chryſoſtomus z. d. St.

a) Chryſoſtomus Hom. XVI. n. 2. in Matth. ſagt mit Bezug auf unſere Stelle: *Ἐπειδὴ γὰρ ὁ νόμος τοῦτο ἐσπούδαζε, δίκαιον ποιῆσαι τὸν ἄνθρωπον, ἠσθένει δὲ, ἐλθὼν αὐτὸς (ὁ Χριστὸς) καὶ τρόπον εἰσαγαγὼν δικαιοσύνης τὸν διὰ τῆς πίστεως, ἔστησε τοῦ νόμου τὸ βούλημα· καὶ ὅπερ οὐκ ἴσχυσε διὰ γραμμάτων ἐκεῖνος, τοῦτο αὐτὸς διὰ τῆς πίστεως ἤνυσεν.*

V. 5—13. Dieſe Andeutungen erhalten nun ihre Ausführung. Beide Arten der Gerechtigkeit, die aus dem Geſetze oder Werken, und die aus Glauben werden nebeneinander geſtellt, wechſelſeitig verglichen, und ſo anſchaulich gemacht, daß und wie das, was auf dem mühevollen Wege des Geſetzes unerreichbar war und blieb, durch Chriſtus auf dem kürzeſten und leichteſten Wege gewonnen wird, und laut der Schrift gewonnen zu werden habe. Die Anwendung davon auf die Juden ergibt ſich von ſelbſt.

V. 5. *Μωσῆς γὰρ γράφει τὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ τοῦ νόμου· ὅτι ὁ ποιήσας αὐτὰ ἄνθρωπος ζήσεται ἐν αὐτοῖς.* Was das eigenthümliche Weſen der Gerechtigkeit ausmache, welche auf dem Grunde des Geſetzes ſich erbaut, oder der Gerechtigkeit „aus Werken", wird mit des Geſetzgebers Moſes eigenen Worten Levit. 18, 5. beſchrieben. *ὁ ποιήσας αὐτὰ* scil. *τὰ προστάγματα τοῦ νόμου κ. τ. λ.* Hier ſind alle einzelnen Worte zu beachten. Den Hauptbegriff bildet *ποιεῖν*, Thun, dem im Folgenden *πιστεύειν* gegenüber tritt. Das Participium Aoriſti ſteht, weil die fragliche Gerechtigkeit erſt das endliche Product aus der ununterbrochenen Ausübung der Gebote iſt, welcher das „Leben" als abverdienter Lohn entſpricht. Vgl. IV, 4. *ζήσεται* wird mit Unrecht reſtringirt auf zeitliches Wohlergehen. Orig. Theodor. Ambroſ. Tolet vertheidiget dieſe Anſicht beſonders. Thomas von Aq. nimmt es ähnlich, aber mehr negativ: Hoc commoditatis consequebatur homo per legis observantiam, ne occideretur tamquam legis transgressor.... ſetzt aber auch weiter hinzu: Possumus ulterius dicere, quod per legis observationem homo ordinatur in vita praesenti: promittebat enim lex temporalia bona, et quaedam mandabat, quae ad ordinationem vitae carnalis pertinebant. Es iſt aber, wie aus Matth. 19, 16. 17. erhellt, das „ewige Leben", welches in Folge und Kraft der erfüllten Gebote (*ἐν αὐτοῖς*), gemäß göttlicher Zuſicherung, erlangt wird. Deut. 30, 6. So Chryſ. Auguſt. Theophyl. Oecum.; unter den Neueren hat Eſtius die Einwendungen dagegen zu widerlegen geſucht. — Was iſt nun aber das Weſentliche und Unterſcheidende dieſes Rechtfertigungsweges? Der Apoſtel hebt es mit Nachdruck hervor: 1) das Thun oder Vollziehen der Gebote. Sie kömmt zu Stande dadurch, daß Jemand des Geſetzes Forderungen werkthätig erfüllt,

und zwar 2) ſeinem ganzen Umfange nach und continuirlich erfüllt habe. „Denn nicht anders kann Jemand im Geſetze gerechtfertiget werden, außer er habe Alles erfüllt.“ (Chryſ.) So beſtimmt es das Geſetz: Maledictus omnis, qui non permanserit in omnibus, quae scripta sunt in libro legis, ut faciat ea. Gal. 3, 10. cf. Deut. 27, 26. vgl. Gal. 5, 3. Eine partielle Erfüllung reicht nicht hin: wer ſonſt das ganze Geſetz gehalten, und es nur in Einem Punkte übertreten, hat an dem ganzen ſich verſchuldet. Jac. 2, 10. Eine einmalige Übertretung: und Gerechtigkeit, hervorgegangen aus Geſetzeserfüllung, iſt unwiederbringlich dahin. Darum iſt ſie ſo ſchwer, oder kürzer geſagt, unmöglich für den (gefallenen) Menſchen. Daß Niemand, namentlich unter den Juden Niemand, ſich ſeine eigene Gerechtigkeit in dieſem Sinne gegründet habe, iſt theils III, 10. 19. nachgewieſen worden, theils auch IV, 1 ff., wo dargethan ward, daß ſelbſt ſolche, welche im Rufe der Gerechtigkeit ſtehen, wie Abraham, ſie nicht auf dieſem Wege ſich geſchaffen haben. Daß aber die Forderung: *ὁ ποιήσας αὐτὰ* über die menſchlichen Kräfte hinausgeht, und Gerechtigkeit unter dieſer Bedingung etwas Unerſchwingliches iſt, hat Petrus Apſtg. 15, 10. ausgeſprochen. Auch der Grund dieſes Unvermögens iſt uns bekannt, — die Übermacht der Sünde und des Fleiſches im gefallenen Menſchen, VIII, 3., welche göttliche Vermittlung nothwendig machte. Wo aber Gerechtigkeit nicht möglich iſt, dort auch nicht Leben, weßhalb Paulus Gal. 3, 10. lehrt: „Alle, welche aus Geſetzeswerken ihre Gerechtigkeit ſuchen, ſind unter dem Fluche“.

V. 6. *Ἡ δὲ ἐκ πίστεως δικαιοσύνη ὅτω λέγει· μὴ εἴπῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σϐ· τίς ἀναβήσεται εἰς τὸν ὀρανόν; τϐτέστι Χριστὸν καταγαγεῖν.*

V. 7. *ἤ· τίς καταβήσεται εἰς τὴν ἄβυσσον; τϐτέστι Χριστὸν ἐκ νεκρῶν ἀναγαγεῖν.*

V. 8. *ἀλλὰ τί λέγει; ἐγγὺς σϐ τὸ ῥῆμά ἐστιν ἐν τῷ στόματί σϐ καὶ ἐν τῇ καρδίᾳ σϐ· τϐτέστι τὸ ῥῆμα τῆς πίστεως, ὃ κηρύσσομεν·*

V. 9. *ὅτι ἐὰν ὁμολογήσῃς ἐν τῷ στόματί σϐ κύριον Ἰησϐν, καὶ πιστεύσῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σϐ, ὅτι ὁ Θεὸς αὐτὸν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν, σωθήσῃ.*

In genauem Gegenſatze gegen die eben beſchriebene Gerechtigkeit, welche als die Frucht ſelbſtthätiger menſchlicher Kraftanſtrengung gezeichnet wird, folgt nun die Schilderung der Glaubensgerechtigkeit, deren Beſitz dem Menſchen ohne Müheaufwand durch Gnade vermittelnd angeboten wird. Hat Paulus jene mit des Geſetzgebers eigenen Worten charakteriſirt, ſo läßt er die zweite ihr eigenthümliches Weſen mittels einer Proſopopöe ſelbſt beſchreiben. Ich ſage, mittels einer Proſopopöe; denn wenn Mehrere, hauptſächlich darum, weil von Moſes entlehnte Ausdrücke zur Deſcription gebraucht werden, dieſem das Folgende in den Mund legen möchten (Thom. Eſt. Tol.), oder Origenes unter δικαιοσύνη Chriſtum ſelbſt redend denkt, ſo bietet wenigſtens der Text keinen hinlänglichen Anhalt. Eben ſo wenig können wir die Anſicht theilen, daß die allegirte Stelle Deut. 30, 12—14., in welche die Darlegung gekleidet wird, im prophetiſchen oder myſtiſchen von Moſes geſprochen, oder von Paulus aufgefaßt worden ſei. Vielmehr halten wir mit Theodoret dafür, daß letzterer, was urſprünglich von den göttlichen Geboten geſagt iſt, ſeinem Zwecke hier nur accommodirt habe. Ebenſo denkt darüber Chryſoſtomus und unter den Späteren Cajetan. Allerdings gehört dieſe Accommodation zu den überraſchendſten und ſinnreichſten Wendungen des Apoſtels, und wir wüßten ihr an Großartigkeit kaum eine ähnliche an die Seite zu ſtellen. Moſes führt Deut. 30, 11 ff. unter anderen eindringlichen Vorſtellungen auch zu Gemüthe, daß ihnen durch die Verleihung des Geſetzes jede Ausflucht von Nichtkennen oder Nichtkönnen abgeſchnitten ſei: Mandatum hoc, quod ego praecipio tibi hodie, non supra te est, neque procul positum, nec in coelo situm, ut possis dicere: quis nostrum valet ad coelum ascendere, ut deferat illud ad nos, et audiamus et opere compleamus? Neque trans mare positum, ut causeris et dicas: quis ex nobis poterit transfretare mare, et illud ad nos deferre, ut possimus audire et facere, quod praeceptum est? Sed juxta te est sermo valde, in ore tuo et in corde tuo, ut facias illum. Aus dieſer herrlichen Deſcription nimmt Paulus, ohne andere Änderung, als welche von der Sache geboten iſt, den Hauptbegriff „Geſetz" heraus, ſubſtituirt dafür „Chriſtus", bezieht, was dort vom Herab- und Herüberholen des

Geſetzes ſteht, auf ganz analoge Verhältniſſe der evangeliſchen Geſchichte, und ſo iſt die moſaiſche Stelle zu einer ganz bündigen Formel umgewandelt, in welcher das Weſen der chriſtlichen Gerechtigkeit nach mehr als Einer Seite genau beſtimmt iſt: So nahe durch die Promulgation des Geſetzes den Israeliten die Kunde der göttlichen Gebote gerückt ward, ſo nahe iſt in Chriſto jetzt die Gerechtigkeit gelegt; ſo mühelos jenen die Kenntnißnahme von den göttlichen Geboten, um ſie zu erfüllen, ſo leicht iſt jetzt die Aufnahme der Geſetzeserfüllung oder Gerechtigkeit Jedermann gemacht, weil durch nichts weiter bedingt, als durch den Glauben in Chriſtus. So viel im Allgemeinen.

Wie es das eingeführte Citat an die Hand gab, ſo wird die Glaubensgerechtigkeit zuerſt negativ V. 6. 7., dann in poſitiver Form V. 8. 9. ausgedrückt: zuerſt wie wenig vorbedungen und gefordert werde, um ſie zu erhalten, dann wie leicht ihre Aneignung gemacht iſt. — *μὴ εἴπῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σȣ κ. τ. λ.* Viele ältere Erklärer (Iren. Chryſ. Theod. Thom.) verſtehen den Imperativ ſo, als werde die Mahnung gegeben, jeden, auch den leiſeſten, Zweifel an der Möglichkeit oder an der Geſchichtlichkeit der Grundthatſachen unſeres Heiles von dem Herzen auszuſchließen, überhaupt jedes zaghafte Bedenken abzulegen, um der angebotenen Gerechtigkeit theilhaft zu werden. Sehen wir aber auf den Zuſammenhang der Sache hier und Deut. 30, 12 ff., ſo iſt der Sinn ein anderer. Wie Juſtiniani richtig bemerkt, ſo will Paulus mit den Worten des Moſes inſinuiren, wie leicht zugänglich die Gerechtigkeit aus Glauben gemacht ſei, indem keine Anſtrengung, keine den Kräften unangemeſſene Leiſtung gefordert wird. — *Τίς ἀναβήσεται εἰς τὸν ȣ̓ρανὸν, — τίς καταβήσεται εἰς τὴν ἄβυσσον;* Poſitive Fragen haben in affectvoller Sprache gewöhnlich verneinenden Sinn. Moſes ſtellt, wie wir oben geſehen, den Israeliten vor, daß ihnen nicht Unmögliches, oder auch nur Beſchwerliches angeſonnen und vorbedungen werde, um ſich das Geſetz aus der Ferne zu verſchaffen. Im engſten Anſchluß an dieſe Idee vertauſcht Paulus „Chriſtus" mit „Geſetz", ſetzt ſtatt „Meer" zweckgemäß „Abgrund", zeigt dieſe Subſtitution (vgl. IX, 8.) dem Leſer durch *τȣτέστιν* an, und läßt ſo die Glaubensgerechtigkeit von ſich ſagen: ſie fordere von dem, der ihrer theilhaft werden wolle, Nichts,

was Müheaufwand erheiſchte; ſie bürde ihm nicht auf, daß er mittels eigener Anſtrengung den Erlöſer von Sünde, und Spender der Gerechtigkeit und Seligkeit ſich erſt gewinne, um das erzielte Heil zu empfangen. — Was er dahin rechnet, und ſubſtituirt: *τουτέστι Χριστὸν καταγαγεῖν — ἀναγαγεῖν ἐκ νεκρῶν*, bezieht ſich auf die beiden Hauptthatſachen des Erlöſungswerkes, — die *Incarnation* und *Auferſtehung*, jene der Anfang der Erniedrigung mit Einſchluß des Kreuzesopfers, dieſe der Anfang der Erhöhung mit Allem, was ſie in ſich ſchließt; — erſtere vermittelnd die Erlöſung von Sünde und Strafe, dieſe die Mittheilung der Gerechtigkeit und des Lebens (I, 3 f. IV, 24 f. VI, 4 ff. VIII, 2. 4. 10—11.); jede und beide umfaſſend das ganze Werk des Heiles, darum aber auseinander gehalten, weil es theils das altteſtamentliche Citat ſo nahe legte, theils weil die ganze Heilsbereitung ſich von ſelbſt in dieſe zwei Momente ſcheidet. Wie nun den Israeliten nach der Verkündigung des Geſetzes kein Vorwand übrigte, daß die Aneignung ſeiner Erkenntniß außer und über ihren Kräften liege, ſo läßt auch die Glaubensgerechtigkeit keinem Vorgeben mehr Raum, als ob die Bedingungen außerhalb des Menſchen Möglichen lägen. Auch ſie fordert nicht, daß der Einzelne etwa Chriſtum den Verſöhner erſt von dem Himmel herab, oder ihn den Spender der Gerechtigkeit aus den Todten heraufhole, um ſich durch ihn entſündigen, heiligen und beſeligen zu laſſen. Sie ſtellt keinerlei erſchwerende Bedingung für den Zutritt; ſie hat dieſen ſo leicht und ſo zugänglich gemacht, daß jeder ihn finden, jeder der Gerechtigkeit theilhaft werden kann.

V. 8. bringt den Aufſchluß. *ἀλλὰ τί λέγει;* die Vulgata hat mit DEFG, der copt. äth. arm. Verſ. und mehreren Vätern den Zuſatz *ἡ γραφή*, was aber ein Gloſſem zu ſeyn ſcheint. Das Subject iſt daſſelbe wieder, *ἡ δικαιοσύνη ἐκ πιστ.* — Statt mit Moſes Worten gleich fortzufahren: *ἀλλ' ἐγγύς σου ἐστι κ. τ. λ.* wiederholt Paulus der größeren Deutlichkeit halber, nachdem er angegeben, was *nicht* bedungen werde, vor der Aufzählung der *poſitiven* Beſtimmungen, das redende Subject. Dieſe aber ſind enthalten in der Formel: *ἐγγὺς σου κ. τ. λ.* Abermals wieder Worte Moſes, deren Context Deut. 30, 14. ſtatt: ut facias praeceptum, dem vorliegenden Zweck dahin accommodirt wird:

τουτέστι τὸ ῥῆμα τῆς πίστεως, ὃ κηρύσσομεν. Was das Heil bringt, iſt das Wort Gottes, der Inhalt des Evangeliums, welches von den Apoſteln verkündiget und durch den Glauben angeeignet, zur Entſündigung und Gerechtigkeit führt. Nachdem dieſes durch die gottbeſtellten Heilsboten zu aller Welt Kunde getragen iſt, ſo iſt die Heilsurſache uns ſo nahe gebracht, daß ſie nicht näher uns dargeboten werden könnte; ſie beruht im Munde und im Herzen, — „und darum iſt das Heil ſo leicht jetzt zu gewinnen. Denn in deiner Geſinnung und deiner Zunge liegt dasſelbe. Man hat nicht eine meilenweite Fahrt zu machen, oder über das Meer zu ſegeln, noch Gebirge zu überſteigen, um ſo das Heil zu finden; ſondern wenn du auch deinen Fuß nicht über die Schwelle ſetzen wollteſt, ſo iſt dir möglich gemacht, auch daheim dir es zu erwerben". (Chryſ.) Die Erläuterung dazu im Folgenden:

V. 9. *ὅτι ἐὰν ὁμολογήσῃς κ. τ. λ.* Wenn geſagt wurde, das Heil ſei nun dem Menſchen ganz nahe, ſo zu ſagen, „in den Mund und in das Herz" gelegt, ſo iſt das in einem gewiſſen Sinne buchſtäblich wahr, weil (*ὅτι*) nichts weiter gefordert wird, als das Bekenntniß mit dem Munde und die gläubige Annahme des Evangeliums im Herzen. Die Umſtellung von *ὁμολογεῖν* vor *πιστεύειν* iſt zunächſt durch Deut. 30, 14. veranlaßt. Naturgemäß ſollte letzteres voranſtehen. Vgl. V. 10. — Gegenſtand des äußeren Bekenntniſſes iſt: „daß Jeſus iſt Herr" vgl. I. Cor. 12, 3. *κύριος* umfaßt alle Beziehungen, in denen Chriſtus als Spender des neuen Lebens, als Stifter und Herrſcher des neuen Gottesreiches zur erlöſeten und durch ihn zu beſeligenden Menſchheit, vgl. I, 1., als Gott und Gewalthaber über dem Univerſum ſteht. Vgl. IX, 5. Eph. 1, 20—23. Col. 1, 18. Phil. 2, 9—11. Es iſt alſo darin Alles mit einbegriffen, was von ſeiner perſönlichen, gleichweſentlichen Gottheit, von ſeiner Menſchwerdung und der dadurch bewirkten Wiedereinlöſung unſeres Geſchlechtes durch ſein Blut, von ſeiner gottmenſchlichen Weltherrſchaft ꝛc. gelehrt und geglaubt wird. *ὁμολογεῖν* iſt das offene religiöſe Bekenntniß im weiteſten Sinne, und umfaßt jede Art von Bezeugung, wodurch der Chriſt, ſei es in Wort oder That, vor dem Tribunale oder im Culte, nach Außen ausdrückt und feiert, was und wie er von Chriſtus glaubt, denkt und fühlt. Matth. 10, 32. Joh. 9, 22.

I. Joh. 4, 2 f. Dieſes die eine Bedingung; die andere iſt: καὶ πιστεύσῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου κ. τ. λ. Daß und warum dem Glauben ſein Sitz im Herzen angewieſen werde, ward ſchon zu I, 21. beſprochen. „Mund und Herz" verhalten ſich zu einander, wie Äußeres und Inneres Matth. 15, 18. Die äußeren Actionen ſchöpfen ihren Werth aus dem Grunde des Herzens, die inneren dagegen vollenden ſich, indem ſie im thätigen Bekenntniß ihren Ausdruck gewinnen. Dabei erſcheint der Glaube, weil geboren im Herzen, als Erzeugniß der inneren geiſtigen Kräfte, und bildet als ſolcher den Kern des ganzen höheren Lebens. — Sein Gegenſtand iſt: ὅτι ὁ Θεὸς αὐτὸν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν. Wie ſchon zu IV, 24. bemerkt, bildet die Auferſtehung Jeſu Chriſti den Mittelpunkt der ganzen chriſtlichen Heilslehre. Alles, was ſonſt über das Verdienſt Chriſti, über unſere Entſündigung und Rechtfertigung gelehrt wird, läuft in dieſem Einen Punkte zuſammen. Vgl. I. Cor. 15, 3 f. 17 f. In dem Glauben an die Auferſtehung iſt daher Alles, was ſonſt noch vom Erlöſer verkündiget wird, mit eingeſchloſſen. Übrigens iſt dieſe Stelle, wie zu I, 17., bereits erinnert, decretoriſch für den Begriff der pauliniſchen πίστις, gegenüber älteren und neueren proteſtantiſchen Definitionen vom Rechtfertigungsglauben. Es reſultirt hieraus, daß er weder ſei ein bloßes Vertrauen auf die Verdienſte Chriſti, oder ein einſeitiges Erfaſſen der verſöhnenden Thätigkeit Chriſti; noch auch, wie Neuere ſagen, „eine volle Hingebung des Menſchen an Gott"; ſondern er iſt das entſchiedene Fürwahrhalten der Thatſachen der Erlöſung, welche und wie ſie durch das Evangelium verkündet werden. In wie ferne ein ſolches nothwendig auch „lebenskräftig" gedacht werden muß, hat Thomas v. Aq. Recht, wenn er zu credideris hinzuſetzt: fide formata, quae per dilectionem operatur. Denn daß er auch hier nur dieſem Glauben rechtfertigende und beſeligende Kraft beilege, wird ſich aus dem Nachfolgenden zeigen. — σωθήσῃ, Endwirkung des Glaubens und des Bekenntniſſes, — die Erlangung des Heiles. Über den Begriff von σωτηρία vgl. I, 16. An ſich ſteht σωθήσεται parallel dem ζήσεται V. 5., umfaßt auch die weſentlichen Beſtimmungen von dieſem, nemlich nicht bloß Befreiung von Strafe, ſondern auch ſeliges Leben; — aber doch mit einigem Unterſchied. Von dem,

der das ganze Geſetz in Ausübung gebracht hätte, ſomit frei von aller Schuld wäre, könnte der Ausdruck σωθήσεται nicht wohl ſtehen. σώζεσθαι ſetzt den Zuſtand einer Rettungsbedürftigkeit voraus, was hier nicht der Fall wäre. Wo dagegen eine ſolche Immunität nicht vorhanden, wo vielmehr durch das Bewußtſeyn der eigenen Verdammlichkeit die Nothwendigkeit gegeben iſt, zur Gnade zu flüchten, um vom verdienten Strafgerichte befreit und des Heiles theilhaft zu werden, da iſt σώζεσθαι an ſeinem rechten Orte. Doch betrifft der Unterſchied, wie geſagt, nicht die Sache, ſondern nur den modus salvationis. — Wie nun aber beide, Glaube und Bekenntniß, zu dieſer ihrer Endwirkung ſich verhalten, und unter welcher Bedingung der Glaube heilbringend ſei, davon im Folgenden:

V. 10. *Καρδίᾳ γὰρ πιστεύεται εἰς δικαιοσύνην, στόματι δὲ ὁμολογεῖται εἰς σωτηρίαν.* Hier wird erſtlich die Ordnung umgekehrt; was ſeiner Natur und Zeit nach das Erſte und Bedingende iſt, der Glaube wird vorangeſtellt; — was daraus hervorgeht, und worin er ſich vollendet, — das Bekenntniß, in's rechte Verhältniß eingewieſen. Dann wird mit ſichtlichem Vorbedacht jedem, dem Herzensglauben und dem mündlichen Bekenntniſſe, ſeine beſondere entſprechende Wirkung zugetheilt: — der Glaube wirkt Gerechtigkeit, das Bekenntniß Seligkeit. Dem Glauben im Innern, d. i. dem feſten Ergreifen der von Gott in Chriſtus uns dargebotenen Erlöſung (III, 24 ff.), folgt die Entſündigung und Heiligung in der Taufe (IV, 23. V, 1.). Indem ſo durch den Glauben die Rechtfertigungsgnade in uns eingeht, iſt er der Anfang unſeres Heiles. Seine Vollendung erhält er erſt in „dem Bekenntniſſe mit dem Munde", womit wir Chriſtum als unſeren Herrn feiern. Wie nothwendig dieſer Ausdruck unſeres Glaubens ſei, wenn anders ihm das Heil werden ſoll, geht aus den nachdrücklichen Erklärungen Jeſu Matth. 10, 32 ff. hervor. Vergleichen wir dieſe Stellen mit II. Tim. 2, 12., ſo ergibt ſich, das ὁμολογεῖν ſei das ſtandhafte Bekenntniß, welches in Mitte der Verfolgung um Chriſti willen für Chriſtus abgelegt wird, ſo daß ὁμολογεῖν der Sache nach gleichbedeutend wird mit ὑπομένειν. Denn a. a. O. heißt es: εἰ ὑπομένομεν, καὶ συμβασιλεύσομεν· εἰ δὲ ἀρνούμεθα, κἀκεῖνος ἀρνήσεται ἡμᾶς. Vgl. Matth. 10, 33.

Dieſer unerſchütterliche Starkmuth aber wurde VIII, 25. als weſentlicher Beſtandtheil der chriſtlichen Hoffnung erkannt, derjenigen Hoffnung, welche dereinſt gekrönt wird. Vgl. VIII, 17. V, 5. Dieſem im ſtandhaften Bekenntniſſe ſich vollendenden Glauben iſt die Krone der Gerechtigkeit hinterlegt, II. Tim. 4, 7. 8., dieſer führt zum Heile. Wir haben alſo hier formell die Beſtimmung vor uns, welche wir bisher ſo oft aus dem Lehrzuſammenhang eruirt und nachgewieſen haben: nicht der Glaube für ſich allein, ſondern der in Liebe ſich auslebende und überwindende Glaube empfängt ſeinen erzielten Preis, das Heil der Seele. I. Petr. 1, 9. Im Geiſte dieſer Vorſchrift, welche das offene Bekenntniß Chriſti zur Bedingung der Seligkeit ſetzt, hat darum die katholiſche Kirche zu allen Zeiten bei den Ihrigen unerläßlich hierauf beſtanden, und die als Abtrünnige von Chriſtus angeſehen und behandelt, welche die Schwachheit oder Niederträchtigkeit gehabt, ihr irdiſches Leben höher, als jenes Gotteszeugniß anzuſchlagen [a]).

V. 11. *Λέγει γὰρ ἡ γραφή· πᾶς ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ, οὐ καταισχυνθήσεται.* Für dieſen evangeliſchen Lehrſatz, daß der **Glaube**, und zwar der Glaube an **Chriſtus**, das Heil wirke, beruft er ſich abermals auf die Autorität der Schrift. Das Citat

---

a) **Origenes** commentirt Exhortat. ad Martyr. c. 5. dieſe Stelle mit Bezug auf das Martyrthum: *Διόπερ „καρδίᾳ μὲν ὁ Θεὸς τοιούτοις πιστεύεται εἰς δικαιοσύνην, στόματι δὲ ὁμολογεῖται εἰς σωτηρίαν", καταλαμβάνουσι, ὅτι οὔτε δικαιωθήσονται, ἐὰν μὴ οὕτω πιστεύσωσι τῷ Θεῷ, τῆς καρδίας αὐτῶν οὕτω διακειμένης, οὔτε ἐν σωτηρίᾳ ἔσονται, ἐὰν μὴ ὁποία ἡ διάθεσις ᾖ, τοιοῦτος καὶ ὁ λόγος. Ἑαυτοὺς γὰρ ἀπατῶσιν οἱ νομίζοντες, ἀρκεῖν πρὸς τὸ τυχεῖν ἐν Χριστῷ τέλους τὸ „καρδίᾳ μὲν πιστεύεται εἰς δικαιοσύνην", κἂν μὴ προσῇ τὸ „στόματι δὲ ὁμολογεῖται εἰς σωτηρίαν". Καί ἐστί γε εἰπεῖν, ὅτι μᾶλλόν ἐστι τοῖς χείλεσι τιμᾶν τὴν καρδίαν πόῤῥω ἔχοντα ἀπὸ Θεοῦ, ἤπερ τῇ καρδίᾳ τιμᾶν αὐτὸν, τοῦ στόματος μὴ ὁμολογοῦντος εἰς σωτηρίαν.* — Wie es im Gegenſatze zur katholiſchen Kirche die Häretiker hierin gehalten, geht aus den Klagen der Kirchenväter hervor. Clemens Alex. Strom. IV. 4. p. 571. Irenäus adv. Haer. IV. 33. n. 9. Die Ausflüchte, womit ſie die moraliſche Zuläſſigkeit des Leugnens, unbeſchadet des inneren Glaubens, zu rechtfertigen ſuchten, beleuchtet Tertullian in ſeiner Schrift Scorpiace.

aus Jeſ. 28, 16., welches dieſen Beweis liefert, iſt oben IX, 33. bereits beſprochen worden. Dort wurde gezeigt, daß jener „Stein“, auf den er ſich hier mit ἐπ' αὐτῷ zurückbezieht, Niemand anderer als Chriſtus iſt. Wie die auf ihn geſtellte Hoffnung ſicher und untrüglich ſtehe, wie auf einem unwandelbaren Felſen, iſt V, 5., mehr noch VIII, 31—39. umſtändlich erörtert worden. — Bemerkt muß werden, daß πᾶς weder im Grundterte, noch in der LXX ſich findet. Allein die Allgemeinheit, womit dort der Gedanke hingeſtellt iſt, rechtfertiget es vollkommen, wenn der Apoſtel, was dort mit gedacht iſt, hier für ſeinen Zweck auch im Worte ausdrückt. Er hebt es aber ſo aus- und nachdrücklich hervor, weil er von da aus nun zum Beweiſe des zweiten oben V. 4. aufgenommenen Momentes übergehen will: „daß Chriſtus iſt Spender der Gerechtigkeit für einen Jeden, welcher glaubt“. Neben dem, daß Chriſtus, wie er dort geſagt, der Vermittler des Heiles, daß der einfache Weg dazu der Glaube, iſt ihm in dem Citat auch die Univerſalität dieſer Heilsveranſtaltung mit ausgeſprochen. Dieſem Gedanken widmet er eine neue, bibliſche Begründung, die er ihm oben III, 27 ff. noch nicht gegeben. Durch bibliſche Argumente zerſtört er den einſeitigen jüdiſchen Particularismus, und deckt indirect damit auch das Irrthümliche jener Anſicht auf, welche ſie (IX, 32. X, 3.) Rechtfertigung auf dem Wege des Geſetzes ſuchen machte.

V. 12. *Οὐ γάρ ἐστι διαστολὴ ἰουδαίου τε καὶ ἕλληνος· ὁ γὰρ αὐτὸς κύριος πάντων, πλουτῶν, εἰς πάντας τοὺς ἐπικαλουμένους αὐτόν.*

V. 13. *Πᾶς γὰρ, ὃς ἂν ἐπικαλέσηται τὸ ὄνομα κυρίου, σωθήσεται.* Denſelben Grund hat er oben ſchon III, 29 f. für die Allgemeinheit der Erlöſungsgnade in Chriſto geltend gemacht. Statt *Θεός* III, 29. ſetzt er hier aber *κύριος*, welcher eben Chriſtus iſt, und führt für die Ausdehnung des Heiles über Alle, mit Beſeitigung jedes Nationalunterſchiedes, den doppelten Grund an: daß Einer und derſelbe iſt Herr von Allen, und die Reichthümer ſeiner Gnade ſind für Alle. *κύριος* auf Gott den Vater zu beziehen, wie Eſtius, Toletus u. A. thun, geht erſtlich wegen des Zuſammenhanges nicht an, weil ſeit V. 4. und unmittelbar vorher V. 11. Chriſtus als Heilsvermittler dar-

geſtellt wird, deſſen Bekenntniß zur Seligkeit führt; dann auch darum nicht, weil dieſe Beziehung dem Zwecke widerſprechen, nemlich die Argumentation entkräften würde. In welchem Sinne aber Chriſtus „Herr Aller" iſt, wurde zu IX, 5. bereits beſprochen. Iſt er Herr des Weltalls, in wie ferne dieſes durch ihn geworden, ſo iſt er auch Herr der geſammten Menſchheit, welche Leben und Licht von ihm, und nur von ihm empfängt. Joh. 1, 9—11. Col. 1, 16 ff. I. Cor. 8, 6. Darum hat auch in ihm die nationale Scheidung ihr Ende erreicht Eph. 2, 13—17., und iſt das Geſchiedene wieder zur Einheit geſammelt worden. Gal. 3, 28. Col. 3, 11. — Wie nun aber Chriſtus Einer iſt über Alle, ohne Unterſchied, „ſo ſind auch die Schätze ſeiner Erbarmung an ſich für Alle". *πλουτεῖν εἰς πάντας* drückt beides aus, daß die Fülle ſeiner Gnade nicht begrenzt, ſondern für die ganze Menſchheit ausreichend, und durch ſeine Güte Allen geöffnet und zur Aneignung bereit iſt. Eine Beſchränkung der Theilnahme liegt weder im Weſen noch im Willen Chriſti. Es wird dazu nichts weiter bedungen, als die „Anrufung". *ἐπικαλεῖσθαι*, Jemanden um Gnade oder Hülfe anflehen, beſchließt in ſich den Glauben, daß Chriſtus der Heilsmittler ſei und das Vertrauen, daß er helfen könne und werde, und zugleich, wie Chryſoſtomus dazu bemerkt, das factiſche und ſolenne Bekenntniß von beiden nach Außen. Er ſelbſt vorenthält die Theilnahme an ſeinem Heile Niemanden, von ihm aus iſt es Allen und Jedem zugänglich gemacht. Die einzige Bedingung, welche geſtellt wird, die gläubige Anrufung ſeiner, enthält abermals nichts Beſchwerliches, nichts Unerſchwingliches; ſie iſt dem freien Willen des Menſchen anheim gegeben, und von der Art, daß Jedermann ſie erfüllen kann.

Für die Wahrheit dieſes Satzes, daß das Heil an dieſe einzige Bedingung geknüpft, ſonſt aber der Zutritt Allen und Jedem aufgeſchloſſen ſei, beruft er ſich abermals auf das Zeugniß des A. T. Joel. 2, 32. (nach dem hebr. Text 3, 5.) *πᾶς γὰρ — σωθήσεται.* Über die meſſianiſche Beziehung dieſes Ausſpruches kann ſelbſt nach dem Contexte keine Frage ſeyn. Sie liegt offen da, und die authentiſche Interpretation des Petrus Apſtg. 2, 21. bürgt dafür. In *πᾶς, ὃς ἐάν*... iſt der Univerſalismus des durch Chriſtus vermittelten Heiles in beſtimmteſter Form ausgeſprochen.

Es iſt univerſell, weil nach dem Propheten bloß bedingt durch den Glauben an Chriſtus, dieſer aber, wie das Folgende zeigen ſoll, durch die von Gott getroffene Veranſtaltung Allen und Jedem möglich gemacht worden iſt.

So iſt denn die Theſis V. 4.: „Geſetzes Endziel iſt Chriſtus zur Gerechtigkeit einem Jeden, der glaubt“, nachgewieſen und bibliſch begründet. Das eigenthümliche Weſen der aus Glauben hervorgehenden Gerechtigkeit hat ſeinen einfachſten Ausdruck erhalten. Über den Gegenſatz zwiſchen Gerechtigkeit aus dem Geſetze und Gerechtigkeit aus Chriſtus, und der von Geſetzeswerken und von Glauben ſchwebt nicht mehr das geringſte Dunkel. Beruht jene auf dem Thun (ἐργάζεσθαι IV, 5. ποιεῖν X, 5.), ſo dieſe auf dem Glauben; iſt jene das Reſultat mühevoller Anſtrengung, erwachſen aus der continuirlichen Ausübung aller Gebote (ἔργα νόμου) und unter den gegebenen Verhältniſſen unerſchwinglich, ſo wird dieſe dagegen unentgeldlich dargeboten, auf dem einfachen Wege der Gnade behändiget, durch den Glauben aufgenommen [a]). Freilich bleibt dort aller Ruhm dem Menſchen (IV, 2.), hier aber fällt er auf Gott zurück.

Endlich ſind die letzten Sätze gegen die Theorie der Prädeſtinatianer, auch die auguſtiniſche ſchlagend. Der Wille Gottes, Gerechtigkeit und Beſeligung in Chriſto zu verleihen, erſcheint hier durchweg univerſell, nirgends eine Spur einer Begrenzung des göttlichen Erbarmens, nicht bloß nicht nach Nationen, ſondern auch nicht nach Individuen. Durch das nachdruckſam wiederholte πᾶς ὁ πιστεύων iſt jede Beſchränkung abgeſchnitten. Wenn Rückert mit Prädeſtinatianern einwendet, daß eben nur die anrufen, welche glauben, und eben nur die glauben, welche dazu vorbeſtimmt ſind, und daß mit „Jedermann, der glaubt“, nur negirt werden ſolle, daß Gott einen Unterſchied der Nationen mache, ſo iſt bezüglich

a) Cyrillus v. Jeruſ. Catech. V. n. 10. Ὦ μεγάλης Θεοῦ φιλανθρωπίας! οἱ δίκαιοι μὲν γὰρ ἐν πολλοῖς ἔτεσιν εὐηρέστησαν. Ὅπερ δὲ ἐκεῖνοι διʼ εὐαρεστήσεως πολλῶν ἐτῶν κατορθώσαντες ἐκτήσαντο, τοῦτο σοὶ νῦν Ἰησοῦς διὰ μιᾶς ὥρας χαρίζεται. „Ἐὰν γὰρ πιστεύσῃς, ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς, καὶ ὅτι ὁ Θεὸς αὐτὸν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν σωθήσῃ.“

des erſteren Irrthums S. 456. zu VIII, 30. das Nöthige erwidert worden. Hier können wir noch beifügen: 1) Es ſtreitet jene Annahme mit dem Grundgedanken von V. 6—13., welcher iſt, daß die Gerechtigkeit durch Gnade Allen nicht bloß möglich, ſondern auch leicht gemacht ſei; während, wenn jene Anſicht im Rechte iſt, durch eine vorangehende Beſtimmung einem gewiſſen Theile der Eintritt in die Erlöſungsgnade nicht bloß erſchwert, ſondern vorenthalten wäre. Der Gnadenweg würde alſo nur bezüglich Einiger vor dem Wege durch das Geſetz einen Vorzug haben. Zudem grenzt es 2) gar zu ſehr an Willkühr, wenn man in dem wiederholten *πᾶς ὁ πιστεύων, πᾶς ὃς ἐὰν κ. τ. λ.* den natürlichen Sinn der Univerſalität beſtändig durch den Hintergedanken ſich reſtringirt: „vorausgeſetzt, daß Gott ihm die Glaubensgnade geben will"; oder: „Denn Einer und derſelbe iſt Herr Aller, reich für Alle, die ihn anrufen", mit der Limitation umklammert: „d. h. reich für alle die, welche er nicht durch Vorbehalt von der Theilnahme an ſeinen Gnadenſchätzen ausgeſchloſſen hat". 3) Dieſe Einwendung wird ferner entkräftet durch V. 14—21. Es macht dem Apoſtel ſichtlich Freude, hier nachweiſen zu können, daß Gott auch Anſtalt getroffen, aller Welt den Zutritt zu ſeiner Gnade zu öffnen, und das von ihm zubereitete Heil anzubieten; und daß, wenn Manche daran nicht Antheil nehmen, die Urſache davon nicht auf Seiten Gottes, der Alle ſelig haben will, ſondern des Menſchen zu ſuchen iſt, welcher Gehör und Annahme verweigert. Damit iſt 4) auch der andere Punkt mitberichtiget, als ob *πᾶς* nur die Unterſcheidung nach Nationen negiren ſolle. Der Sinn iſt vielmehr: Das Heil iſt Allen und Jedem göttlicher Seits möglich gemacht, wie und weil abhängig gemacht vom Glauben, der an ſich jedem Einzelnen möglich iſt; — möglich, weil einerſeits eine That des freien Willens, und darum in des Menſchen Macht [a]); und weil andererſeits, ſo weit er Ge-

a) Augustin. de Spir. et lit. c. 31. Ita habet quilibet in potestate, ut cum quisque vult, credat, et cum credit, volens credat. Absurdum enim est, ut quisquam credat, cum noluerit, aut non credat, si voluerit. Quid est enim credere, nisi consentire, verum esse, quod dicitur? Consensio autem utique volentis est, atque idcirco fides in potestate est.

ſchenk und Wirkung der göttlichen Gnade iſt, mit der Verkündigung des Evangeliums für Alle, Allen von Gott die gratia sufficiens verliehen wird, dasſelbe auch anzunehmen. Man vergleiche nur III, 22 f., wo der Univerſalismus des Gnadenweges aus und nach der Allgemeinheit der Sündhaftigkeit abſtruirt, und der Wille Gottes, aus Erbarmen zu retten, in derſelben Ausdehnung genommen wird, wie das Bedürfniß der Erlöſung. Vgl. I. Tim. 2, 4.; 4, 10. Wir haben alſo in V. 6—13. eine erwünſchte Ergänzung zu VIII, 28—30. IX, 14—23.

V. 14 ff. Nach dieſer Auseinanderſetzung lenkt Paulus zu der anderen Seite ſeines Gegenſtandes über, dem Verhalten gegen das Evangelium. — Im nothwendigen Zuſammenhange mit dieſer Heilsordnung, poſtulirt durch deren Art und Weſen, ſteht die Einſetzung des Apoſtolates, um Anrufung und Beſeligung Allen möglich zu machen. Auch von dieſer Seite her iſt ſie durch das A. T. beglaubigt. Wird der Zweck der göttlichen Veranſtaltung aber nicht überall erreicht, ſo darf auch dieſes nicht, am wenigſten bezüglich Israels, auffallen. Wir können es nicht einmal anders erwarten nach dem, was die Propheten in dieſer Hinſicht längſt vorausgeſagt haben.

V. 14. *Πῶς οὖν ἐπικαλέσονται, εἰς ὃν οὐκ ἐπίστευσαν; πῶς δὲ πιστεύσουσιν, οὗ οὐκ ἤκουσαν; πῶς δὲ ἀκούσουσι χωρὶς κηρύσσοντος;*

V. 15. *πῶς δὲ κηρύξουσιν, ἐὰν μὴ ἀποσταλῶσι; καθὼς γέγραπται· ὡς ὡραῖοι οἱ πόδες τῶν εὐαγγελιζομένων εἰρήνην, τῶν εὐαγγελιζομένων τὰ ἀγαθά.* Die Anknüpfung geſchieht an das in der prophetiſchen Stelle enthaltene *ἐπικαλέσηται*. „Anrufung" iſt Grundbedingung, um des Heiles theilhaft zu werden. Dieſe muß mithin (*οὖν*) auch Allen und Jedem möglich ſeyn oder gemacht werden. Die Frage iſt, wie? und die Antwort, durch eine Reihe von unter ſich verketteten Schlüſſen hindurchgeführt, — durch das Apoſtolat, wie ſchon im A. T. ausgeſprochen. Iſt dieſes aber der gottgeordnete Vermittlungsweg, ſo verſteht ſich das Übrige von ſelbſt, daß Jedermann auch die Obliegenheit habe, ihn zu ergreifen. Dieß für den innern Zuſammenhang. — *Πῶς οὖν* hat, wie gewöhnlich Fragen der Art, einen negativen Sinn: „Die Anrufung Jeſu Chriſti als des Herrn und Heilandes iſt

Bedingung, um Gerechtigkeit und Beſeligung von ihm zu empfangen; nun iſt dieſe nicht möglich, ohne daß man glaube, daß er Erlöſer iſt; mithin iſt Glaube nothwendig. Nun iſt Glaube nicht möglich noch denkbar, ohne daß man von dem Kunde erhalten, an und auf welchen der Glauben gerichtet iſt, mithin bedarf es des Hörens" u. ſ. w. So zergliedert Chryſoſtomus den Kettenſchluß, und, wie uns bedünkt, mit Recht. — Als Subject denken Einige (Juſtin. Eſt.) zu ἐπικαλέσονται die Heiden, Mehrere die Juden, auf welche es im Folgenden vorzüglich abgeſehen iſt (Chryſoſt. Theod.), noch Andere beſſer in allgemeinſter Ausdehnung beide (Tol.); wie denn erſt V. 18 f. die Rückſicht auf die Juden deutlich hervortritt. — Die innere Verſchlingung von bedingenden Urſachen und Wirkungen in der chriſtlichen Heilsordnung iſt im höchſten Grade beherzigenswerth. Wie die Anrufung, in welcher der Geiſt alle Beziehungen Chriſti als des Erlöſers zu ſich und ſeiner zu Chriſtus erfaßt und feiert, aus der Wurzel des herzinnigen Glaubens hervortreibt, ſo entſteht dieſer aus der Annahme der von Außen her zu uns gelangten Kunde von Chriſtus. Sein Gegenſtand iſt nemlich Geſchichte, wird darum nicht auf dem Wege der Reflexion erworben, ſondern durch Hören zur Kenntniß gebracht und angeeignet. Dieſes aber ſetzt voraus das Verkünden. κηρύσσειν iſt das Amt des Herolden, welcher königliche Bothſchaft bringt, und ſchließt daher den Begriff des Amtes und der Autoriſation zur Verkündigung, alſo beziehungsweiſe auch den der Glaubwürdigkeit, in ſich. Nicht jede Kunde, wie nicht jede Verkündigung kann Glauben fordern oder machen, nicht Jeder, welcher mit der Bothſchaft des Evangeliums ſich befaßt, braucht gehört zu werden, ſondern nur der, welcher von Gott dazu berufen und ermächtiget iſt, oder mittelbar durch das ermächtigte Apoſtolat Approbation und amtlichen Auftrag empfangen hat. Bei der chriſtlichen Heilsordnung wird dieſes um ſo mehr gefordert, als die Glaubensüberzeugung ihre äußere Bürgſchaft hat in der Beglaubigung des Zeugen, wie dieſe mit der Amtlichkeit der Miſſion zuſammenhängt. Das Geſendetſeyn gehört darum weſentlich zum Charakter des chriſtlichen Predigers. Wie unbedingt dieſes Merkmal erforderlich iſt, geht aus allen pauliniſchen Briefen hervor, in denen er überall auf ſeine gött-

liche Sendung und Bevollmächtigung ſich bezieht. Gal. 1, 1. 12. 16.; 2, 7 ff. Röm. 1, 1. Tit. 1, 1 ff. (vgl. Apſtg. 15, 24., wo unermächtigte Prediger von den Apoſteln desavouirt werden). Dieſe Miſſion iſt ſo unerläßlich und ſo ſehr Grundlage aller wahren Verkündigung, daß ohne ſie ein rechter Glaube ſich gar nicht erbauen kann. Daher auch die Erſcheinung, daß, wo die Succeſſion abbricht und darum auch die rechtmäßige Miſſion aufhört, Alles in ſectireriſchem Weſen auseinander ſtäubt. — Das Apoſtolat, wie es in die ganze chriſtliche Heilsordnung einbedungen erſcheint und daſteht, hat auch ſeine Beſtätigung in der Schrift, welche die Apoſtel des N. B. alſo zeichnet: *καθὼς γέγραπται· ὡς ὡραῖοι οἱ πόδες κ. τ. λ.* Die Stelle iſt aus Jeſ. 52, 7. (vgl. die ganz verwandte Nah. 1, 15.), aber weder genau nach dem Grundtexte, noch nach der LXX angeführt. Dieſe liest: *ὡς ὥρα ἐπὶ τῶν ὀρέων, ὡς πόδες εὐαγγελιζομένȣ ἀκοὴν εἰρήνης, ὡς εὐαγγελιζόμενος ἀγαθά*, während die Vulgata den hebr. Text genau ſo gibt: Quam pulchri super montes pedes annuntiantis et praedicantis pacem; annuntiantis bonum, praedicantis salutem, dicentis Sion: regnabit Deus tuus. Das Bild iſt äußerſt lieblich. Ein Freudenbothe kommt über die Gebirge, und ruft die entzückende Kunde aus: Gott hat in Sion ſeinen Thron aufgeſchlagen. So werden aus der Ferne ſchon ſeine Füße begrüßt, welche ihn zu den Hoffenden tragen, mit: *ὡς ὡραῖοι κ. τ. λ. ὡραῖος* von *ὥρα*, was zeitig, reif iſt, von den Früchten, wenn ſie in beſter Friſche, von Blumen, wenn ſie in vollſter Blüthe prangen, daher ſchön — anmuthig, auch bei den Claſſikern (vgl. Matth. 23, 27. Apſtg. 3, 2. 10.), entſprechend dem נאוה. — Was ihre Erſcheinung ſo willkommen macht, iſt der Inhalt ihrer Bothſchaft. Was ſie nemlich ankündigen, iſt „Friede und Gutes". Über *εἰρήνη* vgl. zu V, 1. Das Evangelium iſt zunächſt eine Friedensbothſchaft (Eph. 6, 15.), die uns kund thut die Ausſöhnung, welche Chriſtus zwiſchen Gott und der Menſchheit, zwiſchen dem Irdiſchen und Himmliſchen durch das Blut ſeines Kreuzes vermittelt hat. II. Cor. 5, 18—20. Eph. 2, 17. Col. 1, 20.; dann umfaßt es in weiterer Ausdehnung alle die Segnungen (*τὰ ἀγαθά*), welche von Gott in Chriſto den Erlöſeten zufließen. So iſt die apoſtoliſche Bothſchaft von Jeſaias trefflich bezeichnet.

Wie aber die prophetiſche Stelle das Weſentliche der neuteſtament-lichen Heilsbothſchaft hervorhebt, ſo gibt eben dieſe Charakteriſtik ſelbſt, wie Chryſoſtomus bemerkt, den Juden ein neues Merkmal für die Wahrheit des Evangeliums an die Hand. Ward oben aus den Propheten erhärtet, daß Glaube und Anrufung Chriſti die vorge-ſchriebenen und zwar die einzigen Bedingungen des Heiles ſind, ſo iſt hier im engſten Zuſammenhange damit nachgewieſen, daß auch das Apoſtolat, welches die ordentliche Vermittlung dazu bildet, von den Propheten ſchon gekannt und geprieſen ſei; und daß ſomit die Juden, wenn ſie die neuteſtamentliche Heilsordnung nicht an-nehmen, auch von daher das beſtimmteſte Zeugniß des A. T. wider ſich haben.

V. 16. Ἀλλ' οὐ πάντες ὑπήκουσαν τῷ εὐαγγελίῳ. Ἡσαΐας γὰρ λέγει· κύριε, τίς ἐπίστευσε τῇ ἀκοῇ ἡμῶν;

V. 17. Ἄρα ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς, ἡ δὲ ἀκοὴ διὰ ῥήματος Θεοῦ.

Chryſoſtomus nimmt *ἀλλ' — εὐαγγελίῳ* als Objection der Juden, welche daraus gegen das Evangelium argumentiren, daß ihm nicht Alle zugefallen ſind. Theodoret ſetzt in gleichem Sinne ein ? hinter *εὐαγγελίῳ*, und ignorirt das folgende *γάρ*. Allein dieſes ſteht critiſch feſt, und duldet dieſe Faſſung nicht. Wir haben hier des Apoſtels eigene Worte. Dieſer fährt, nachdem er dargethan, wie göttlicher Seits Anſtalt getroffen worden, um Allen Glauben und Heil möglich zu machen, in der Darſtellung fort: *ἀλλ' οὐ πάντες κ. τ. λ.* „Aber es ſind nicht in derſelben Weiſe, wie Gott Allen zuvorgekommen, ihm Alle auch entgegen-gekommen.“ Daß er dabei beſonders die Juden im Auge habe, iſt wohl nicht zweifelhaft. *ὑπήκουσαν* ſagt er hier, nicht *ἐπίστευ-σαν*, weil er, wie oben V. 3., das Nichteingehen auf den Glau-ben unter den gegebenen Verhältniſſen als baare Unfolgſamkeit ge-gen Gott zeichnen will. Indeß auch dieſe Erſcheinung beweist nicht wider, ſondern für die Wahrheit der chriſtlichen Heilsanſtalt. Denn daß es ſo komme, iſt vorausgeſagt, gibt alſo eine neue Be-ſtätigung zur Sache. — Jeſ. 53, 1. fehlt im Hebräiſchen *κύριε*, und iſt wohl nur des Verſtändniſſes halber vorangeſchickt, um zu wiſſen, an wen die Rede gerichtet iſt. Der Prophet beklagt ſich vor Gott, daß ſeine Bothſchaft (*ἀκοή* = שְׁמוּעָה, objectiv, das

zu Gehör Gebrachte, Vorgetragene) keinen, oder ſo viel als keinen, weil nur geringen (*τίς ἐπίστευσε* kann beides bedeuten) Glauben gefunden. Auch Joh. 12, 38. iſt bei der Erwägung, wie doch Chriſtus ſeiner Zeit ſo wenige Anhänger finden konnte, auf dieſen jeſaianiſchen Ausſpruch Rückſicht genommen. Wie dort der Evangeliſt, ſo hebt hier Paulus, indem er die Worte auf die meſſianiſchen Verhältniſſe bezieht, das Bedenken, welches ſonſt (vgl. III, 3.) dieſe Erſcheinung etwa erregen konnte. Richtig darum Origenes: Videtur tamen Esaias haec ex persona Apostolorum prophetare, quibus creditum fuerat praedicationis officium; et ipsi, cum raritatem credentium, praecipue de populo Israel viderent, dicunt ad Dominum: *Domine*, *quis credidit auditui nostro?* — Die Nichtannahme des Glaubenswortes, ſei es von noch ſo Vielen, kann alſo keinen Einwand begründen gegen die Wahrheit oder die Univerſalität des Chriſtenthums. Dieß der Sinn und die Beweiskraft des Citates. — In der Folgerung aber, welche V. 17. aus der angeführten Stelle abgezogen wird, tritt eine andere Bedeutung ein. *ἄρα ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς κ. τ. λ.* Schon Chryſoſtomus hat *ἀκοή* in ſubjectivem Sinne genommen, Hören oder Vernehmen deſſen, was verkündiget wird. Ebenſo im Folgenden *ἀκοὴ δὲ διὰ ῥήματος Θεοῦ*. Origenes nimmt *ῥῆμα Θ.* als praedicatio Christi (vgl. V. 8. *ῥῆμα τ. π. ὃ κηρύσσομεν*) und übereinſtimmend Chryſoſtomus: *Οὐ γὰρ ἁπλῶς ἀκούειν εἶπον, φησὶν, οὐδ' ὅτι ἀνθρωπίνων ῥημάτων δεῖ ἀκοῦσαι καὶ πιστεῦσαι, ἀλλὰ ἀκοὴν μεγάλην λέγω. Ἡ γὰρ ἀκοὴ διὰ ῥήματος Θεοῦ· οὐ γὰρ τὰ αὐτῶν ἔλεγον (οἱ ἀπόστολοι), ἀλλὰ τὰ παρὰ τοῦ Θεοῦ μανθάνοντες ἀπήγγελλον.* Vgl. V. 18. Soviel geht aus dem jeſaianiſchen Citate hervor, und ſoviel will er hauptſächlich für ſeine weitere Darlegung V. 18 ff. daraus gewinnen: 1) Der Glaube (als theologiſche Tugend) entwickelt ſich zunächſt daraus, daß man hört; dort kein Glaube, wo nicht vorangeht ein Hören. 2) Das Hören aber, das den Glauben erzeugt, wird vermittelt dadurch, daß das Wort, welches von Gott kommt, nahe gelegt, verkündiget wird. Was den Glauben hervorbringt, iſt das göttliche Wort. Um ihn aber hervorzubringen, muß es geprediget, gehört und aufgenommen werden. Mithin, — und das iſt der verſchwiegene Schluß, —

beſteht Obliegenheit, die Verkündiger des Wortes zu hören, und die evangeliſche Heilsordnung iſt auch von dieſer Seite her gerechtfertiget.

V. 18. *Ἀλλὰ λέγω· μὴ οὐκ ἤκουσαν; μενοῦνγε εἰς πᾶσαν τὴν γῆν ἐξῆλθεν ὁ φθόγγος αὐτῶν, καὶ εἰς τὰ πέρατα τῆς οἰκουμένης τὰ ῥήματα αὐτῶν.* Nachdem gezeigt iſt, daß die göttliche Heilsanſtalt durchweg mit ſich und mit dem A. T. vollkommen in Einklang ſtehe, ſo übriget noch, zu unterſuchen, ob nicht etwa entſchuldigende Gründe zu Gunſten derer ſprechen, die außerhalb derſelben ſtehen. Es wurde aber oben geſagt: Zum Glauben ſei nothwendig das Hören. Nun wirft ſich Paulus ſelbſt die Frage ein, ob nicht etwa das zu ihrer Entſchuldigung diene, daß die Kunde zu dieſen oder jenen nicht gelangt iſt, und daß ſie, weil nicht hören, darum nicht glauben *konnten*? Darauf erwidert er: *μενοῦνγε εἰς πᾶσαν τ. γῆν κ. τ. λ.* Über die kräftige Verneinung durch *μενοῦνγε* vgl. zu IX, 20. Die Widerlegung des Bedenkens gibt er mit einer kraftvollen Hyperbel, indem er Pſ. 18, 5., ähnlich, wie er oben Deut. 30, 12 ff., ſeiner Vorſtellung accommodirt, und was dort von der Verkündigung Gottes in den Werken der Natur geſagt iſt, auf die apoſtoliſche Predigt überträgt. Der Himmel und das Firmament, ſagt der Pſalmiſt, feiern Gottes Herrlichkeit, und das mit einer Sprache, deren Klänge nicht ſchwach und unvernehmlich wären; ſondern über den ganzen Erdkreis iſt ihr Schall gedrungen und bis an die Grenzen der Welt ihre Stimme erklungen. So weit nun, ſagt Paulus in der Application der Stelle, die Zeugenſtimmen der Werke Gottes reichen, d. i. durch das ganze Univerſum, iſt auch der Ruf der Prediger des Evangeliums erſchollen. „Was ſagſt du? Nichtgehörthaben? Der Erdkreis und die Grenzen der Welt haben's vernommen: und ihr (Juden), bei denen die Herolden verweilt, von dannen ſie waren, habt nicht gehört?" (Chryſ.) Ähnlich drückt ſich Paulus aus Col. 1, 6. 23. Wenn auch nicht zu allen, ſo waren damals doch zu den meiſten der bekannten Völker bereits die Heilsbothen gedrungen. Dieſes im Einzelnen nachzuweiſen, wie es viele Exegeten hier thun, iſt nicht von Nöthen [a]).

---

a) Thomas v. Aq. wirft ſich hier die ſo oft wiederkehrende Frage ein:

V. 19. *Ἀλλὰ λέγω· μὴ οὐκ ἔγνω Ἰσραήλ; πρῶτος Μωσῆς λέγει· ἐγὼ παραζηλώσω ὑμᾶς ἐπ' οὐκ ἔθνει, ἐπὶ ἔθνει ἀσυνέτῳ παροργιῶ ὑμᾶς.* Die Vulgata mit ACDEFG, der copt. arm. Verſ. ſtellt die erſteren Worte ſo: *μὴ Ἰσραὴλ οὐκ ἔγνω;* was richtiger iſt. Eine andere Betonung erhält aber Israel dadurch weiter nicht, als daß jetzt die Betrachtung aus der Allgemeinheit auf dieſes Volk ſpeciell ſich concentrirt. Was aber Object von *γινώσκω* ſei, darüber variiren die Erklärer. Einige ergänzen Evangelium. Hat Israel vielleicht nicht erkannt, daß dieſes die (von Jeſaias bezeichneten) Heilsboten ſeyen?" Chryſoſt. Theophyl. Öcum. Andere entnehmen das Object aus den Citaten ſelbſt: „Hat Israel vielleicht nicht Kenntniß davon gehabt, daß auch die Heiden werden berufen werden?" Worauf dann die Antwort, wie oben: „Gewiß, denn ſchon Moſes ſagt dieß" ꝛc. Unſere Anſicht geht dahin, dem *ἔγνω* ſolle von ſeiner Allgemeinheit, in der es hingeſtellt iſt, nichts entzogen werden. Paulus macht ſich noch den denkbaren Einwurf, ob vielleicht Israel nicht Erkenntniß genug gehabt habe, um das angebotene Heil zu ergreifen? Wie wenig aber dieſes, nemlich Mangel an Erkenntniß, zu ihren Gunſten ſpreche, bedarf keines weitläufigen Beweiſes. Er läßt ſtatt ſeiner Moſes ſprechen Deut. 32, 21.: *ἐγὼ παραζηλώσω*

Numquid ergo illi, ad quos apostolica praedicatio non pervenit, utpote si fuerint nutriti in silvis, excusationem habent de peccato infidelitatis? Die Antwort lautet: Ad hoc dicendum est, quod secundum sententiam Domini, quae habetur Joann. XV, 22. *„Si non venissem et locutus eis fuissem, peccatum non haberent"*, illi qui loquentem Dominum per se vel ejus discipulos non audierunt, excusationem habent de peccato infidelitatis, non tamen beneficium Dei consequentur, ut scilicet justificentur ab aliis peccatis, vel quae nascendo contraxerunt vel male vivendo addiderunt, et pro his merito damnantur. Si qui tamen eorum fecissent, quod in se est, Dominus eis secundum suam misericordiam providisset, mittendo eis praedicatorem fidei, sicut Petrum Cornelio et Paulum Macedonibus. Sed tamen hoc ipsum, quod aliqui faciunt, quod in se est, (convertendo se scil. ad Deum) ex Deo est, movente corda ipsorum ad bonum. — Cf. Quaest. et Resp. ad Orthodoxos inter Opp. S. Just. M. Quaest. CVIII.

ὑμᾶς κ. τ. λ. πρῶτος ſteht entweder mit Bezug auf den nachfolgenden zweiten Zeugen Jeſaias, oder im Sinne des Vorranges: „Vor Allem“. Vgl. III, 2. I, 16. Matth. 10, 2. — ἐγώ erklärt ſich aus dem Contexte. Gott droht den Israeliten, weil ſie ihn provocirt hätten durch einen Nicht-Gott, und erbittert mit ihren Götzen, ſo werde auch er hinwiederum ſie aufreizen durch ein Nicht-Volk, und erbittern durch eine thörichte Nation. Dieſe Androhung, auf den erſten Anblick mit Bezug auf die damaligen Verhältniſſe der Israeliten ausgeſprochen, fand jetzt in der chriſtlichen Zeit ihre Erfüllung. Die Erwählung der Heiden war Strafe und Heilmittel für Israel. Mehreres darüber zu XI, 11. 31 f. ζῆλος (v. ζέω ſieden), ein glühender Eifer, am öfteſten im Sinne der Leidenſchaft „Eiferſucht“, welche entbrennt, wenn der in ausſchließlichen Anſpruch genommene Gegenſtand Zuneigung entweder Anderen ſchenkt, oder von Anderen annimmt. Keine Leidenſchaft, bemerkt Chryſoſtomus, hat ſo bändigende Gewalt, wie die Eiferſucht. Man könne dieß an den kleinſten Kindern beobachten. Was alles Zureden des Vaters über den Starrſinn eines Knaben nicht vermöge, bewirke die Eiferſucht, wenn der Vater einem anderen Kinde liebkoſe. Dieſes Mittel, das äußerſte, hat Gott auch für das ſtarrſinnige Israel ſich vorbehalten, — ſie nemlich durch Berufung der Heiden zu ſpornen, zu ihm zurückzukehren. Dieſe werden hier durch zwei Prädicate charakteriſirt: οὐκ — ἔθνος und ἔθνος ἀσύνετον, im erſteren (vgl. IX, 26.) als ein verachtetes Volk, das dieſen Namen nicht verdient (Chryſ.), oder, nach Origenes, οὐκ ἔθνος, weil die Heiden wirklich nicht Eine, ſondern ein Convolut von Nationen bildeten; in letzterem (vgl. I, 21. 31.) Seitens ihrer geiſtigen Stumpfheit und Verkommenheit in der religiöſen Erkenntniß. Nicht ſchärfer konnte der Gegenſatz zu ἔγνω, und damit die verneinende Antwort auf die Frage gegeben werden. Dieſe aber iſt: Mangel an Einſicht kann die Schuld nicht tragen. Das bezeugt Moſes, und beſtätiget die gegenwärtige Geſchichte. Gott hat vorausgeſagt, daß er zum Vergelt ihrer Störrigkeit eine verachtete Maſſe, welche man nicht „Volk“ nennen könne, ohne religiöſe Kenntniß, Bildung und Geſittung, zu ſeinem Liebling erheben, und die Erweiſe ſeiner Huld von Israel weg auf dieſe übertragen werde. Vgl. Matth. 21, 43. In der Bekehrung der Heiden iſt die Drohung zur That

geworden. Hierin liegt nun auch die Erwiderung auf den Einwurf: Wenn **Heiden** ihre Unwiſſenheit und religiöſe Verſunkenheit kein Hinderniß war, das von Gott angebotene Heil zu erkennen und zu erfaſſen: wie iſt anzunehmen, daß das Verhalten Israels, das an religiöſer Erkenntniß um ſo viel höher ſteht, den Mangel an Erkenntniß zur Entſchuldigung habe? Dieſe Thatſache, wie ſie das erhobene Bedenken vollſtändig widerlegt, beſtätiget zugleich auf's Neue die Wahrheit des Evangeliums. Dabei iſt natürlich kein Widerſpruch, wenn er oben V. 2. ſagt, ihrem Eifer habe die leitende **Erkenntniß** gemangelt, hier aber darthut, ſie ſeien nicht ohne **Erkenntniß** geweſen; denn hier ſpricht er von der Fähigkeit, die richtige Erkenntniß aufzunehmen, dort von dem Beſitze derſelben. Die Vermittlung zwiſchen beiden iſt, daß ihr Nichterkennen nicht Folge des Nichtkönnens, ſondern Schuld des Nichtwollens war.

V. 20. *Ἡσαΐας δὲ ἀποτολμᾷ καὶ λέγει· εὑρέθην τοῖς ἐμὲ μὴ ζητοῦσιν· ἐμφανὴς ἐγενόμην τοῖς ἐμὲ μὴ ἐπερετῶσι.*

V. 21. *Πρὸς δὲ τὸν Ἰσραὴλ λέγει· ὅλην τὴν ἡμέραν ἐξεπέτασα τὰς χεῖράς μου πρὸς λαὸν ἀπειθοῦντα καὶ ἀντιλέγοντα.*

Das Citat aus Jeſ. 65, 1. 2. iſt genau nach der LXX, nur ſind in erſterem die Versglieder umſtellt. V. 20. drückt im Ganzen dasſelbe aus, was die moſaiſche Stelle, — die ſo wunderſame Wendung in dem Gange der Offenbarung, daß ein ſo gottvergeſſenes Volk, wie die Heiden, mit Einem Male zur göttlichen Erkenntniß überging, während das viel beſſer unterrichtete Israel davon ausgeſchloſſen blieb. Doch erſcheint derſelbe Gedanke bei Jeſaias um ein Bedeutendes geſteigert, was Paulus ſelbſt hervorhebt durch *ἀποτολμᾷ καὶ λέγει.* Der hebräiſche Sprachgebrauch löst gerne Adverbia in Verba auf, wie שׁוּב, wieder, מַהֵר, eilends. So iſt alſo der Sinn: „Jeſaias ſpricht es kühn und unumwunden aus". *εὑρέθην κ. τ. λ.* Wir haben hier dasſelbe Paradoxon wieder, wie IX, 30: „Die Nichtſuchenden finden, die Nichtnachfragenden werden inne". Was oben *ἀσύνετος*, iſt hier in zwei: *μὴ ζητεῖν, μὴ ἐπερωτᾷν* zerlegt; beide zeichnen, wie Eph. 2, 12. 4, 17 ff., die religiösſittliche Verkommenheit und Indifferenz der Heiden. — *εὑρέθην* und *ἐγενόμην* in medialer Bedeutung nehmen,

hieße dem Gedanken die Spitze wegbrechen. Dieſe liegt, wie zu IX, 30. bemerkt, eben darin, daß Gott wie auf einmal von denen gefunden wurde, welche ſich nicht die geringſte Mühe gegeben, nicht daran gedacht hatten, ihn zu ſuchen, und daß die Gottes inne wurden, denen nicht in den Sinn gekommen war, nachzufragen, wer oder wo er ſei. Mit der Predigt des Evangeliums, mit dem Glauben trat Gott in ungeahneter Weiſe, wie mit Einem Male, vor das Bewußtſeyn der Heidenvölker, und licht und klar ſtand der chriſtliche, dreiperſönliche in der heiteren Erkenntniß derer da, welchen ſelbſt die Idee von Gott bis auf einen kaum noch nennenswerthen Reſt auf dem Wege durch die Mythe zerfahren war. Es war für die Heiden oft eine freudige Überraſchung, welche deren Gemüther mit Begeiſterung erfüllte, zu vernehmen, daß der Eine Gott, den Israel verehrte, ſich mit ſeiner Erbarmung ihnen zugewendet habe. Apſtg. 13, 48. [a]) — Dem entgegengeſetzt blieb das Verhalten der Israeliten, wie der Prophet es im Voraus gezeichnet. *πρὸς δὲ τὸν Ἰσραὴλ λέγει*, — will ſagen: „Israel aber geht es an, wenn Gott ſagt: Ich habe den ganzen Tag u. ſ. w.“ (nicht: adversus Israel. Erasm.) Vgl. Hebr. 1, 7. Marc. 12, 12. Paulus ſetzt dieſes bei, um einer falſchen Beziehung der Worte vorzubeugen. *ἐξεπέτασα τὰς χεῖράς μου*, — das Aus- und Entgegenſtrecken der Hände iſt der Ausdruck zuvorkommender, zu ſich einladender Liebe. *τὸ ἐκπετάσαι τὰς χεῖρας, τὸ καλέσαι, καὶ ἐπισπάσασθαι καὶ παρακαλέσαι δηλοῖ.* So groß, ſo andauernd, ſo zuvorkommend die Liebe, womit Gott dieſes Volk an ſich zu ziehen bemühete, ſo beharrlich der Unglaube und die Widerſpenſtigkeit des-

---

a) Juſtinus d. M. paralleliſirt Apol. I. c. 49. eben mit Bezug auf Jeſ. 65, 1. das Verhalten der Juden und der Heiden mit einander. „Die Juden, ſagt er, welche die Prophetien in den Händen hatten, und die Ankunft des Chriſtus immer erwartet haben, erkannten ihn nicht nur nicht, ſondern haben ihn ſogar getödtet. Die Heiden hingegen, welche nie von Chriſtus gehört, bis ſeine Apoſtel von Jeruſalem her kamen, und die Prophetien ihnen überbrachten, haben voll Freude und Glauben den Götzen entſagt, und dem unerſchaffenen Gott durch Chriſtus ſich gewidmet“. Vgl. Epist. ad Diognet. c. 7 sq. — Orig. contr. Cels. III. 40.

ſelben. Apſtg. 7, 51.; 13, 45.; 19, 9. ꝛc. Der Grundtext hat bloß Ein Zeitwort סוֹרֵר, welches die LXX durch zwei umſchrieben hat, — ἀπειϑεῖν καὶ ἀντιλέγειν. Nicht an Intelligenz fehlte es Israel, um die Wahrheit zu erkennen und zu ergreifen; noch weniger war ihnen die göttliche Erbarmung vorenthalten, oder ihr Wille irgend feſtgebannt, um das erkannte Heil abzuſtoßen; im Gegentheil, Gott hatte nicht bloß den Willen, ſie zu retten, ſondern hielt auch ſeine Gnade ihnen fortwährend, rufend, einladend, bittend entgegen. Somit ſind ſie nicht durch Nichtbeſſerwiſſen oder Nichtwiſſenkönnen entſchuldiget; es war poſitiver Ungehorſam, den ſie den poſitiven Ermahnungen, ein freier Widerſpruch, welchen ſie den Einladungen Gottes entgegenſtellten, um ſich in der ſelbſterwählten Richtung zu behaupten. Hierin liegt ihre ſchwere Schuld. Es iſt der Geiſt des Negirens und Proteſtirens (vgl. II, 8.), welcher ſie den Weg des Heiles mißkennen und verſchmähen machte. In dieſem Proteſtantismus ihrer Geſinnung ſehen wir ſie als Gegner Jeſu auftreten im Evangelium Matth. 11, 16 ff.; 12, 24 ff.; 23, 34 ff. ꝛc. ꝛc. Joh. 15, 22 ff., und das Chriſtenthum in ſeinen erſten Anfängen bekämpfen. Apſtg. 7, 51.; 13, 45.; 14, 2.; 28, 24 f. ꝛc. „Siehſt du, wie ſchwer die Anklage iſt? Dieſe ſind nicht einmal auf die erhaltene Einladung eingegangen, ſondern haben widerſprochen, und das nicht einmal, oder zweimal, oder dreimal, ſondern beſtändig, die ganze Zeit hindurch, da ſie ihn dieſes thun ſahen. Anderen dagegen, welche ihn nie erkannt, gelang es, ihn zu ergreifen. Aber er ſagt nicht, daß ſie es vermocht, ihn an ſich zu ziehen; ſondern um auch den Dünkel auf Seiten der Heiden zu dämpfen, und um zu zeigen, daß die Gnade Alles gewirkt, ſagt er: „Ich bin ihnen kund geworden, und ich wurde gefunden“. Verhalten ſich alſo jene (die Heiden) ganz leer dabei? Keineswegs. Denn das Gefundene ergreifen, das Erſchienene erkennen, das haben ſie ihrerſeits beigetragen. Dann, damit dieſe (die Juden) nicht ſagen möchten: Warum biſt du nicht auch uns kund geworden? ſetzt er hinzu, was noch weit mehr iſt, als dieſes: Ich bin nicht bloß kund geworden, ſondern habe fortwährend die Hände ausgebreitet und eingeladen, und alle Sorgfalt eines liebenden Vaters, einer zärtlichen Mutter euch erzeigt. Chryſoſt.

So wäre alſo die göttliche Heilsanſtalt auch von der anderen, der menſchlichen Seite her betrachtet, wie oben IX, 6—23. von der göttlichen. Steht es nach dem, was dort erörtert wurde, feſt, daß wie die Veranſtaltung des Heiles, ſo auch die Theilnahme daran, im Allgemeinen und Einzelnen, ausſchließlich Werk der Gnade iſt; ſo nicht minder, nach dem, was ſo eben exponirt worden, daß Gott Niemanden von vorneherein von ſeiner Erbarmung ausſchließe, oder die Ergreifung des Heiles durch Vorenthalt der nöthigen und hinreichenden Gnade unmöglich mache. Eben ſo klar geht aber auch aus dieſen Sätzen hervor, daß, wenn Gott auch Alles veranſtaltet hat, um dem Menſchen das Heil recht nahe zu Handen zu legen, er gleichwohl doch Niemanden nöthiget, ſich dasſelbe anzueignen; und daß ſomit der Freiheit und Freithätigkeit in der Annahme des Glaubens und was ſonſt damit in Verbindung ſteht, ihre Bewegung unverkümmert gelaſſen iſt. Überhaupt ſehen wir hier, wie Gnade und Freiheit in der Sache des Heiles wechſelſeitig ſich durchdringen. Von hier empfangen auch Stellen, welche durch ihre Dunkelheit den Geiſtern viel zum Nachdenken gegeben, wie oben IX, 15 f., beſonders aber 20—23. ihr geeignetes Licht. Nun liegt es noch unzweideutiger vor uns, was Paulus dort gewollt. Nur dem Irrthume ſollte geſteuert werden, als hätte irgend Jemand ein Anrecht in den Händen, welches ihm Gott zum Schuldner machte. Den Antheil der Freiheit will er ſo wenig ausgeſchloſſen haben, daß er es vielmehr gerade ihr vorbehält, das von der Gnade Angebotene zum ſubjectiven Eigenthume zu erheben, oder auch abzulehnen, und die Schuld Israels ſammt allen unſeligen Wirkungen eben dareinſetzt, daß es den zudringlichen Anträgen Gottes nicht aus mangelnder Kenntniß, ſondern in ſeiner Vorliebe zum Widerſpruche, Folgeleiſtung verſagt hat.

Capitel XI.

Israels Verhältniß zum göttlichen Bunde in der Gegenwart und Zukunft.

In dem neunten Capitel hat Paulus aus der Urgeſchichte Israels, wie aus klaren Ausſprüchen des A. T., im Allgemeinen die Principien hervorgeſtellt, welche ſich als eben ſo viele Grundbeſtimmungen durch die Entwicklung des Reiches Gottes auf Erden hindurch ziehen. Der einfachſte Ausdruck davon iſt: Heil und Beſeligung von Gott aus freier Gnade. Von dieſem Standpunkte aus die Richtung angeſehen, in welche Israel in der Zeit, namentlich in der meſſianiſchen, eingegangen iſt, ſo kann ſie nicht anders, denn eine willkührlich gemachte, verkehrte und dem Grundgeſetze der göttlichen Heilsöconomie ſchnurſtracks entgegengeſetzte genannt werden; und wir begreifen, was der Apoſtel im zehnten Capitel dargethan, wie und warum es durch eigene Schuld ſeinen Fall ſich zugezogen hat. So weit der gegenwärtige Thatbeſtand. Nun aber tauchte die für das chriſtliche Bewußtſeyn und ſelbſt für die Apologie des Evangeliums nicht minder wichtige Frage hervor: wie wir dieſen ſeinen Fall im Zuſammenhange mit dem Ganzen des Erlöſungsplanes uns vorzuſtellen haben? Von der Beantwortung dieſer Frage hängt nicht allein die Würdigung der welthiſtoriſchen Bedeutung und der religiöſen Geſchichte dieſes Volkes ab, ſondern auch, wie wir ſehen werden, das wahre Verſtändniß des in der Zeit ſich erfüllenden Erlöſungsrathſchluſſes. Sie kann daher auch nur von einem Standpunkte aus gegeben werden, der die weiteſte Aus- und Fernſicht über Vergangenheit und Zukunft gewährt.

Was nun der Apoſtel darüber mittheilt, iſt im Allgemeinen Folgendes:

Trotz des Falles, welcher die große Maſſe Israels mit ſich fortgeriſſen hat, iſt das Bundesverhältniß mit dem Volke Israel

als ſolchem doch nicht aufgelöst. Dieſes ruht nemlich auf Gnade, und wird darum durch die, wenn auch noch ſo geringe Minorität der Glaubenstreuen aus dieſer Nation forterhalten, während die übrige Maſſe der ſelbſtwilligen Verirrung preisgegeben wird. V. 1—10. Man hat ſich aber nicht vorzuſtellen, als ſei mit dieſem Falle die Geſchichte der Führung dieſes Volkes bei ihrem letzten Ziele angelangt. Gott hat vielmehr Solches über ſie verhängt, um damit ihre Zurückführung vorzubereiten. In nächſter Verbindung nemlich damit ſteht die Ausbreitung des Evangeliums unter die heidniſchen Völker, um dadurch ſeiner Zeit die Bekehrung der Juden einzuleiten; und es begreift ſich, wie ſegensvoll erſt dieſe für die Welt werden muß; und begreift ſich, wie bei dieſem Sachverhältniß der chriſtliche Heide über das gefallene Israel ſich nicht erheben dürfe, vielmehr für ſich fürchten müſſe, eingedenk, daß einerſeits Alles auf Gnade und Glauben beruht, und andererſeits die Wiederannahme der Gefallenen durchaus nicht unmöglich ſei. V. 11—24. Noch mehr: Es iſt geoffenbarter Rathſchluß Gottes, daß der dermalige Zuſtand Israels nur auf eine Zeit, bis zum vollendeten Eintritt der Heidenwelt andauern ſolle, und daß hierauf die bis dahin bloß partielle Bekehrung der Juden in eine totale der ganzen Nation übergehen werde. Haben die Juden durch Schuld den Heiden den Weg zum Heile angebahnt, ſo werden die Heiden hinwiederum durch die empfangene Gnadenfülle die Juden zum Evangelium herüberziehen. Es iſt nemlich ſo Plan Gottes, die Einen mittels der Anderen zum Heile zu fördern, um nach überwundener Verirrung Allen ſein Erbarmen zu ſchenken. V. 25—36.

V. 1—9. wird die erſte Frage unterſucht: ob in Folge der gegenwärtigen Schuld Israels eine Aufhebung des alten Bundesverhältniſſes zwiſchen Gott und dieſer Nation als ſolcher eingetreten, oder, was dasſelbe iſt, ob Israel als Nation von Gott verſtoßen worden ſei?

V. 1. *Λέγω ὖν· μὴ ἀπώσατο ὁ Θεὸς τὸν λαὸν αὐτῦ; μὴ γένοιτο· καὶ γὰρ ἐγὼ Ἰσραηλίτης εἰμὶ ἐκ σπέρματος Ἀβραάμ, φυλῆς Βενϊαμίν.* Ward oben behauptet, Gott habe verachtete Heidenvölker dem widerſpenſtigen Israel vorgezogen und in Gunſt genommen, ſo lag nichts näher, als die Frage: „hat alſo Gott ſein Volk verſtoßen?“ Mit Nachdruck und Beſtimmtheit legt

ſich Paulus ſelbſt dieſe Frage vor; ſo aber, daß er ſchon in deren Faſſung ſich die Auflöſung vorbereitet. Er ſagt nicht: *τὸν Ἰσραήλ*, ſondern *τὸν λαὸν αὐτοῦ*. Der Begriff „Israel" hat (vgl. IX, 6.) etwas Zweideutiges; bald iſt es die geſammte Nachkommenſchaft Jakobs, bald und im höheren Sinne der auserleſene Kern davon (vgl. unten V. 7.). In keiner Bedeutung eignete ſich ihm das Wort recht zur Frage. Daher nimmt er eine Wendung, welche den Fragepunkt genauer fixirte, und die Antwort erleichterte: *τὸν λαὸν αὐτοῦ*. „Volk" iſt hier, im eigentlichen Sinne, nicht die Vielheit der Stammesverwandten, ſondern die Nation als compacte Totalität. Im Poſſeſſivum *αὐτοῦ*, das er V. 2. in *ὃν προέγνω* auflöst, iſt die Verneinung der Frage zum Theil ſchon mitenthalten. Dieſe aber iſt: „Hat Gott das Volk, welches er (einmal) ſich zum Eigenthum erkoren, und das darum ſein Volk iſt, als ſolches, d. h. überhaupt von ſeinem Bunde ausgeſchloſſen und verſtoßen?" Die Antwort iſt: Nein. Als erſten Gegenbeweis ſtellt er ſeine eigene Perſon dar: *καὶ γὰρ ἐγὼ ἰσραηλίτης εἰμί*. Wenn Gott auch nur Einen aufgenommen hätte, ſo war ſchon nicht mehr das Geſammtvolk verworfen. Dann liegt nach Chryſoſtomus eine gewiſſe Emphaſe in *ἐγώ* scil. *ὁ διδάσκαλος, ὁ κήρυξ*. Er war nicht bloß Einer der Gläubigen, ſondern noch dazu Apoſtel, beauftragt mit der Verkündung des neuen Bundes und der Verwaltung der göttlichen Geheimniſſe für die Heidenwelt. Auch die Zuſätze *ἐκ σπέρματος Ἀβρ. κ. τ. λ.* gehören zum Beweiſe. Er iſt Israelit, nicht durch Proſelytismus aufgenommen, auch nicht bloß dem Geiſte nach, wie IX, 6., ſondern durch ächte Abſtammung von Abraham, und, was noch eine weitere Auszeichnung iſt, von Benjamins Geſchlechte, welches auch nach dem Exil mit dem Stamme Juda verbunden blieb. (Tol. Eſt. Juſtin.) Vielleicht aber auch, daß er mit der näheren Angabe des Stammes nur ſeine Vollbürtigkeit aus Israels Blut, worauf hier Alles ankam, noch mehr hervorheben wollte. Vgl. Phil. 3, 5. II. Cor. 11, 2.

V. 2. *Οὐκ ἀπώσατο ὁ Θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ, ὃν προέγνω· ἢ οὐκ οἴδατε, ἐν Ἠλίᾳ τί λέγει ἡ γραφή; ὡς ἐντυγχάνει τῷ Θεῷ κατὰ τοῦ Ἰσραήλ, λέγων·*

V. 3. *κύριε, τοὺς προφήτας σου ἀπέκτειναν, καὶ τὰ θυσια-*

στήριά σε κατέσκαψαν· κἀγὼ ὑπελείφθην μόνος, καὶ ζητοῦσι τὴν ψυχήν με. Nachdem Paulus durch ſein eigenes Beiſpiel die Vorſtellung beſeitiget hat, als ob Gott ſich vom Volke als ſolchem losgeſagt habe, ſo verneint er die Frage mit vielem Nachdruck und direct: „Gott hat ſein Volk nicht verſtoßen", mit der näheren Beſtimmung: *ὃν προέγνω.* Hier erneuern ſich alle die exegetiſchen Differenzen wieder, welche wir oben zu VIII, 29. bereits beſprochen haben. Origenes erklärt hier wieder *προγινώσκειν* durch non tantum praescire, sed etiam probare et scientia dignum ducere; nicht viel anders Auguſtinus: praecognovit, h. e. sua aeterna benevolentia complexus est. Ebenſo Juſtin. Eſt. Toletus: quam (gentem) ab aeterno decrevit ad se trahere et suam facere. Wir können auch hier dem Worte ſeine Grundbedeutung „erkennen" nicht entziehen, und halten mit Chryſoſtomus für den wahren Sinn: *τουτέστιν, ὃν ᾔδει σαφῶς ἐπιτήδειον ὄντα καὶ τὴν πίστιν δεξόμενον.* Ähnlich Theod. Er begrenzt und begründet, wie er ſo gerne thut, ſeine Behauptung mit Einem Worte. Er hat das Volk nicht verſtoßen, welches in ſeiner Präſcienz als das, was es in der Zeit durch ſeine Gnade wird, — ſein durch Glaube und Liebe, ewig gegenwärtig geweſen; und verſtößt es nicht, eben weil es „ſein" iſt. In der Untrüglichkeit ſeines Vorauswiſſens hat er ſeine Wahl an Israel getroffen, und in der Unwandelbarkeit ſeines Willens wird er die getroffene aufrecht erhalten. Vgl. V. 29. Als nemlich Gott Israel zu ſeinem Volke auserkor und erhob, da ſtand ihm in ſeinem alle Zeit umfaſſenden Vorauswiſſen nicht bloß die fortlaufende Kette derer, welche davon jeweilig ihm treu bleiben oder ſich zuwenden, ſondern auch, was unten weiter beſprochen wird, die endliche Bekehrung der Geſammtheit als vollendete Thatſache vor Augen. Daraus begreift ſich, daß der ſo eingegangene Bund nimmer rückgängig werden könne, daß Gott ſein Volk als ſolches nicht verſtoßen hat, noch je verſtoßen wird. — Um nun darzuthun, daß der gegenwärtige nur partielle Beitritt von Seiten Israels zum Evangelium eine Verwerfung desſelben weder involvire, noch einer ſolchen gleichzuſetzen ſei, ſo verweist er zurück auf eine allbekannte Thatſache aus den Lebenstagen des Elias (*ἐν Ἠλίᾳ,* d. i. in dem Abſchnitt, der die Geſchichte des Elias zum Gegenſtande hat, nemlich III. Reg. 19, 10 ff.). Die Wirk-

ſamkeit dieſes Propheten fällt in die betrübteſte Zeit des israelitiſchen Reiches. Der Götzendienſt, vom Throne herab begünſtiget, hatte weit umher Alles angeſteckt. Die Bemühungen des Elias waren fruchtlos, und zogen ihm nur Haß und Nachſtellungen zu. Und ſo läßt er lebensſatt ſeinen Klagen wider das treuloſe Israel freien Lauf. (Über *ἐντυγχάνειν κατὰ τῦ Ἰσρ.* vgl. VIII, 34.)

V. 3. Die Stelle III. Reg. 19, 14. iſt nur ſummariſch, und mit Umſtellung der Satzglieder wieder gegeben, wie und ſo weit der vorliegende Zweck es erheiſchte. Paulus konnte ſich, ſagt Chryſoſtomus zu d. St., begnügen, bloß im Allgemeinen auf die Verhältniſſe unter Elias hinzuweiſen. Daß er mehr thut, daß er mit deſſen eigenen Worten den religiöſen Verfall jener Zeiten, jenes Toben wider das Heilige und die Geſandten Gottes ſchildert, geſchieht im Rückblick auf die parallelen Vorgänge der Gegenwart. Derſelbe Haß gegen Chriſtus und die Apoſtel, dieſelbe Verfolgungswuth, dieſelbe Ausdehnung des Abfalls. Die Parität der religiöſen Zeitlage erhöhet die Kraft des Beweiſes. Vgl. Matth. 23, 29 ff. Apſtg. 7, 52. I. Theſſ. 2, 14 ff. — *κἀγὼ ὑπελείφθην μόνος κ. τ. λ.* Hierin liegt die Spitze des Argumentes. Der Abfall von der Verehrung, und in ſo ferne auch vom Bunde Gottes, war ſo maſſenhaft und allgemein, daß keine Spur einer Ausnahme übrig blieb, und der Prophet der einzige ſchien (die LXX hat *μονώτατος*), welcher Gott die Treue noch gehalten. Und ſogar ihm, dem Einzigen, ſtrebte man nach dem Leben; ſo daß alſo mit ſeinem Tode der Bund zu erlöſchen drohte.

V. 4. *Ἀλλὰ τί λέγει αὐτῷ ὁ χρηματισμός; κατέλιπον ἐμαυτῷ ἑπτακισχιλίους ἄνδρας, οἵτινες ὐκ ἔκαμψαν γόνυ τῇ βαάλ.* Auf die Klage des Propheten folgte ein merkwürdiger göttlicher Beſcheid. *χρηματισμός*, bei den Profanen „Orakelſpruch“, in der Schrift jede ſpecielle Offenbarung, Luc. 2, 26., oder poſitive Anweiſung von Seiten Gottes, Matth. 2, 12. 22. Apſtg. 10, 22., iſt hier gewählt, um gegenüber der menſchlichen Kurzſichtigkeit, ſelbſt der eines Propheten, das Geheimniß der göttlichen Allwiſſenheit noch feierlicher hervorzuheben. *κατέλιπον ἐμαυτῷ κ. τ. λ.* die LXX *καταλείψεις*, während Paulus mit dem Grundtext וְהִשְׁאַרְתִּי (Vulg. derelinquam) harmonirt. *ἐμαυτῷ* iſt dem Sinne

und Zwecke gemäß hinzu ergänzt. „Ich habe ſiebentauſend übrig behalten für mich, d. i. bei und zu meinem Dienſt, ſolche, welche (οἵτινες) ihre Knie nicht gebogen dem Baal.“ Die einzelnen Ausdrücke müſſen hier wohl erwogen werden. Das göttliche Orakel lautete nicht: „Es ſind noch ſiebentauſend übrig geblieben“, — ſondern: „ich habe mir übrig behalten“, wodurch die Bewahrung dieſes Reſtes, alſo auch die Aufrechthaltung des Bundes, durch dieſe auserleſene Schaar zunächſt nicht etwa dem Zufall, oder der Tugend und dem Verdienſte dieſer, ſondern der erhaltenden Gnade Gottes zugeeignet wird. Vgl. IX, 29. Eben hieraus zieht der Apoſtel V. 5 f. wichtige Schlüſſe. — Die Sache ſtand erſtlich anders, als der Prophet geahnet. Hatte der Abfall weithin Alles überfluthet; hatte es das Anſehen, als ſei nicht Einer ihm entronnen, ſo übrigte in Mitte dieſer furchtbaren Auflöſung noch eine, wenn auch zum Ganzen unanſehnliche Schaar, welche an jener allgemeinen Untreue keinen Theil genommen. Die lärmende Maſſe der Gottloſen verſchafft ſich durch Frechheit und Geräuſch das Übergewicht, während die Frommen zurückgezogen trauern, ſo daß es den Anſchein gewinnt, als hätten Alle zumal dem Baal geopfert. Aber die tobende Maſſe verſchlingt das Verderben, während in dem kleinen Überreſt ſich das religiöſe Leben fortverjüngt. So in den Zeiten Noe's, ſo in der Wüſte, ſo unter den Königen, ſo bei der Erſcheinung des Evangeliums, ſo durch alle Zeitläufte. — *οἵτινες οὐκ ἔκαμψαν γόνυ τῇ βαάλ*, in der LXX folgt nach: *καὶ πᾶν στόμα, ὃ οὐ προσεκύνησεν αὐτῷ*, weil man die Anbetung ausdrückte, indem man vor dem Götzen das Knie bog, und mit der rechten Hand ihm Küſſe zuwarf. Vgl. Juſtiniani zu d. St. Durch den Einfluß der Jehzabel war damals vorzüglich die Verehrung des phönizischen Sonnengottes, בַעַל, Eines mit dem alten *Χρόνος* und Saturnus, im Schwange. Sonſt iſt er noch bekannt unter dem Namen מֹלֶךְ, bei den Puniern *μόλοχ*, deſſen grauſenhafter Dienſt im A. T. ſo verrufen iſt. Levit. 18, 21. III. Reg. 11, 5. 7. 33. IV. Reg. 23, 10. Jerem. 32, 35. Apſtg. 7, 34. Über ſeine verſchiedenen Benennungen uns in ein Weiteres einzulaſſen, iſt nicht des Ortes. Die Feminalform wird ſehr abweichend erklärt. Nach Einigen ſoll ſie

daher kommen, weil man ſich deſſen Weſen androgyn, bald zeugend, bald empfangend vorſtellte; nach Andern wäre Aſtarte hinzuzudenken, wenn nicht etwa *βαάλ*, wie *θεός* bei Homer, häufig generis communis gebraucht ward. Neuere ſind der Anſicht, daß der Spott der Juden Baal und Baalim femininiſirt habe (Geſen. Thol.), was nichts Unwahrſcheinliches hat. Auch Hieronymus bemerkt etwas der Art zu עֶגְלוֹת Hoſ. 10, 5. Anderes gehört in die Archäologie und Mythologie. — Die Geſchichtsparallele bringt nach mehr als Einer Seite Licht in die vorliegende Unterſuchung. Zunächſt geht daraus hervor, daß zur Aufrechthaltung des Bundesverhältniſſes nicht die Treue des ganzen Volkes erfordert werde; — wollte ein Jude dieß im Streite urgiren, ſo müßte er die Conſequenz ſich gefallen laſſen, daß die Auflöſung ſchon längſt eingetreten. Es genügt, wie dieſe Thatſache zeigt, daß ein Theil ihm anhänglich bleibe. Ein ſolcher hat auch immer und ſelbſt da noch fortbeſtanden, wo dem äußeren Anſcheine nach Alles vom Abfall ergriffen und der Bund ſelbſt am Zerfallen war. Zugleich geht aber auch aus der göttlichen Erklärung hervor, daß die Ausnahme und Rettung des glaubenstreuen Überreſtes Werk der erhaltenden Gnade, nicht Folge und Wirkung der eigenen Verdienſte, und ſomit auch, wie das Beharren der Einzelnen beim Bunde, ſo die Aufrechthaltung desſelben beim Volke Israel auf Gnade baſirt ſei.

V. 5. *Οὕτως οὖν καὶ ἐν τῷ νῦν καιρῷ λεῖμμα κατ᾽ ἐκλογὴν χάριτος γέγονεν.*

V. 6. *εἰ δὲ χάριτι, οὐκέτι ἐξ ἔργων· ἐπεὶ ἡ χάρις οὐκέτι ἐστὶ χάρις. εἰ δὲ ἐξ ἔργων, οὐκέτι ἐστὶ χάρις· ἐπεὶ τὸ ἔργον οὐκέτι ἐστὶν ἔργον.* Die Anwendung vom Vorigen. Was nun dort, ſchließt der Apoſtel, iſt auch gegenwärtig wieder der Fall: auch bei der in der Gegenwart eingetretenen Sichtung der Maſſe, in der die große Mehrheit zufolge des Unglaubens ausgeſchieden wird (vgl. Matth. 3, 12.), iſt ein Häuflein gerettet worden. Er nennt es mit einem Ausdruck des Jeſaias, *λεῖμμα* (vgl. IX, 27. 29.). Die Zahl der aus dem Judenthume Gläubigen war nicht unbedeutend; die Presbyter zu Jeruſalem Apſtg. 21, 20. ſprechen von Myriaden, und Apocal. 7, 4. werden die aus Israels Zünften

zum Glauben in Chriſto Prädeſtinirten in myſtiſcher Zahl auf 144000 angegeben; ſie iſt aber immer noch gering gegen die ungeheure Majorität derer, welche durch Unglauben dem Bunde fremd geworden ſind. — Wie nun aber damals, ſo iſt auch jetzt wieder die Erhaltung jenes Überreſtes vom Ganzen, mithin auch des Bundes, Werk einer wahlweiſe (κατ' ἐκλογήν) gehenden Gnade, d. i. Folge einer Auswahl, welche ſie nicht ſelbſt ſich verdient, ſondern die aus reinem Erbarmen hervorgegangen iſt (electio gratuita). Hätte nicht die Gnade rettend eingegriffen, ſo wäre, wie ehedem V. 4., ſo auch jetzt, die Geſammtheit des Bundes und Heiles verluſtig gegangen[a]). Vgl. IX, 29. Gründet ſich nun aber die Rettung des Reſtes auf Gnade, ſo kann ſie, da Gnade und eigenes Verdienſt nach IV, 4—5 ſich wechſelſeitig ausſchließen, nicht Wirkung von letzterem ſeyn. Es liegt nemlich ſchon (ἐπεί elliptiſch wie III, 6.) im Begriff der Gnade, daß ſie unverdient, d. i. nicht ſchuldige Gebühr für geleiſtete Dienſte iſt. Es fällt ſomit die andere Annahme von ſelbſt weg. Was aber die electio gratuita anlangt, ſo ſchließt ſie natürlich nicht jede Bewegung oder Theilnahme des freien Willens, ſondern nur die Anſicht aus, als ob derſelbe durch ſich etwas Verdienſtliches der Art hervorbringen könnte, was auf göttlicher Seite eine gebührende Vergeltung involvirete, die Erwählung als zuſtändigen Lohn erſcheinen ließe[b]). Im Übrigen, bemerkt Chryſoſtomus z. d. St., wählt Gott die, welche ſich wählen laſſen, der Gnade ſich nicht entziehen. — Das Ergebniß iſt: 1) Da auch jetzt, wie ehedem, ein Reſt aus Israel ſich erhalten, ſo hat mithin Gott dieſes ſein Volk

---

a) Origenes Exp. in h. l. vergleicht recht treffend einige ähnliche Äuſſerungen des Täufers Johannes Matth. 3, 7 ff. und Jeſu Joh. 10, 26 f. mit der Erklärung Gottes an Elias, ſo daß auch in formeller Beziehung große Verwandtſchaft zwiſchen Jetzt und Damals ſich herausſtellt.

b) Die übrige Hälfte von V. 6. εἰ δὲ ἐξ ἔργων οὐκέτι ἐστὶ χάρις· ἐπεὶ τὸ ἔργον οὐκέτι ἐστὶν ἔργον, fehlt in ACDEFG, It. Vulg. copt. äth. arm. Verſ. ganz, in anderen theilweiſe, und kann wohl kaum für ächt angeſehen werden. Was die Worte ausdrücken, iſt nur die Kehrſeite vom Vorigen. Neues liegt nichts darin.

auch jetzt nicht ſchlechthin verſtoßen; in dem treu gebliebenen Theile das Bundesverhältniß mit der Nation als ſolcher aufrecht erhalten; 2) dieſen auserleſenen Theil conſtituiren nicht die, welche auf eigene Verdienſte bauen, ſondern, wie ehedem, ſolche, welche durch Gnade bei dem Bunde erhalten werden.

V. 7. *Τί οὖν; ὃ ἐπιζήτει Ἰσραὴλ, τοῦτο οὐκ ἐπέτυχεν· ἡ δὲ ἐκλογὴ ἐπέτυχεν· οἱ δὲ λοιποὶ ἐπωρώθησαν.* Die Variante *ἐπεζήτει*, welche FG, It. Vulg. Peſch. darbieten, iſt für die Auslegung von geringem Belange; von noch geringerem *τούτου* ſtatt *τοῦτο*, welches ebenfalls in ACDEFG ſich findet, und allerdings correcter iſt. — Paulus zieht das Reſultat aus dem bisherigen in eine kurze Formel zuſammen. Den erklärenden Aufſchluß zu *ὃ ἐπιζήτει — οὐκ ἐπέτυχεν* haben wir in IX, 30. 31. und X, 3. Der Accent ruht hier nemlich wieder, wie dort auf *διώκειν* und *ζητεῖν*, auf dem *ἐπιζητεῖν*, dem einſeitigen und unerleuchteten Streben, welchem Israel ſich hingegeben, kraft eigener Geſetzesübung gerecht, und ſo durch eigene Verdienſte (nicht auf dem Wege der Gnade) der Bundesſegnungen theilhaft zu werden. In ſo ferne Israel in ſeiner Mehrheit dieſe Bahn verfolgte, hat es, — das iſt das Ergebniß, — das, was es angeſtrebt, nicht erreicht. — *ἡ δὲ ἐκλογὴ κ. τ. λ.* Dagegen hat, während die Maſſe aus dem bekannten Grunde IX, 31. 32. ſeines Zieles verfehlte, „der durch Gnade auserleſene Theil" der Nation, wie gezeigt, eben dasſelbe erlangt, — nicht als Erzeugniß eigener Anſtrengung, ſondern dargeboten von der Erbarmung. Dieſes der einfache, gegenwärtige Thatbeſtand.

Was iſt nun aber aus den Übrigen geworden, welche die Gnade, ſich ihrer nicht bedürftig wähnend, verſchmäht haben? Die Antwort: *οἱ δὲ λοιποὶ ἐπωρώθησαν.* Es traf ſie, was den Pharao. Vgl. IX, 17 f. mit X, 21. *πωρόω*, im Ganzen dasſelbe, was *σκληρύνω* IX, 18., nur etwas ſtärker, von *πῶρος*, die Knochengeſchwulſt, bedeutet verknöchern, verharſchen, von geiſtigen Zuſtänden gebraucht „verhärten, verſtocken". Wie bei Verknöcherungen der Haut und anderer weicher Theile des Leibes, der Nervenreiz und damit die Empfindung ſich abſtumpft und erſtirbt, ſo ähnlich beim Geiſte. Die „Verſtockung" ergreift die intellectuellen Kräfte (II. Cor. 3, 14.) und das Willensvermögen

(Eph. 4, 18.), und erzeugt dort, analog dem Staar, geiſtige Erblindung Matth. 13, 13 f. und hier ungefüge Steifheit, Halsſtarrigkeit, Herzenshärte (*σκληροκαρδία*), beide zuſammen bilden den entſetzlichſten der geiſtigen Zuſtände, die *πώρωσις*, deren Weſen in den folgenden VV. ſogleich weitläufig geſchildert wird:

V. 8. *Καθὼς γέγραπται· ἔδωκεν αὐτοῖς ὁ Θεὸς πνεῦμα κατανύξεως, ὀφθαλμοὺς τοῦ μὴ βλέπειν, καὶ ὦτα τοῦ μὴ ἀκούειν, ἕως τῆς σήμερον ἡμέρας.*

V. 9. *καὶ Δαυῒδ λέγει· γενηθήτω ἡ τράπεζα αὐτῶν εἰς παγίδα, καὶ εἰς θήραν, καὶ εἰς σκάνδαλον, καὶ εἰς ἀνταπόδομα αὐτοῖς·*

V. 10. *σκοτισθήτωσαν οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτῶν τοῦ μή βλέπειν, καὶ τὸν νῶτον αὐτῶν διαπαντὸς σύγκαμψον.*

Der Zweck dieſer Anführungen iſt durch *καθὼς* bezeichnet, zu zeigen nemlich, daß das über die übrige Maſſe des Judenvolkes geworfene ſchwere Verhängniß in der Schrift begründet ſei, und die gegebene Darlegung mithin von dieſer Seite her vollkommen beſtätiget werde. Die Auffaſſung der prophetiſchen Stellen kann aber eine zweifache ſeyn: entweder iſt die in Fluches-Form ausgedrückte Strafbeſtimmung allgemein zu faſſen, geltend für alle Widerſacher Gottes, und die Juden der meſſianiſchen Zeit werden h i e r nur darunter ſubſumirt; oder aber die Ausſprüche von Jeſaias und David haben ihre nächſte Beziehung auf die ungläubigen Juden der Gegenwart, die Mörder des Meſſias und Verfolger des Evangeliums, in der Art, daß in ihrer nunmehrigen Verſtockung jener göttliche Fluch in Erfüllung übergeht. Die letztere Anſicht hat das Meiſte für ſich, — beſonders die beſtimmte Erklärung Joh. 12, 40 f. Apſtg. 28, 25 ff. — Die Beweisſtellen ſelbſt finden ſich, wie ſchon Origenes bemerkt, in der vorliegenden Form ganz genau nirgends. Sie ſind mit einigen Veränderungen, mehr dem Hauptgedanken nach aufgenommen. Die erſte Hälfte von V. 8. *ἔδωκεν — κατανύξεως* hat die nächſte Ähnlichkeit mit Jeſ. 29, 10.; nur hat die LXX *ἐπότισεν ὑμᾶς ὁ κύριος πνεύματι κατανύξεως*. Was *ἔδωκεν* betrifft, ſo hat es ſeine erklärende Parallele an *παρέδωκε* I, 24. 26. und an II. Theſſ. 2, 10., wo derſelbe Apoſtel ſagt, die Juden würden aller Verirrung und Ver-

führung preisgegeben, dafür, daß ſie die Liebe zur Wahrheit nicht angenommen, um gerettet zu werden: *καὶ διὰ τοῦτο πέμψει αὐτοῖς ὁ Θεὸς ἐνέργειαν πλάνης, εἰς τὸ πιστεῦσαι αὐτοὺς τῷ ψεύδει κ. τ. λ.* Es iſt daher zu wenig, mit Chryſoſtomus („*ἔδωκεν*“, *ἐνταῦθα μὴ ἐνέργειαν νομίζει εἶναι, ἀλλὰ συγχώρησιν*) die Verſtockung bloß im Sinne einer Zulaſſung zu nehmen; ſie iſt, wie Origenes ganz richtig hier geſehen, vom Apoſtel als poſitives göttliches Strafverhängniß für den ſtarren Unglauben dargeſtellt. Vgl. V. 32. — Was ſie hervorbringt, iſt das *πνεῦμα κατανύξεως*, was verſchiedentlich gedeutet wird. Im Hebräiſchen ſteht תַּרְדֵּמָה, sopor gravis, Geneſ. 2, 21. So, hergeleitet von *κατανύσσω* (nicht von *κατανυστάζω*), compungere, ſcheint die LXX das Wort gebraucht zu haben, da ſie Pſ. 60, 5. (59, 5.) תַּרְעֵלָה (Taumel, Betäubtheit) ebenfalls durch *κατανύξις* gibt. Vgl. Dan. 10, 9., womit die etymologiſche Erklärung des Chryſoſtomus zuſammentrifft, welcher den Sinn mit einem auch bei uns gangbaren Worte „Vernagelung“, d. i. Einbannung und Verſtrickung in einen unverbeſſerlichen Seelenzuſtand, umſchreiben möchte [a]). Der Sinn iſt hienach: Gott verſenkt ſie, wie ſolche, welche von tiefſter Schlaftrunkenheit umnebelt ſind, in eine Betäubung und Lähmung ihrer geiſtigen Kräfte, daß ihnen alle Beſinnung vergeht, und die Erkenntniß des Wahren verſchwindet. So ſchließt ſich das Folgende recht einfach an: *ὀφθαλμοὺς τοῦ μὴ βλέπειν κ. τ. λ.* Häufig hat man dieß für Allegation aus Jeſ. 6, 9. angeſehen, und darum *ἕως σήμερον ἡμέρας* eingeklammert. Möglich; vielleicht aber auch, daß ihm Deut. 29, 4. vorſchwebte: *οὐκ ἔδωκε κύριος ὁ Θεὸς ὑμῖν καρδίαν εἰδέναι, καὶ ὀφθαλμοὺς βλέπειν καὶ ὦτα ἀκούειν ἕως τῆς ἡμέρας ταύτης.* Das die Entwicklung des inneren Zuſtandes, wenn dieſer Betäubungsgeiſt vom

a) Chryſoſtomus z. d. St.: „*κατάνυξιν ἐνταῦθα τὴν περὶ τὸ χεῖρον ἕξιν τῆς ψυχῆς φησι, τὴν ἀνιάτως ἔχουσαν καὶ ἀμεταθέτως . . . Κατανυγῆναι γὰρ οὐδὲν ἕτερόν ἐστιν ἢ τὸ ἐμπαγῆναί που καὶ προσηλῶσθαι. Τὸ τοίνυν ἀνίατον τῆς γνώμης αὐτῶν καὶ δυσμετάθετον δηλῶν πνεῦμα κατανύξεως εἶπεν.* Ebenſo Theodoret.

Menſchen Beſitz ergriffen. Wie der Schlaftrunkene mit offenem Auge nicht ſieht, mit offenen Ohren nicht hört, ſo geht auch bei dem, welcher durch Unglauben der Wahrheit ſich verſchloſſen, die geiſtige Sinnenthätigkeit unter, die Erkenntnißkräfte erſcheinen gelähmt und verrückt. Er erkennt die Wahrheit nicht, wenn ſie auch in einfachſter und klarſter Form ihm gegenüber tritt. So war die Lage Israels vorherrſchend in der Wüſte Deut. 29, 4., unter den Königen Jeſ. 6, 9 f., ſo zu Chriſti Zeiten. Matth. 13, 13 f. Joh. 12, 39 ff. 15, 22 f., beſonders Joh. 9, 39 ff. „Ich bin zum Gerichte in die Welt gekommen, damit die Nichtſehenden ſehen, und die Sehenden blind werden." Und: „Wenn ihr blind wäret, ſo würdet ihr Sünde nicht haben; nun aber ihr ſaget, wir ſehen: alſo bleibt eure Sünde."

V. 9. *Καὶ Δαυῒδ λέγει κ. τ. λ.* Was Pſ. 68, 23. 24. David zunächſt mit Bezug auf ſeine Feinde zu ſagen ſcheint, gilt nicht dieſen, ſondern zuvörderſt denen, welche den Sohn Gottes verworfen haben. Und was der Geiſt durch den Mund des Propheten ſpricht, iſt darum zu betrachten und zu faſſen, als die bei Gott vorbeſtimmte, über die zu verhängende Strafe, welche Chriſtum, deſſen Typus David war, verfolgen würden. Darum ſind hier die Imperative *γενηθήτω, σκοτισθήτωσαν* ꝛc., obwohl ſie an ſich als hebräiſcher Idiotism durch die entſprechenden Futura erklärt werden könnten und dürften, hier nicht zu umdeuten. Der Apoſtel will nemlich ſagen: Was Gott durch den Pſalmiſten als furchtbare Rachedrohung ſeiner Gerechtigkeit im vorhinein ausgeſprochen, ſei nun, nach wirklich eingetretener Verſchuldung, an Israel zur entſetzlichen Thatſache geworden, — ſie wurden verſtockt, und was die Folge davon, — was ihnen zum Heile verliehen ward, kehrt ſich ihnen durch Fluch zum Verderben. Was vorhin in Form der Weiſſagung, ſtellt ſich hier als Straferkenntniß dar; und ward dort vom Betäubungsgeiſte geſprochen, ſo hier von den Wirkungen, die ſich an das Strafgericht heften. — *γενηθήτω ἡ τράπεζα αὐτῶν εἰς παγίδα κ. τ. λ.* Zu Grunde liegt das Bild vom Wild- und Vogelfang, deſſen verſchiedene Arten aufgezählt werden, als: *παγίς*, Schlinge, in welche ſich das Thier verſtrickt (vgl. Luc. 21, 35. I. Tim. 3, 7.); *θήρα* (was in der LXX fehlt), eigentlich captio, dann Fangwerkzeug, Pſ. 34, 8. vermuthlich Fuß-

eiſen; *σκάνδαλον* ſ. v. a. *σκανδάληθρον*, Falle, vgl. IX, 33. Alle dieſe werden entweder ſimultan wirkend gedacht, und ſollen dann die Vielfältigkeit des ſie umzingelnden Verderbens bezeichnen; oder disjunctiv, und dann iſt der Sinn: der Tiſch, d. i. die Mahlzeit, (Lockſpeiſe, womit die Thiere in die Falle gelockt werden), ſoll ihnen ſo oder ſo, wie ſie es immer anfangen mögen, verderbenbringend werden. Die übrige Auflöſung weiter unten. — *εἰς ἀνταπόδομα αὐτοῖς*, die LXX *εἰς ἀνταπόδοσιν*, wobei die Leseart לְשִׁלּוּמִים unterliegt, wie auch Hieronymus noch geleſen hat, während der jetzige Text לִשְׁלוֹמִים, tranquillis, überſetzt werden müßte mit dem Sinne: „Das Verderben ſolle ſie übereilen, da, wo ſie im Genuſſe ihres Gutes ſich ſicher träumen.“ Unſer Text dagegen: „Das, worin ſie ſich vergnügen, ſoll ihnen zum Mittel ſtrafender Vergeltung ausſchlagen.“

V. 10. *καὶ σκοτισθήτωσαν κ. τ. λ.* iſt bereits V. 8. erklärt worden. Es iſt dasſelbe, wie *ὀφθαλμοὺς τοῦ μὴ βλέπειν*. Verfinſterung des geiſtigen Geſichtsſinnes iſt gerechte Strafe für die, welche das Licht nicht aufgenommen und die Finſterniß mehr geliebt haben. Vgl. Joh. 3, 19.; 12, 35. 46. Eph. 4, 18. — *καὶ τὸν νῶτον — σύγκαμψον* wird von Einigen von der Verſenkung in niedere, thieriſche Sinnengenüſſe verſtanden, aus welcher geiſtige Erhebung verſagt iſt (Eſt. Tol.); von Anderen von dem Joche der Sklaverei, durch welches die Hochmüthigen gedemüthiget werden (Chryſ. Hieron.); endlich mit der Gebeugtheit der Laſtthiere, welche den Himmel nicht anſehen können, verglichen die Gedrücktheit der Juden, welche, ſeit ſie gegen Gottes Majeſtät ſich verſündiget, nicht mehr aufwärts ſchauen ſollen. (Orig.) Der hebr. Text gibt den Sinn: „Mache ihre Lenden wackeln“, wie die Trunkenen, welche unſicheren Schrittes mit vorhängendem Leibe forttaumeln. Die mittlere Erklärung verdient wohl den Vorzug. Sie haben verſchuldet, daß ſie, unfähig geiſtiger Erhebung, kauern unter dem Buchſtabengeſetze.

Wie dieſe Strafbeſtimmung ſich an den Juden erfüllt habe und erfülle, auszumitteln, macht keine Schwierigkeit. Der „Tiſch“ oder die Mahlzeit V. 9. ſind wohl ohne Zweifel die göttlichen Offenbarungen oder die heiligen Schriften, „in qua mensa,

si quis volebat edere verbum Dei appositis legis et prophetarum sermonibus pascebatur. (Orig.) „In ihnen meinten ſie ewiges Leben zu haben". Joh. 5, 39. Dieſe wurden ihnen recht eigentlich zum Fallſtricke. Während ſie darein ihre Zuverſicht ſetzten, gaben ſie, mißleitet von Stolz und ungelehrigem Dünkel (Joh. 5, 44.; 12, 43.), einer falſchen, ſelbſtliebigen Auslegung derſelben ſich hin, verkannten Geiſt und Tendenz des Geſetzes, mißdeuteten ſich die Ausſprüche der Propheten, trübten ſich in verwerflicher Streitſucht die Quellen der göttlichen Wahrheit, und ſo kam es dahin, daß die heiligen Schriften ſich ihnen in Schlingen und Fußeiſen verwandelten, in denen ſie der Geiſt des Irrthums gefangen hält. So ward der Fluch zur That. „Glaubet nicht, ſagt Jeſus Joh. 5, 45., daß ich euch anklagen werde beim Vater; wer euch anklagt, iſt Moſes, auf den ihr gehofft. Denn würdet ihr dem Moſes glauben, ſo würdet ihr auch mir glauben; denn von mir hat dieſer geſchrieben." Ihr erblindetes Auge verſteht nichts mehr vom Sinne der Propheten. „Bis auf den heutigen Tag, wenn Moſes geleſen wird, liegt eine Hülle auf ihrem Herzen." II. Cor. 3, 15. Dieſes der gebührende Vergelt, daß ſie das Herz ſtolz dem Lichte verſchloſſen. Vgl. I. Theſſ. 2, 10 f.

Aus dieſer Darſtellung fließt übrigens von ſelbſt, daß, wenn wir die Verſtockung der Juden nicht bloß unter dem Geſichtspunkte einer göttlichen Zulaſſung, ſondern dem einer Strafverfügung aufgefaßt haben, der menſchlichen Freiheit damit nichts entzogen wird. Schon ihr Begriff ſupponirt das Daſeyn und Walten derſelben. Ähnliches gilt aber auch von dem Eingreifen der Gnade. Die Verſtockung ſelbſt folgt der Abweiſung der erleuchtenden und ziehenden Gnade durch freie Selbſtbeſtimmung. Gnade und Verſtockung verhalten ſich von einer Seite her ähnlich zu einander, wie Geſetz und Sünde. Wie die actuelle Sünde nicht denkbar iſt ohne gegebenes Geſetz und ohne Freiheit, ſo auch Verſtockung nicht ohne Vermittlung der angebotenen übernatürlichen Gnade. Wie aber dort das Geſetz die Sünde zwar nicht erzeugt, vielmehr ſie zu beſeitigen ſtrebt, wohl aber per accidens und occasionaliter durch Schuld der innewohnenden Sünde ſie herbeiführt: ſo erzeugt auch die angebotene Gnade nicht für ſich Verſtockung, — ihr Zweck iſt vielmehr Erweichung; — wohl aber kann ſie die accidentelle Ur-

ſache dazu werden, wenn ſich ihr der Wille verſchließt. Der Widerſetzlichkeit folgt eben ſo natürlich als gebührend, verhängt von Gott, die Verhärtung als Strafe. Dieß als Nachtrag zu IX, 18.

V. 11 ff. An die eben abgehandelte Frage reiht ſich die andere nicht minder wichtige: Welche Stellung nimmt dieſes Ereigniß in der religiöſen Geſchichte des jüdiſchen Volkes ein, und wie haben wir die Beziehung des gefallenen Israel zur Kirche und in dem Zuſammenhange des ganzen Erlöſungsplanes aufzufaſſen?

Von dieſer Frage ausgehend, eröffnet der Apoſtel, der bisher mit der Schattenſeite dieſes Volkes ſich beſchäftiget, nun eine Reihe von Anſichten, in denen Israels Lage in lichterer und anziehenderer Geſtalt vor unſere Augen tritt. Nachdem er den Leſer mit der Antwort überraſcht hat: „Der Fall werde in Gottes Hand entferntes Mittel zu ihrer Erhebung", weilt er mit ſichtlicher Befriedigung bei der Auseinanderſetzung des Segens, den die Heidenwelt von Israel bezogen und noch zu beziehen habe; der ſo hehren und einzigen Stellung, welche es durch ſeine Stammväter zur Geſammtkirche einnimmt, und wodurch ſelbſt das gefallene Volk noch immer in einer gewiſſen Relation zum göttlichen Bunde bleibt ꝛc. An alle dieſe Betrachtungen aber knüpfen ſich Belehrungen, welche theils für die tiefere Auffaſſung der Kirchengeſchichte, theils für das chriſtliche Leben von höchſtem Werthe ſind.

V. 11. *Λέγω ὖν· μὴ ἔπταισαν, ἵνα πέσωσι; μὴ γένοιτο· ἀλλὰ τῷ παραπτώματι αὐτῶν ἡ σωτηρία τοῖς ἔθνεσιν εἰς τὸ παραζηλῶσαι αὐτὓς.* Die Unterſuchung bewegt ſich, wie geſagt, um die Verhältniſſe der jüdiſchen Nation ſeit und in ihrem Falle. Die Frage aber: *μὴ ἔπταισαν, ἵνα πέσωσι;* hat eine zweifache Interpretation erfahren. Nicht Wenige nehmen *ἵνα* für *ὥστε*, wie die Vulgata: numquid s i c offenderunt, ut caderent? und geben, wenigſtens Einige, dem *πταίειν* (vgl. Jac. 2, 10.; 3, 2. II. Petr. 1, 10.) eine mildere Bedeutung, „ſtraucheln"; dem *πίπτειν* aber eine mehr emphatiſche, und der ganzen Propoſition den Sinn: „War ihr Straucheln von d e r Art, daß ſie nun in unheilbarem Sturze darnieder liegen?" oder mit Chryſoſtomus ſo: *ἴδωμεν, εἰ τοιὓτον τὸ πτῶμα, ὡς καὶ ἀνίατον εἶναι καὶ μηδεμίαν ἔχειν διόρθωσιν.* Etwas Ähnliches dachte auch Origenes dabei: In praesenti capitulo, quasi sciens Apostolus, quia si cecidissent,

resurgere omnino non possent, ita negat eos cecidisse. Ebenſo Tol. Eſt. Juſt. — Auguſtin dagegen läßt dem *ἵνα* ſeine natürliche finale Bedeutung, und verſteht die Frage ſo: „ob denn an ihr ſchuldvolles Straucheln ſich gar kein höherer Endzweck geknüpft, ob dabei nichts weiter als eben ihr Fallen als ſolches erzielt und erreicht worden ſei?" welche Betrachtungsweiſe ſofort durch Hinweiſung auf die Thatſache beſeitiget werde, daß dadurch das Heil zu den Heiden überging. Seine Worte **Prop. LXX in Rom.** ſind: ***Ergo numquid deliquerunt, ut caderent? Absit; sed illorum delicto salus est gentibus:*** non ideo dicit, quia non ceciderunt, sed quia casus ipsorum non fuit inanis, quoniam ad salutem gentium profecit. Non ergo ita deliquerunt, ut caderent, quasi ad poenam suam solum; sed ut hoc ipsum, quo ceciderunt, prodesset gentibus ad salutem. Ähnlich Thom. Wäre aber dieſes der Gedanke, ſo würde ohne Zweifel gefolgt ſeyn: *ἀλλ' ἵνα τῷ παραπτ. αὐτῶν γένηται κ. τ. λ.* Vgl. VII, 13. Aber der Apoſtel hebt die Frage nicht ſo auf, ſondern fährt fort: *ἀλλὰ τῷ παραπτώματι αὐτῶν ἡ σωτηρία τοῖς ἔθνεσιν εἰς τὸ κ. τ. λ.* Uns dünkt darum dieſe Auffaſſung den Worten weniger angemeſſen, als die erſtere; und bei dieſer nur unzuläßig, daß man dem *ἵνα* ſeine Grundbedeutung mit der von *ὥστε* vertauſchen will. Bei beiden aber ſcheint der Zweckſatz *εἰς τό κ. τ. λ.* viel zu abgeriſſen von *ἀλλά — ἔθνεσιν* gefaßt zu ſeyn. — Der Vorwurf, den ſich der Apoſtel zu prüfen vornimmt, lautet dahin: „ob es bei dem Taumeln und Straucheln, das Gott nach V. 8. verdienter Maaßen über ſie kommen ließ, auf nichts Anderes abgeſehen war, als eben nur auf ihren Fall; und ob alſo über dieſen hinaus die göttliche Weisheit dabei gar nichts Weiteres erzielt habe? Dieſe Anſicht verneint er; und zwar nicht bloß einfach, ſondern hebt auch die unterſtellte Betrachtungsweiſe durch eine andere *ἀλλά κ. τ. λ.* geradezu auf. Unmittelbar nemlich dadurch, daß die Juden das Evangelium verwarfen, ging dieſes an die Heiden über. Vgl. die Inſinuation Jeſu Matth. 21, 43.; 22, 9., und die Praxis der Apoſtel Apſtg. 13, 46.; 18, 6.; 19, 9. Aber dieſe Übertragung des Heiles auf die Heiden, zunächſt veranlaßt durch die Ablehnung Seitens der Juden, geſchah im wahren Intereſſe der Juden. Der providentielle Zweck war nemlich dabei der: *εἰς τὸ παραζη-*

λῶσαι αὐτύς. Die Zuwendung an die und glänzende Entwicklung der Heilsgnade unter den Heiden ſollte, — das erzielte Gott, — Mittel werden, um die Juden zur Nacheiferung anzuſpornen, und ſo endlich auch ſie für das Chriſtenthum zu gewinnen. Somit erſchöpfte ſich die göttliche Abſicht bei dem über ſie gekommenen „Straucheln" durchaus nicht in und mit ihrem Falle; vielmehr ſollte dieſer durch gnädige Fügung und Leitung Durchgang und Vermittlung zu ihrer Wiederannahme werden. So iſt Gott gnädig, ſelbſt wenn er ſtraft. Indem er die Juden dem Taumel dahin gab bis zum Falle, intendirte er eben dabei ihre endliche Erhebung. Die Vermittlung zwiſchen beiden bildet die durch den Fall veranlaßte Übertragung der Heilsgnade an die Heiden. So viel genüge hier; die Beſtätigung dieſer Erklärung wird ſich unten V. 30—32. bis zur Evidenz herausſtellen.

V. 12. *Εἰ δὲ τὸ παράπτωμα αὐτῶν πλῦτος κόσμυ, καὶ τὸ ἥττημα αὐτῶν πλῦτος ἐθνῶν, πόσῳ μᾶλλον τὸ πλήρωμα αὐτῶν;* Nachdem einmal, wie geſagt, dieſe Seite in der Geſchichte Israels in Anſpruch genommen iſt, ſo weilt der Apoſtel mit Wohlgefallen bei der Erwägung des Gewinnes, der von daher der Kirche in Ausſicht ſteht, wenn Gottes Abſichten, von denen wir ſo eben geſprochen, an dieſem Volke realiſirt ſeyn werden. — Durch *εἰ δὲ* iſt das Folgende unter V. 11. ſubſumirt. *παράπτωμα* (vgl. IX, 32.) mit dem Nebenbegriff der Schuld hat mit *ἥττημα* zum gemeinſamen Gegenſatz *πλήρωμα*. Erſteres, *παράπτωμα*, daſſelbe, was als göttliches Strafverhängniß angeſchaut *ἀποβολή* V. 15., iſt die Urſache von *ἥττημα*, der Sinn von dieſem aber iſt theils durch V. 17. (*τινὲς ἐξεκλάσθησαν*), theils V. 25. durch *ἀπὸ μέρους* beſtimmt, zunächſt aber durch *πλήρωμα*. Der Begriff von *πλήρωμα* iſt relativ, daher vieldeutig und jedesmal aus dem Zuſammenhang zu ermitteln. Im Allgemeinen iſt *πλήρωμα* „Fülle, Füllung", id quod ad alterum accedens hoc complet, i. e. plenum integrumque facit. So Matth. 9, 16.[a]) Dann bedeutet

---

a) So erklärt Origenes hier das Wort: Donec Israel in incredulitate persistit, nondum p l e n i t u d o portionis Domini dicitur esse completa. Deest enim ad integrum populus Israel. Cum vero plenitudo gentium subintraverit, et Israel in novissimo

es auch „Ganzheit, Vollſtändigkeit, Vollzähligkeit“. So Col. 2, 9. πλήρωμα τῆς θεότητος „die Gottheit dem vollen Umfange nach“. Ignatius d. M. gebraucht es ad Trall. Inscript. ad Eph. Inscr. von der Ganzheit einer Kirche, von deren Umfang nicht durch Schisma oder Häreſie Mitglieder abgetrennt ſind. In dieſem nemlichen Sinne bedient ſich Chryſoſtomus [a]) des Ausdrucks: πλήρωμα τῆς ἐκκλησίας Hom. XI. in Eph. n. 4. 5., und kehrt das Wort zurück unten V. 25. πλήρωμα τῶν ἐθνῶν, d. h. „die Geſammtheit der Völker, keines ausgenommen“. Dieſen Begriff auf unſere Stelle angewendet, ſo iſt πλήρωμα αὐτῶν, scil. τῶν Ἰσραηλιτῶν, der Geſammtſtand des israelitiſchen Volkes, deſſen Aufnahme in die Kirche nach ſeinem vollen Umfange dereinſt zu erwarten ſteht. Vgl. unten V. 25 ff. Damit iſt auch ἥττημα erklärt, was die Vulgata ganz richtig durch diminutio gibt. Während es ſonſt „Einbuße, Verluſt“ bedeutet I. Cor.. 6, 7. II. Cor. 12, 13., ſo hier jenen kümmerlichen Zuſtand, in welchen Israel „durch das Abhauen von Zweigen“ V. 17., „durch die theilweiſe Verſtockung der Nation“ V. 7. 25. herabgeſunken war, ſo daß es bei der großen Sichtung bis auf ein Reſtchen (λεῖμμα) V. 5. herabgeſchwunden, nur mit einer dürftigen Minorität in der Kirche repräſentirt blieb. — Die Ausdrücke κόσμος und ἔθνη ſind gleichbedeutend. Was er mit πόσῳ μᾶλλον will, leuchtet noch mehr aus V. 15. ein, — „es werde nemlich dann ein ungleich größeres Maaß der Gnade und Spende Gottes eintreten, und, ſo zu ſagen, das Ganze folgen“. Chryſ. Was der Apoſtel ſagen will, iſt dieſes: Als Israel ab-

---

tempore per fidem venerit ad salutem, ... ipsam quodammodo haereditatis et portionis Domini plenitudinem complebit. Et idcirco plenitudo appellatur, quia quod deerat in portione Dei, in novissimis ipse complebit.

a) Chrysost. in Ephes. Hom. XI. n. 4.: Δύο γάρ εἰσι διαιρέσεις ἀπὸ τȣ̃ σώματος τȣ̃ ἐκκλησιαστικȣ̃· μίαν μὲν, ὅταν ψύξωμεν τὴν ἀγάπην, δευτέραν δὲ, ὅταν ἀνάξια τȣ̃ τελεῖν εἰς ἐκεῖνο τὸ σῶμα τολμήσωμεν. Ἑκατέρως γὰρ χωρίζομεν ἑαυτȣ̀ς τȣ̃ πληρώματος. Dann von dem Verbrechen der Kirchenſpaltung die Rede fortſetzend: κἂν μύρια ὦμεν ἐργασάμενοι καλὰ, τῶν τὸ σῶμα αὐτȣ̃ διατεμνόντων ȣ̓κ ἐλάττονα δώσομεν δίκην, οἱ τὸ πλήρωμα κατατέμνοντες τὸ ἐκκλησιαστικόν.

trünnig und bis auf ein Minimum eine Beute des Unglaubens wurde, geſchah es eben hiedurch, daß die Heilsgnade den Heiden angeboten, und die Niederlage jener zum Segen für dieſe wurde. Nun aber anzunehmen iſt, daß die Wirkungen der Gnade größer als die der Schuld, und die der Totalbekehrung Israels wohlthätiger als die ſeiner Niederlage ſeyn müſſen: ſo ſteht auch feſt, daß dereinſt der Eintritt der Geſammtheit der Juden in die Kirche noch unendlich reicheren Segen der Welt zuwegebringen werde [a]).

V. 13. *Ὑμῖν γὰρ λέγω τοῖς ἔθνεσιν, ἐφ' ὅσον μέν εἰμι ἐγὼ ἐθνῶν ἀπόστολος, τὴν διακονίαν μου δοξάζω,*

V. 14. *ἵνα πως παραζηλώσω μου τὴν σάρκα, καὶ σώσω τινὰς ἐξ αὐτῶν.* Recht nachdrücklich hebt Paulus hervor, daß das zunächſt und bis zum Ende zu Sagende den heidenchriſtlichen Theil der Leſer, welche der ganzen Haltung nach die überwiegende Mehrheit der römiſchen Kirche gebildet zu haben ſcheinen, angehe. Er hat es nicht Hehl, daß er bei ſeinem Eifer für die Bekehrung der Heiden das Intereſſe ſeines Stammes mitverfolge. *ἐφ' ὅσον* wird im N. T. zwar meiſtens vom Zeitmaaß gebraucht, VII, 1. Matth. 9, 15 ꝛc., und ſo nimmt es mit der Vulgata (quamdiu) auch Origenes (dixit quamdiu pro s e m p e r et s i n e f i n e); aber Matth. 25, 40. 46. iſt es ſ. v. a. in quantum; und ſo haben es nach Theodoret (*ἐπειδή*) die Neueren verſtanden (Tol. Eſt. Juſtin.); — und mit Recht. Denn Paulus ſpricht nicht von der Dauer ſeines Apoſtelamtes für die Heiden, ſondern vielmehr von der beſonderen Relation, in welcher er als Heidenapoſtel zur Converſion der Juden ſteht. I h m (*ἐγώ* betont) war die Heidenwelt zugewieſen worden. Apſtg. 9, 15.; 22, 21. Gal. 2, 7 ff. War auch ſeine Miſſion für dieſe nicht eine ausſchließliche (I. Cor. 9, 20 f.), und wendete er ſich daher auch allenthalben der Vorſchrift des

a) Thom. Aq. Comm. in h. l.: Talem ponit rationem: Bonum est potentius ad utilitatem inferendam quam malum; sed malum Judaeorum magnam utilitatem gentibus contulit: ergo multo majorem confert mundo eorum bonum . . . Et sic, si Deus propter utilitatem totius mundi permisit Judaeos delinquere et diminui, multo magis implebit ruinas eorum propter totius mundi utilitatem.

Herrn gemäß zuerſt an die Juden Apſtg. 13, 46., ſo nennt er ſich doch vorzugsweiſe Gemeinſchuldner der Heidenvölker I, 14., im Bewußtſeyn ſeiner Obliegenheit, dieſe Gott als Opfer darzubringen. XV, 16. In wie ferne nun ſein Amt zunächſt nicht auf die Juden ſich bezog, ſondern auf die Heiden, war die Bekehrung der erſteren ſeine Aufgabe nur in ſo weit, als (ἐφ' ὅσον) er dieſen Zweck in ſeinem beſonderen perſönlichen Wirkungskreiſe miterreichen konnte. Das wirkſamſte Mittel dazu erblickte er darin, daß er ſeine Miſſion unter den Heiden mit wahrem Glanze vollführte (δοξάζειν). Mit der Ausdehnung und dem ruhmvollen Fortſchritt des Evangeliums unter den Heiden durfte er Hoffnung ſchöpfen (εἴ πως), Nacheiferung unter ſeinem eigenen Stammvolke (σάρξ) zu erwecken, und ſo wenigſtens mittelbar und nach Maaßgabe ſeines eigenthümlichen Verhältniſſes Einige davon zum Heile zu fördern. — Die Itala lieſt glorificabo, was außer G kein critiſches Zeugniß für ſich hat. δοξάζω interpretirt Chryſoſtomus durch ἐπαινῶ τὴν διακονίαν μου. Auch Theodoret. Allein Juſtiniani hat mit Origenes [a]) den Apoſtel richtiger ſo verſtanden: Munus mihi commissum illustrabo, danda videlicet opera, ut quam plurimi gentiles fidei veritatem agnoscant et complectantur, ut nonnullus inde fructus etiam in Judaeos redundet. Hac enim ratione suam praedicandi provinciam maxime illustrem reddit Apostolus, quod eorum, qui sibi commissi fuerant, ita curam et administrationem suscipiat, ut Judaeos tamen non negligat, quibus etiam vi sui muneris non nihil debebat. Vgl. über δοξάζειν gloriosum reddere Joh. 12, 28. I. Cor. 12, 26. — Durch εἴ πως, erinnert Chryſoſtomus, gibt Paulus einen Wink,

---

a) Exposit. in h. l.: Hoc enim faciebat (et) Paulus docendo gentes, quorum erat Apostolus, et instruendo infirmos olere, parvulos lacte alendo, robustis fortiorem verbi cibum praebendo, . . . et per haec omnia illustrando ministerium apostolatus sui, in aemulationem fidei et zelum bonae conversationis adducebat carnem suam, i. e. secundum carnem cognatos, ut si non omnes, aliquos tamen salvos faceret ex illis . . . . Et est gloria ministerii ejus, cum ex eruditione eorum etiam illis (Judaeis) profectus accesserit.

wie viel er von der Starrheit der Juden fürchte, welche ſelbſt der Macht des Beiſpiels nur hart ſich beugte, ſo daß er es für hohen Gewinn achtet, wenn es ihm gelingen ſollte, auf dieſem Wege doch Einige vielleicht dem Evangelium zuzuführen.

V. 15. *Εἰ γὰρ ἡ ἀποβολὴ αὐτῶν καταλλαγὴ κόσμου, τίς ἡ πρόςληψις, εἰ μὴ ζωὴ ἐκ νεκρῶν;* Wenn Paulus die Bekehrung der Juden ſo ſehr erſehnt, und ſeinerſeits nach Kräften zu fördern ſich bemüht, ſo richtet er dabei ſeinen Blick vorwärts auf die glorreichen Folgen, welche ſich dem Gange der Sache nach daran knüpfen. — *ἡ ἀποβολή* iſt erklärt durch das gegenüberſtehende *πρόςληψις*. Bedeutet dieſes, Jemanden auf- oder zuſichnehmen (Matth. 16, 22.), ſich Jemandes liebreich annehmen (Apſtg. 18, 26. XIV, 1. XV, 7.), ſo jenes (ſonſt „Einbuße" Apſtg. 27, 22.) das Gegentheil, Abſtoßung, Lostrennung von Jemanden, — hier die Verſtoßung, welche Israel dermalen getroffen hat, und durch einen künftigen Gnadenact wieder aufgehoben wird. Wir können hier die ſchon öfter beobachtete Erſcheinung abermals wahrnehmen, wie das, was ſo eben V. 11. als That und Schuld des Menſchen betrachtet, durch *παράπτωμα* und beziehungsweiſe durch *ἥττημα* gegeben wurde, hier vom Standpunkte der göttlichen Cauſalität aus angeſehen, als *ἀποβολή* dargeſtellt; und wie alſo in einem und demſelben Factum bald die eine, bald die andere Seite in abstracto hervorgehoben wird, während beide, die menſchliche Action und die göttliche Reaction, in der Sache ſelbſt zuſammentreffen. — Das andere Paar Gegenſätze bilden *καταλλαγὴ κόσμου* und *ζωὴ ἐκ νεκρῶν*, — jenes der Anfang, dieſes die höchſte Entfaltung der göttlichen Gnadenſpendung; — jenes etwas bereits Verliehenes (vgl. V, 10 f.), dieſes etwas künftig zu Verleihendes, was an die Aufnahme der Juden in ähnlicher Weiſe ſich anſchließt, wie die Ausſöhnung der Heidenvölker mit Gott der Verwerfung der Juden gefolgt iſt. Die Auffaſſung der Antitheſe ſelbſt iſt nicht bei Allen dieſelbe. Die Älteren verſtanden *ζωὴ ἐκ νεκρῶν* faſt durchweg von „der Auferſtehung von den Todten zu ewigem Leben", und zwar um ſo mehr, als Paulus unten V. 25. die Bekehrung der Juden nicht undeutlich mit der Vollendung der Zeiten engſtens zuſammenrückt. (Orig. Chryſ. Theod. Tol.) Neuere dagegen nehmen nach Ambroſius und Thomas v. Aq. *ἐκ νεκρῶν*

tropiſch: quanto magis assumtio Judaeorum profutura est gentibus ac toti mundo ad novitatem vitae ex morte peccati? (Eſt.); oder endlich proverbial: „der Eintritt der Juden in das Chriſtenthum werde einen ſo lebendigen Aufſchwung des chriſtlichen Weſens erzeugen, daß es ſcheinen werde, als ob die Welt aus den Todten zum Leben erſtanden ſei.“ (Juſtin.) Die letztere Erklärung entbehrt der Belege Seitens der Sprache; in der zweiten tritt nebſt dem, daß *ἐκ νεκρῶν* ſo für ſich die tropiſche Deutung nicht zuläßt (VI, 13.: *ὡς ἐκ νεκρῶν ζῶντας* paßt nicht hieher), die beabſichtigte Gradation viel zu ſchwach hervor. Das Meiſte hat daher noch immer die erſte und ältere für ſich. Wie noch aus der Erklärung zu V, 10. erinnerlich iſt, ſo eröffnet die Heilsgnade in Jeſu Chriſto die Reihe ihrer Segnungen mit der Ausſöhnung (*καταλλαγή*) durch Nachlaſſung der Schuld und Strafe. Die Welt, hier die heidniſche zuvörderſt, dereinſt abgefallen von und verfeindet mit Gott (Eph. 2, 1—6. 12 f. Col. 1, 21 f.), durch Chriſtus aber verſöhnt mit ihm (II. Cor. 5, 19 f.), wurde dieſer Gnade der Zurückführung zu ihm (Vgl. Eph. 2, 17. 18.) gegenwärtig dadurch theilhaftig, daß und weil Israel fiel, und darum von Gott geſchieden wurde. Vgl. Matth. 22, 2—10. Nun aber ſind, argumentirt Paulus, gewiß die Segnungen der Gnade immer größer zu denken, als die Wirkungen der Schuld (V, 15 f.); mithin müſſen auch die Folgen der (verwirkten) Verſtoßung von denen der gnädigen Aufnahme weit übertroffen werden. Hat nun jene ſchon Ausſöhnung für die gottentfremdete Welt herbeigeführt, ſo kann dieſe nichts Geringeres mit ſich bringen, als Vollendung der ganzen Heilsveranſtaltung, — Erhebung von den Todten zu ewigem Leben[a]). Dieſes die höchſte, noch

a) Origen. Expos. in h. l.: Et quid illud sit, quod ex reconciliatione Israel mundus acquirat, breviter ostendit: *Vita ex mortuis.* Tunc enim erit assumtio Israel, quando jam et mortui vitam recipient, et mundus ex corruptibili jam incorruptibilis fiet, et mortales immortalitate donabuntur. Absurdum namque videretur, si cum offensio ipsorum reconciliationem mundo donaverit, assumtio ipsorum non majus aliquid mundo et praestantius largiretur. — Um einen einſeitigen Cauſalnexus zwiſchen

übrigende Segnung des Chriſtenthums, womit, nachdem die Kirche nach geſchehener Bekehrung der Juden alle Völker in ſich aufgenommen (vgl. unten V. 25 ff.), das göttliche Heilswerk ſchließlich ſich krönt.

V. 16. *Εἰ δὲ ἡ ἀπαρχὴ ἁγία, καὶ τὸ φύραμα· καὶ εἰ ἡ ῥίζα ἁγία, καὶ οἱ κλάδοι.* Daß dem aber ſo geſchehen, daß für Israel noch eine glorreiche Zukunft anbrechen werde, deducirt der Apoſtel aus der Natur der Verhältniſſe. Es kann aber, fährt er fort, wohl nicht anders gehen. Es liegt in der Ordnung, daß, wo die Erſtlinge einmal Gott gewidmet ſind, eben dadurch die Geſammtmaſſe, der ſie entnommen, derſelben Beſtimmung mitgeweiht wird. — Die Worte betreffend, ſo kann *ἀπαρχή* (vgl. über die Bedeutung VIII, 23.) in Verbindung mit *φύραμα* (conspersio, die geſäuerte Teigmaſſe), da *ἀπαρχή* immer gleichartig iſt mit dem Ganzen, wovon es genommen iſt, nicht die „Erſtlingsfrucht“ bedeuten, aus der das Brod bereitet wird, noch weniger ſ. v. a. *ζυμή* (Theophyl.); ſondern es iſt der erſte Abhub (delibatio überſetzt daher die Vulgata richtig), welcher von der ganzen Maſſe des Teiges ausgeſondert, zum Opfer für Gott geweiht und ſo geheiliget, gewiſſermaſſen das Ganze, dem er urſprünglich angehörte, mitheiligte. In dem Gott geweihten Theile ward und wird nemlich implicite die übrige gleichartige Maſſe Gott mitgeopfert. Es ſcheint angeſpielt zu werden auf Num. 15, 19.: *Καὶ ἔσται, ὅταν ἔσθητε ὑμεῖς ἀπὸ τῶν ἄρτων τῆς γῆς, ἀφείλετε ἀφαίρεμα ἀφόρισμα κυρίῳ, ἀπαρχὴν φυράματος ὑμῶν. ἄρτον ἀφοριεῖτε ἀφαίρεμα αὐτό. ὡς ἀφαίρεμα ἀπὸ ἄλω, οὕτως ἀφελεῖτε αὐτὸν, ἀπαρχὴν φυράματος ὑμῶν, καὶ δώσετε κυρίῳ*

---

der Verſtoßung der Einen und Begnadigung der Anderen fernzuhalten, erinnert Chryſoſtomus zu d. St., daß man dabei das vermittelnde Moment, den Glauben, nicht überſehen dürfe. Nachdem er den Sinn V. 15. dahin erläutert hat: *Εἰ ὀργιζόμενος αὐτοῖς τοσαῦτα ἐχαρίσατο ἑτέροις· ὅταν αὐτοῖς καταλλαγῇ, τί οὐ χαριεῖται;* fährt er darum fort: *Ἀλλ' ὥςπερ ἡ ἀνάστασις τῶν νεκρῶν οὐ διὰ τὴν πρόςληψιν αὐτῶν, οὕτως οὐδὲ νῦν ἡ σωτηρία ἡ ἡμετέρα δι' αὐτούς. Ἀλλ' ἐξεβλήθησαν μὲν ἐκ τῆς ἀνοίας αὐτῶν, ἐσώθημεν δὲ ἀπὸ τῆς πίστεως ἡμεῖς καὶ τῆς ἄνωθεν χάριτος.*

ἀφαίρεμα εἰς τὰς γενεὰς ὑμῶν. — Den Sinn aber betreffend, ſo theilen ſich die Ausleger in der Frage, ob beide Bilder Verſchiedenes bezeichnen, oder ob der Grundgedanke derſelbe, und der Unterſchied nur in der Form des Ausdrucks liege. Die Mehrheit iſt der letzteren Anſicht, wenn auch nicht in gleicher Weiſe. Chryſoſtomus verſteht ἀπαρχή und ῥίζα von den heiligen Patriarchen, φύραμα und κλάδοι von den Gläubigen aus Israel. Ähnlich Öcum. Eſt. Juſtin. Dagegen denkt ſich Ambroſius mit Anſelmus darunter die Apoſtel und erſten Gläubigen aus den Juden, welche ſomit zur übrigen Geſammtheit ſich verhalten, wie die Wurzel zu den Zweigen. Origenes gedenkt erſterer Deutung als der gewöhnlicheren, interpretirt aber ſeinerſeits ἀπαρχή und ῥίζα von Chriſtus, als welcher die Wurzel bildet, auf der alle Gläubigen geſeſtiget ſind [a]). Abweichend von dieſen bezieht Theodoret ἀπαρχή auf Chriſtus, ῥίζα dagegen auf die Patriarchen; während nach Toletus ἀπαρχή die Erſtlinge der Gläubigen aus dem Judenthume ſind, in denen die Bekehrung der übrigen Maſſe dedicirt erſcheint; ῥίζα dagegen die Patriarchen, und οἱ κλάδοι deren Nachkommen, welche durch den Glauben an dieſem ihrem heiligen Stamme feſthalten. Ebenſo Thom. v. Aq. Unſeres Erachtens verdient die Erklärung des Chryſoſtomus den Vorzug mit der Modification, welche Eſte und Juſtiniani ſchon angebracht, daß unter φύραμα und κλάδοι nicht die Gläubigen bloß aus den Nachkommen der Patriarchen, ſondern, wie es der nächſte Zuſammenhang verlangt, die Geſammtheit derſelben verſtanden wird. Was nemlich Paulus, beſonders um des Folgenden willen, hier behauptet, iſt, daß das Judenvolk vermöge ſeines angeſtammten Verhältniſſes zu den heiligen Patriarchen in einer Art natürlicher Beziehung

---

a) Origen. Expos. in h. l.: Huic namque radici (Christo) omnis, qui salvatur, inseritur, et ex hac delibatione sancta omnis massa humani generis sanctificatur. Et vere sicut radix sancta manentibus in se ramis sanctitatis pinguedinem praebet, dum per Spiritum suum sanctum adhaerentes sibi vivificat, verbo excolit, sapientia floridos reddit, et in omnium virtutum plenitudine affere fructus uberes facit, ita ut et ipsa dicat de eis: *Ego autem sicut oliva fructifera in domo Dei.*

zum göttlichen Bunde ſtehe. Er geht dabei von dem allgemeinen Grundſatze aus: Wie der Anfang einer Reihe von Entwicklungen, ſo deren Ende. Waren die Patriarchen durch Glauben Gott geweiht und heilig, ſo iſt in ihrer, der **Väter**, Widmung für Gott die ihrer Nachkommen implicirt und mitgeſetzt, — analog wie die durch Opferung den Erſtlingen zugehende Weihe die der übrigen Maſſe in einem gewiſſen Sinne mit in ſich ſchließt, oder noch genauer, wie in den Zweigen ſich forterbt, was urſprünglich der Wurzel eignet [a]). Mit anderen Worten: Im Begriffe von *ἀπαρχή* und ſeinem Correlat *φύραμα* ꝛc. liegt es ſchon, nicht nur, daß das den Patriarchen entſprießende Geſchlecht in dem einmal gelegten heiligen Grundverhältniß zu Gott noch fortbeſtehe, ſondern auch, daß eine den Vätern gleiche Nachkommenſchaft daraus erblühe. Von dieſem Geſichtspunkte aus nennt er daher V. 21. 24. die Abkömmlinge des Patriarchen die „natürlichen Zweige des guten

---

a) Der Begriff, welcher hier mit *ἅγιος* zu verbinden iſt, ergibt ſich aus der Sache und dem Contexte. Nicht die „Heiligkeit" als ſittliche Tugend iſt gemeint, welche als ſolche durch Abſtammung nicht vererbt oder inhärent werden kann; ſondern in dem religiöſen, in wie ferne was Gott geweiht iſt, heilig heißt. Vgl. I. Cor. 7, 14. So drückt **Ambroſius** richtig den Sinn aus: Manifestum est, quod unius substantiae est, unum est; ac per hoc non potest delibatio sancta esse, et massa **immunda**: delibatio enim de massa est. Im Ganzen nimmt es auch **Thomas** nicht anders: Apostolus hic non loquitur de **actuali** sanctitate. Non enim intendit ostendere, Judaeos incredulos esse sanctos; sed de **potentiali** sanctitate. Nihil enim prohibuit, eos reparari in sanctitate, quorum patres et quorum filii fuerunt sancti. Und **Eſtius**: Non ergo sanctum vocat judaicum populum Paulus, quod sanctitatem in se habeat; sed quia habet, unde sanctificetur, tamquam massa ex primitiis, et rami ex radice, ut proinde sanctus dici possit in spe et causa probabili et in quadam praeparatione, quam Scriptura non raro sanctificationem vocat. Quae praeparatio et causa est, habere sanctos progenitores. — Mit **Auguſtin** übrigens *οἱ κλάδοι* bloß auf den gläubigen Theil der Abrahamiden einſchränken, hieße das ganze Argument zerſtören, welches Paulus aus dieſem Vorderſatz auf das Verhalten der Heidenchriſten gegen die Juden zieht.

Ölbaums", und verſichert V. 28., daß „um der Väter willen" Gottes Liebe ihnen zugewendet bleibe. Ähnlich hat er auch IX, 4. 5. ſich über das Verhältniß Israels zum Bunde Gottes ausgeſprochen.

Nach der Anſchauung, welche der Apoſtel hier von der Relation des Bundesvolkes zu Gott gibt, geht der erſte Keim der chriſtlichen Kirche von den Patriarchen des A. T. aus. Von ihnen her zieht ſich, wie er oben V. 4 f. gezeigt, wie ein goldener Faden, eine heilige Gemeine durch die Maſſe desſelben hindurch, und erhält es bei ſeiner urſprünglichen Beſtimmung, — „Erbe der Welt" zu werden. (IV, 13.) Demnach erſcheinen die Israeliten überhaupt als natürliche Glieder der Kirche, d. h. als ſolche, deren natürliches Verhältniß zu den Erzvätern als den Stammhaltern der Kirche, ſie eo ipso auch zur Gemeinſchaft derſelben deſignirt. Durchdrungen von der Würde dieſer ſo ausgezeichneten Beſtimmung ſeines Volkes in der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft legt der Apoſtel ſofort den Heidenchriſten ſchließlich einige Erwägungen an's Herz, wie ſie ihre Stellung den Juden gegenüber aufzufaſſen und zu beachten hätten.

V. 17. *Εἰ δέ τινες τῶν κλάδων ἐξεκλάσθησαν, σὺ δὲ, ἀγριέλαιος ὢν, ἐνεκεντρίσθης ἐν αὐτοῖς, καὶ συγκοινωνὸς τῆς ῥίζης καὶ τῆς πιότητος τῆς ἐλαίας ἐγένου·*

V. 18. *μὴ κατακαυχῶ τῶν κλάδων· εἰ δὲ κατακαύχασαι, οὐ σὺ τὴν ῥίζαν βαστάζεις, ἀλλὰ ἡ ῥίζα σέ.* Das im zweiten Comma des vorigen Verſes aufgenommene Bild dient in ſeiner weiteren Entwicklung, um die Eindringlichkeit der Ermahnungen an die Heiden zu verſtärken. Die heilige, von den Patriarchen ausgehende Gemeine wird mit einem edlen Ölbaum verglichen, deſſen natürliche Zweige die Juden bilden; die Heidenſchaft dagegen mit einem wilden Ölbaum (oleaster), deſſen an ſich unfruchtbare Zweige durch Einpfropfung auf jenen veredelt werden. Das Beiſpiel von dem in den Südgegenden ſo häufigen und wohlthätigen Ölbaume, bei dem auch die Inoculation üblich iſt, eignete ſich für den vorliegenden Zweck um ſo mehr, als bei ihm etwas Beſonderes vorkommt. Gewöhnlich iſt, daß, wenn auf einen wilden Fruchtbaum ein Reis von einem edlen gepflanzt wird, der Saft von jenem ſich reinigt, und veredelt gutes Obſt trägt. Beim Ölbaume findet aber auch das Umgekehrte ſtatt, daß nemlich wilde

Reiſer auf einen edlen Stamm gepflanzt ſich veredeln und den alternden Ölbaum verjüngen [a]). Dieſe von alten und neuen Naturforſchern beobachtete Eigenſchaft des Ölbaumes wendet nun Paulus auf die Heidenchriſten an, um ſie vor jeder Selbſterhebung zu bewahren, zu welcher ſie den Juden gegenüber leicht verſucht werden mochten. Je größer die Willfährigkeit und die Anzahl der Gläubigen auf Seite der Heiden, und der ſtarre Widerſtand auf Seite der Juden ſich zeigte, deſto leichter konnte in den Gemüthern der Bekehrten aus dem Heidenthume Neigung zu geringſchätziger oder ſelbſt demüthigender Behandlung der Juden Eingang finden. Eine ſolche Stimmung, an und für ſich ſchon grundfalſch, mußte der Bekehrung der letzteren äußerſt hinderlich werden, und will der Apoſtel durchaus verbannt wiſſen. Darum kehrt er die vortheilhafte Seite des Judenthumes zur Kirche hervor, und gibt dem Heidenchriſten zu bedenken, wieviel er dieſem zu verdanken habe, ohne daß er ihm die Wohlthaten mit etwas aufwägen könnte. —

Εἰ δέ τινες κ. τ. λ. Das Geſammtvolk Israel war, wie geſagt, durch die Stammväter Gott geweiht. Bei der Erſcheinung des Evangeliums aber, alſo im Momente, da es ſeine ihm, ſo zu ſagen, angeſtammte Beſtimmung ergreifen, und im Glauben an den Erſchienenen zur That machen ſollte, wurde in Folge des Unglaubens die Mehrzahl von dieſem heiligen Verbande abgetrennt. Der Apoſtel ſagt jedoch hier, wie III, 3., nur „Etwelche“, — eine Meioſis, welche, wie Chryſoſtomus ſchon bemerkt, ihren Grund in deſſen Beſtreben hat, hier das Verhältniß der Gefallenen zum Ganzen geringer anzuſchlagen. Er kann dieß auch, da er auf die Zukunft vorwärts blickt, wo nach V. 12. 25 ff. eine umfaſſende Bekehrung der Juden eintreten wird. „Einige“ ſind nicht Alle, und um eines Theiles willen darf die Achtung, die dem Ganzen gebührt, nicht entzogen werden. — *σὺ δὲ, ἀγριέλαιος ὢν κ. τ. λ.* Die Rede richtet ſich an Einen ſtatt an Alle; daher auch die Bezeichnung *ἀγριέλαιος* „Ölbaum“, weil das Individuum für das Ganze ſteht. **Oleaster** heißt der Heide, weil er ehedem ferne von Gott, vor

---

a) Vgl. Schulze, Leitung des Höchſten V. S. 88. Michaelis, Orient. Biblioth. Bd. X. S. 67 ff. Bredenkamp in Paulus Memorabilien St. II. S. 142 ff.

der Erkenntniß durch den Glauben unfähig war, Früchte heiliger Werke zu tragen. Erſt die Einpfropfung gibt ihm dieſe Fähigkeit. *ἐν αὐτοῖς ἐνεκεντρίσθης* wird doppelt verſtanden, *ἐν* nemlich = loco oder in locum (ramorum excisorum): „Du biſt an die Stelle oder in die offene Lücke der abgehauenen Zweige eingeſenkt worden" (Chryſoſt. *εἰς τὰ ἐκείνων ἕστηκας.* Thom.: in illis h. e. loco illorum. Ebenſo Toletus); oder *κλάδοι* wird, wie V. 16., von den Zweigen (Israel) überhaupt und *ἐν* = *σὺν* genommen, und dann entſteht der Sinn: „und biſt du, ein wildes Gewächs, in Mitte der (natürlichen) Zweige auf Israels Stamme mit den Heiligen des A. B. ꝛc. eingepfropft worden." Letztere Erklärung, welche Theodoret, Ambroſius, Juſtiniani, Eſtius geben, iſt ſprachlich genauer, und auch darum vorzuziehen, weil ſogleich folgt: *καὶ συγκοινωνὸς τῆς ῥίζης κ. τ. λ.* Das *συν* kann wohl kaum anders als auf die „ſtehenden Zweige" bezogen werden, mit welchen der eingepfropfte Zweig in dieſelbe Lebensverbindung zu der Einen Wurzel tritt, und, — was hier die Folge iſt, — den aus ihr ſich ergießenden edlen Saft gleichmäßig in ſich aufnimmt. Zur Beſtätigung kann dienen Eph. 3, 6., wo er von demſelben Myſterium ſpricht: *εἶναι τὰ ἔθνη συγκληρονόμα καὶ σύσσωμα καὶ συμμέτοχα τῆς ἐπαγγελίας αὐτοῦ ἐν τῷ Χριστῷ διὰ τοῦ εὐαγγελίου.* Wie nun die Wurzel ſind die Patriarchen, mit welchen der Heidenchriſt in geiſtige Lebensgemeinſchaft verſetzt wird, ſo iſt der Fettſaft des Ölbaumes die Fülle der geiſtigen Gnade, welche in dieſem Verbande ſtrömt, von da in Alle wahrhaft Eingegliederten ſich ergießt, und ſie *εἰς τὴν αὐτὴν εὐγένειαν, εἰς τὴν αὐτὴν φύσιν* (Chryſ.) veredelt [a]). Mit andern Worten drückt der

---

a) Eine höchſt geiſtreiche Anwendung macht Cyrillus v. Jeruſ. Catech. Myst. II. n. 3. da, wo er die Ceremonien des Sacramentes der Taufe und der Firmung den Catechumenen erläutert, von dieſer Stelle auf die Bedeutung der Salbung der Confirmanden mit dem heil. Öle: *Κοινωνοὶ ἐγίνεσθε τῆς καλλιελαίου Ἰησοῦ Χριστοῦ· ἐκκοπέντες γὰρ ἐκ τῆς ἀγριελαίου, ἐνεκεντρίζεσθε εἰς τὴν καλλιέλαιον, καὶ κοινωνοὶ ἐγίνεσθε τῆς πιότητος τῆς ἀληθινῆς ἐλαίας. Τὸ οὖν ἐπορκιστὸν ἔλαιον σύμβολον ἦν τῆς κοινωνίας τοῦ Χριστοῦ, φυγαδευτήριον τυγχάνον παντὸς ἴχνους ἀντικειμένης ἐνεργείας κ. τ. λ.* Cf. Catech. I. n. 4.

Sache nach Paulus daſſelbe aus Eph. 2, 19.: Ergo jam non estis hospites et advenae, sed estis cives sanctorum et domestici Dei, superaedificati super fundamentum Apostolorum et Prophetarum, ipso summo angulari lapide Christo Jesu.

V. 18. Alle dieſe Beziehungen richtig erwogen, ſo fällt jede Geringſchätzigkeit Seitens des Heidenchriſten gegen die Juden weg. Er, vorher ein wildes Reis, verdankt ſeine Veredlung der Vereinigung mit jenen Zweigen, der Einpflanzung auf dieſen anderen fremden Stamm, ſeine Fruchtbarkeit der Wohlthat einer Wurzel, die nicht ſeine urſprüngliche und natürliche iſt. So verbietet ihm alſo eben das, was ihn zum Chriſten macht, mit Herabwürdigung (*κατακαυχᾶσθαι*) der Juden, der unbekehrten wie der bekehrten, ſich dünkelhaft zu erheben. — *εἰ δὲ κατακαύχασαι κ. τ. λ.* Der Satz iſt elliptiſch. Ein Grund zur Selbſterhebung iſt, wie gezeigt, nicht vorhanden. Sollte aber Jemand dieſer Verſuchung dennoch Raum geben, ſo möge er bedenken: *οὐ σὺ τὴν ῥίζαν βαστάζεις κ. τ. λ.* Es würde, will Paulus ſagen, dabei der Zuſammenhang des A. B. mit der chriſtlichen Kirche überſehen, wie nemlich dieſe auf jenem ſich fortbaut; überſehen, wie nicht in der Heidenwelt die Wurzel des ſeligmachenden Chriſtenthumes ſtecke, ſondern das Judenthum es in ſeinem Schooße getragen (Apoc. 12, 1 f.); und wie darum der Heide ſelbſt, in wie ferne er Mitglied der Kirche wird, auf dieſe primitive Grundlage geſtellt iſt: Proinde (inquit), sicut ramus habet omnem suam viriditatem et fructum ex radice, ita omnis salus tua referenda est ad illum populum (Judaeorum) propter eorum majores, ipso etiam Salvatore attestante (Jo. IV, 22.), *quia salus ex Judaeis est.* Eſt. Im Ganzen iſt dieß nur ein Corollar von IV, 11. 16., wo Abraham als der gemeinſame Vater aller Gläubigen und Erben des göttlichen Bundes beſchrieben wird.

V. 19. *Ἐρεῖς οὖν· ἐξεκλάσθησαν κλάδοι, ἵνα ἐγὼ ἐγκεντρισθῶ.* Der Artikel *οἱ* vor *κλάδοι* fehlt in ACFGI, vielen Minuscl. Chryſoſt. Damasc., und ſie dünkt uns um ſo mehr die beſſere Leſeart, als V. 17. im partitiven Sinne (*τινές*) von den Zweigen geſprochen wird. Da mit *οὖν*, nicht mit *ἀλλά*, fortgefahren wird, ſo kann die folgende Objection nicht wohl den Sinn haben, das ſo eben Geſagte wieder aufzuheben. Ebenſo wenig

darf οὖν folgernd, ſondern nur illative genommen werden. Das Verhältniß der Heidenchriſten zum Judenthume betreffend, ſo konnte nemlich vielleicht nach V. 11. entgegnet werden: Eben darin, daß die Juden zu Gunſten der Heiden Platz räumen mußten, daß urſprüngliche Zweige abgetrennt wurden, um die Einpfropfung fremder Reiſer möglich zu machen, liegt ein Beweis, um wie viel dieſe jenen bei Gott vorangehen. So ſcheint alſo das vorhin Geſagte gerade für das Gegentheil zu beweiſen, ſofern eben die angeführte göttliche Fügung zu Gunſten der Heiden ſich deuten läßt. [a])

V. 20. *Καλῶς· τῇ ἀπιστίᾳ ἐξεκλάσθησαν· σὺ δὲ τῇ πίστει ἕστηκας· μὴ ὑψηλοφρόνει, ἀλλὰ φοβοῦ.*

V. 21. *Εἰ γὰρ ὁ Θεὸς τῶν κατὰ φύσιν κλάδων οὐκ ἐφείσατο, μή πως οὐδὲ σοῦ φείσηται.* In der Erwiderung räumt der Apoſtel das Factiſche in dem Einwurfe (*ἐξεκλάσθησαν . . . ἵνα ἐγώ κ. τ. λ.*) vollkommen ein: *καλῶς*. Die Thatſache alſo ſteht feſt; nicht ſo aber die abgeleitete Folgerung. Die Erſcheinung muß im Zuſammenhange mit ihrem Grunde aufgefaßt werden. Betrachten wir dieſen beiderſeits, ſo geſtaltet ſich das Ergebniß anders. — *τῇ ἀπιστίᾳ κ. τ. λ.* Der nächſte Grund, wodurch die Juden zu dieſem ihrem unheilvollen Looſe gekommen, liegt nicht auf göttlicher Seite, etwa in einem unbedingten Vorbeſchluſſe, ſie auszuſtoßen um den Heiden ſich gnädig zu erzeigen; ſondern auf ihrer eigenen, in ihrem Unglauben. Dadurch, daß ſie nicht glaubten an Chriſtum, ſchieden ſie ſich und wurden ſie geſchieden vom Stamme. Iſt nemlich der Glaube das Medium, wodurch ſich, wie zu IV, 11 ff. gezeigt, der Verband zwiſchen Abraham und ſeinen ächten Nachkommen vermittelt, ſo ward nothwendig mit Verſagung desſelben auch die innere Gemeinſchaft mit jenem zerriſſen. — *σὺ δὲ κ. τ. λ.* Hinwiederum wurden die Heiden eben dadurch, daß

a) Thomas v. Aq. z. d. St.: Id est, ad hoc permisit Deus, Judaeos a fide excidere, ut ego ad fidem intrarem. Nullus autem sustinet detrimentum unius rei, nisi propter rem pretiosiorem et magis dilectam; sicut medicus permittit infirmitatem esse in pede, ut sanet oculum: sic igitur ex hoc ipso videtur gentilitas esse pretiosior et magis Deo accepta quam Judaea.

ſie dem Glauben ihre Herzen erſchloſſen, auf den geheiligten Stamm der Erzväter eingepflanzt. Mit Vorbedacht ſagt Paulus ἕστηκας, nicht mehr ἐνεκεντρίσθης, weil der Glaube nicht bloß Mittel und Bedingung iſt, um in die beſeligende Gemeinſchaft zu gelangen, ſondern auch die bleibende Wurzel, um darin feſtzuhaften. Darum ſcheint die Überſetzung der Vulgata, die das erſte Mal hat: propter incredulitatem, nicht ganz entſprechend. Denn in beiden Fällen wird, wie Eſtius mit Grund bemerkt, mit den Dativen nicht ſo faſt die causa meritoria, als die causa formalis bezeichnet, — nicht ſo faſt, was die Strafe der Ausſtoßung nach ſich gezogen, ſondern wodurch die Losreißung erfolgt iſt. Hierauf iſt um ſo mehr Gewicht zu legen, als es bei πίστει nicht in der Abſicht des Apoſtels liegen kann, das Meritum fidei hervorzuheben, weil eben dieſes ſonſt einen neuen Grund zur Selbſtbevorzugung geben konnte. Ihm iſt vielmehr eben darin, daß nicht auf eigene Würdigkeit, ſondern auf den Glauben die actuelle Theilnahme an dem Gnadenſchatze des Chriſtenthums geſtellt iſt, die Folgerung mitbegriffen, allen und jeden Selbſtdünkel von Beſſerſeyn und falſcher Sicherheit (ὑψηλοφρονεῖν vgl. ὑπερφρονεῖν XII, 3. I. Petr. 5, 5.) aufzugeben, und dafür eine heilſame Furcht in das Herz aufzunehmen.

V. 21. Was nemlich Grund zu ernſter Beſorgniß darbietet, iſt eben das Loos der Juden ſelbſt. εἰ γὰρ ὁ Θεὸς κ. τ. λ. In ABC wird μή πως vermißt, und ACDFG, copt. äth. arab. Verſ. geben φείσεται ſtatt φείσηται, welches in der Rec. erſcheint, und wohl nur durch Correctur nach μήπως entſtanden iſt. μήπως ſelbſt implicirt das φοβοῦ aus V. 20. — Mit überaus zarter Wendung des Ausdruckes durch eine Lithotes gibt der Apoſtel dem Heiden zu bedenken, wie wenig er ſich ſelbſt auf ſeinen jetzigen Gnadenſtand zu Gute thun, wie ſehr er vielmehr fürchten dürfe. Die Juden gehörten durch Abſtammung dem guten Ölbaum (καλλιέλαιος) an (V. 24.), waren die natürlichen Sproſſen einer edlen Wurzel, welche ordnungsmäßig, was ſie aus ſich hervortrieb, durch ſich Gott mitdedicirte. Wurden nun ſie ausgeworfen, als ſie degenerirten, und nicht auf dem Grunde des Glaubens ſich hielten, ſo dürfen die, welche „dereinſt fremd dem Bunde der Verheißung, ſonder Anwartſchaft und gottverlaſſen in der Welt“

(Eph. 2, 11.), von auswärts her, auf den fremden Stamm waren eingepflanzt worden, gewiß um ſo mehr fürchten, daß ein Gleiches auch über ſie verhängt werden könne. Somit gibt die gegenwärtige Eingliederung der Heiden mit Zurückſetzung der Juden nicht ſowohl Berechtigung zum Selbſtdünkel, als vielmehr Stoff zu den ernſteſten Beſorgniſſen. — Die Regel iſt übrigens eine allgemeine: Keine auch noch ſo große Begabung mit Gnaden darf den, welcher ſie empfangen, verleiten, gegen den ſich zu übernehmen, welcher neben ihm fällt oder gefallen iſt. Umgekehrt vielmehr iſt deſſen Fall geeignet, ihm Furcht einzuflößen. Denn Hochmuth iſt ebenſo ſehr die nächſte Urſache zum Sturze, als Demuth im Gnadenſtande bewahrt. (Thom.) — Außerdem geht aus dieſer Stelle hervor, was die katholiſchen Exegeten den proteſtantiſchen hierorts vorzuhalten pflegen, daß der Glaube für ſich keine Sicherheit gewähre, und daß ihm ſtets die Furcht zur Seite wandle, das geſchenkte Heil wieder einzubüßen. Der Grund iſt, weil Gott es iſt, welcher in uns wirkt ſowohl das Wollen als auch das Vollbringen nach ſeinem Wohlgefallen, Phil. 2, 12. 13., — eine Wahrheit, welche der Hochmüthige überſieht, und die überſehen den Verluſt der empfangenen Gnade zur nächſten Folge hat. I. Cor. 4, 7.; 10, 12. Gal. 6, 1. I. Petr. 5, 5. Auf Ähnliches macht Paulus auch im Folgenden aufmerkſam:

V. 22. *Ἴδε οὖν χρηστότητα καὶ ἀποτομίαν Θεοῦ· ἐπὶ τοὺς μὲν πέσοντας ἀποτομίαν, ἐπὶ δὲ σὲ χρηστότητα, ἐὰν ἐπιμείνῃς τῇ χρηστότητι· ἐπεὶ καὶ σὺ ἐκκοπήσῃ.* In AB ſteht der Nominativ *ἐπὶ τοὺς — ἀποτομία*, und ABCD *χρηστότης* mit wiederholtem *Θεοῦ*, was auch die Vulgata hat. Für den Accuſativ iſt aber entſchieden die Mehrheit der Autoritäten und inneren Gründe. — Der Begriff von *χρηστότης* wurde ſchon zu II, 4. beſprochen. Der Gegenſatz von Milde und Huld (Eph. 2, 7. Tit. 3, 4.) bildet *ἀποτομία*, die Schärfe in der Beſtrafung (II. Cor. 13, 10. Tit. 1, 13.), welche den Schuldigen von ſich ſtößt (vgl. *ἀποβολή* V. 15.). Es ſind dieſelben Gegenſätze wieder, wie wir ſie ſchon zu IX, 22 f. kennen gelernt. Beide haben, wie dort der Apoſtel IX, 15 ff. gezeigt, ihre Einheit im Weſen Gottes. Er iſt eben ſo ſtreng im Beſtrafen, als gütig in den Erweiſen ſeiner Huld; — wie dieß factiſch hier hervortritt, erſteres an den Juden, welche,

da ſie ſchuldvoller Verirrung ſich ergaben, mit dem Falle beſtraft; — letzteres an den Heiden, welche durch unverdiente Gnade in den Bund der Verheißungen aufgenommen worden ſind. Allein weder jene noch dieſe iſt unbedingt, unwiderruflich. Der verliehene Gnadenſtand des Heiden iſt abhängig gemacht von ſeinem freien Verhalten: *ἐὰν ἐπιμείνῃς — ἐκκοπήσῃ. Ἐπιμένειν τῇ χρηστότητι* verſtand Clemens Alex. Paedag. I. 8. p. 140. *τουτέστι τῇ εἰς Χριστὸν πίστει*, was den Sinn wohl im Allgemeinem aber nicht ganz genau wiedergibt. *ἐπιμένειν τῇ χρηστότητι*, analog dem *ἐπιμ. τῇ χάριτι* Apſtg. 13, 43., *τῇ ἁμαρτίᾳ* oben VI, 1., *τῇ πίστει* Col. 1, 23., heißt, treu feſthalten an der göttlichen Huld, welche die Aufnahme verliehen hat, was allerdings zuvörderſt geſchieht durch den Glauben; aber doch nicht durch ihn allein, ſondern auch durch würdigen Wandel, — oder, wie Chryſoſtomus es erläutert: *τῇ χρηστότητι, τουτέστιν, ἂν ἄξια τῆς τοῦ Θεοῦ φιλανθρωπίας πράττῃς*. — Er ſagt aber wohl mit Vorbedacht *τῇ χρηστότητι*, nicht *τῇ πίστει*, wie V. 23. *τῇ ἀπιστίᾳ*, damit ſo im Heidenchriſten um ſo mehr das Bewußtſeyn angeregt werde, daß er das, was er iſt und genießt, nicht ſich, auch nicht einem Meritum fidei, ſondern urſprünglich der lauteren Huld Gottes verdanke, der ihn erhoben, der ihn aber auch in dem Momente wieder fallen laſſen kann, wo der Selbſtdünkel ihn vergeſſen macht, daß er Alles, was er als Chriſt iſt, der Gnade ſchuldet [a]). Während er aber ſo den gegenwärtigen Gnadenſtand als Ausfluß göttlicher Güte darſtellt, ſo urgirt er andererſeits auch die Mitthätigkeit des freien Willens: *ἐὰν ἐπιμείνῃς*. Iſt die Aufnahme vorzugsweiſe Erzeugniß der Gnade, ſo iſt doch das Beharren mit Sache der Selbſtbeſtimmung, und zwar ſo, daß Gott erſt ſeine Strenge hervorkehrt, wenn der Menſch an ſeiner Güte durch Mißbrauch ſich verſündigt (Bonitas ejus permanet in his, qui in bonitate permanserint. Orig.), woraus dann weiter folgt, daß, wenn zwar

---

a) So treffend Chryſoſtomus z. d. St.: *Καὶ οὐκ εἶπεν· „ἴδε οὖν κατόρθωμα σὸν, ἴδε οὖν πόνους σοὺς“, ἀλλὰ Θεοῦ φιλανθρωπίαν, δεικνὺς, ὅτι τὸ πᾶν τῆς χάριτος τῆς ἄνωθεν γέγονε, καὶ παρασκευάζων τρέμειν. Ἡ γὰρ ὑπόθεσις τῆς καυχήσεως, αὕτη σε ποιεῖ δεδοικέναι κ. τ. λ.*

jene geſchenkt wird ohne vorgängiges Verdienſt, doch die Verwerfung nicht erfolgt ohne freie Schuld. „Sonſt, ſagt der Apoſtel, ſo fern du nicht feſthältſt an der ergriffenen Huld Gottes, ſo wirſt auch du abgetrennt werden.“ Daſſelbe gilt auch umgekehrt:

V. 23. *Καὶ ἐκεῖνοι δὲ, ἐὰν μὴ ἐπιμείνωσι τῇ ἀπιστίᾳ, ἐγκεντρισθήσονται· δυνατὸς γάρ ἐστιν ὁ Θεὸς πάλιν ἐγκεντρίσαι αὐτούς.* Wie der Gnadenſtand der Heiden kein unwandelbarer iſt, ſo auch nicht der gegenwärtige Zuſtand der Juden. Auch ihr Fall enthält kein nöthigendes Verhängniß, das, einmal über ſie geworfen, ſie ſchlechthin gefangen hielte; iſt vielmehr bedingt durch den Unglauben, dieſer aber kein unablegbares Übel. Indem er ſagt: *ἐὰν μὴ ἐπιμείνωσι κ. τ. λ.*, denkt er ſich die Juden noch immer in dem Beſitze der Fähigkeit, den Widerſtand gegen das Evangelium auf- und an den Glauben ſich hinzugeben. Tritt dieſes aber ein, — wie es denn V. 25 ff. ſogleich als eine künftige Thatſache verkündiget wird, — ſo hindert weiter nichts, daß nicht auch ſie wieder in den Bund aufgenommen werden. Die Beſtätigung liegt in dem bereits Geſagten. *δυνατὸς γὰρ κ. τ. λ.* Die Aufnahme iſt, wurde vorhin gezeigt, Werk der Gnade. Iſt nun einerſeits die Urſache ihrer Auswerfung beſeitiget, andererſeits aber die Macht Gottes unbegrenzt, um die Losgeriſſenen wieder mit dem Ganzen zu vereinen, ſo ſteht wohl auch ihre Wiederaufnahme unter der genannten Vorausſetzung außer Zweifel. Verhält es ſich aber ſo, ſo bleibt dem Heidenchriſten wohl Grund übrig zur Furcht und Demuth, keiner aber, um mit ſtolzem Selbſtgefühl auf die Juden herabzublicken. — Daß aber das, was Gott zu vollführen Macht beſitzt, von ſeiner Güte auch erwartet werden dürfe, führt er nicht weiter aus, weil dieß durch ſeine Erklärung V. 25 ff. überflüſſig wird; doch geht auch das Folgende zum Theil dahin:

V. 24. *Εἰ γὰρ σὺ ἐκ τῆς κατὰ φύσιν ἐξεκόπης ἀγριελαίου, καὶ παρὰ φύσιν ἐνεκεντρίσθης εἰς καλλιέλαιον, πόσῳ μᾶλλον οὗτοι, οἱ κατὰ φύσιν, ἐγκεντρισθήσονται τῇ ἰδίᾳ ἐλαίᾳ.* Der Gedanke einer ſolchen Vereinigung der abgetrennten Glieder mit dem heiligen Stamme hat ſchon nach dem, was als vollendete Thatſache bereits vorliegt, Nichts wider ſich. Die Juden ſtehen, wie ſchon zu V. 21. bemerkt, dem Chriſtenthum um Vieles näher, als die Heiden ihm geſtanden. Faßt man, wie dieß auch im Evan-

gelium durchweg geſchieht, die Abrahamiden in ihrer eben ſo einzigen als großen welthiſtoriſchen Beziehung zum göttlichen Reiche auf, — eine Prärogative, welche der Geſammtheit der Nation eignet, — und nimmt hinzu, daß dieſe ihre centrale Poſition, wenn auch nicht in allen ihren Gliedern, doch im Ganzen bleibend iſt: ſo erſcheint ihre Aufnahme in die Kirche durch die Natur und den Gang der Sache ſelbſt begründet. Hier iſt kein Abſprung; Alles entwickelt ſich in naturgemäßer Ordnung. Anders bei dem Heiden. Der Stamm, auf dem er wurzelte, war in ſeinem Grunde gottentfremdet, und trieb alle ſeine Sproſſen darum in gleicher Richtung; — wie denn auch das Heidenthum das Reich des Abfalls war. Vgl. I, 21 ff. Eine Veredlung war bei ihm darum nur möglich, wenn er aus dieſem ſeinem natürlichen Verbande (ἐκ τῆς κατὰ φύσιν ἀγριελαίου), mit Umgehung der eigenen Natur (παρὰ φύσιν), auf einen anderen edlen Ölbaum verpflanzt wurde. Nur auf dieſe außerordentliche Weiſe konnte ihm geholfen werden. Iſt nun, wie die Geſchichte zeigt, dieſes wirklich erfolgt, ſo hat alſo die Vorſtellung von der Wiedervereinigung des Judenvolkes nicht nur nichts Ungereimtes oder auch nur Schwieriges mehr, ſondern man muß die Möglichkeit ſogar um ſo näher glauben, als es ja unendlich leichter iſt, urſprünglich und natürlich Zuſammengehöriges aus der Trennung heraus unter ſich wieder organiſch zu verbinden, als urſprünglich Getrenntes zu lebendiger Einheit zu vergliedern.

Zu IX, 21. S. 520. wurde ſchon, um die dort behandelte Lehre von der Gnadenwahl allſeitiger zu erfaſſen, auf XI, 20. verwieſen. Es iſt dort behauptet worden, der göttliche Rathſchluß in Erwählung und Verwerfung ſei kein abſoluter, ſondern es komme die menſchliche Selbſtbeſtimmung dabei mit in Betracht. Hier die Beſtätigung. Die Aufnahme der Heiden in die Kirche, obwohl hervorgegangen aus freier Gnade, iſt keineswegs unbedingt oder ſchlechthin unabänderlich. Wenn auch von göttlicher Seite her ernſtlich beſchloſſen, und in ſo weit, als ſie in Gottes gnädigem Willen wurzelt, deſſen Gunſterweiſe fern von Reue (ἀμεταμέλητα) ſind, unwandelbar, ſo hängt ſie doch auch von deren freiem Gegenverhalten ab, und zwar nicht vom Glauben allein, ſondern auch von dem würdigen Gebrauche der erhaltenen Gnade ſelbſt:

„wenn du beharrſt bei der Huld: ſonſt wirſt auch du ausgeſtoßen werden." Auch das über die Juden ergangene Verhängniß hatte ſeinen Grund nicht in einem unbedingt vorgefaßten Rathſchluß, ſie auszuwerfen, ohne Bezug nemlich auf ihr Verhalten. Ihr Widerſtreben gegen die Aufnahme des Evangeliums (ἀπιστία) war vielmehr der nächſte Grund ihrer Ausſtoßung, und iſt dieſes ſo ſehr und in der Art, daß deren Fortdauer dadurch bedingt erſcheint, indem mit Beſeitigung des Unglaubens eo ipso auch das ganze Hinderniß wegfällt, welches ihrer erneuerten Annahme Seitens der Gnade im Wege ſteht. — Wohin wir alſo auch blicken mögen, nirgends will ſich uns eine jener theologiſchen Anſichten beſtätigen, welche wir ſchon oben Cap. IX. mit der pauliniſchen Lehre nicht zu vereinigen vermocht haben.

Auch die Lehre von Gnade und Glauben erhält hier neues Licht. Die Aufnahme kann der Menſch ſich nicht verdienen; ſie geht als freies Geſchenk aus ſeiner Huld hervor, und läßt darum keinen Anhalt für ſelbſtgefälligen Dünkel übrig. Der Glaube ſelbſt iſt nicht Verdienſt, daß ihm die Aufnahme als Lohn entſpräche. Er iſt nur Mittel und Bedingung; wie er denn ja nach dem IV, 5. 16. entwickelten Begriff weſentlich in ſich ſchließt, daß der Menſch baar alles Selbſtverdienſtes und darum auch aller Anſprüche ſich bekenne, und ſomit die Verleihung des Heiles als reines Gnadengeſchenk betrachte. Er iſt aber auch nicht einmal in ſo weit Verdienſt, daß er etwa für ſich allein die empfangene Aufnahme ſicher ſtellen könnte, wie die Reformatoren meinten. Nicht das ἐπιμένειν τῇ πίστει, ſondern τῇ χρηστότητι Θεοῦ, d. h. die fortwährende demüthige Anerkennung und würdige Benützung der Gnade ſichert vor Ausſtoßung, wie denn, was XII, 1 ff. folgt, als practiſche Ausführung dieſes Satzes erſcheint. Vgl. I. Cor. 10, 1 ff. II. Petr. 1, 3—11. — Wenn nun aber auch feſtſteht, daß die Aufnahme ohne Rückſicht auf etwa vorangegangenes Verdienſt gewährt wird, ſo folgt daraus nicht, daß auch die Verwerfung ohne Rückſicht auf Mißverdienſt verhängt werde. Geſchenkt wird jene; aber was Gott einmal gegeben, nimmt er nicht auch wieder zurück durch einen bloßen Willensact (vgl. V. 29.), ſondern erſt, wenn der Empfänger durch vorangegangene Schuld

des Geſchenkes ſich unwerth gemacht. „Das Nichtbeharren bei der Huld“ zieht den Verluſt des Gnadengeſchenkes nach ſich [a]).

Sonſt finden ſich noch recht tiefgehende Bemerkungen über dieſe Stellen bei Irenäus adv. Haer. V, 10. und Clemens Alex. Strom. VI. c. 15. p. 799 sq.

Kehren wir zu unſerem Texte zurück. Hat Paulus bisher, um ſeine Vorſtellung an die Heidenchriſten eindringlicher zu machen, aus Gegebenem ſie zu dem Schluſſe geführt, daß eine künftige Wiedervereinigung der Juden mit der Kirche wohl möglich und ſelbſt anzunehmen ſei, ſo ſtellt er dieſe nun als eine ſichere künftige Thatſache hin.

V. 25. *Οὐ γὰρ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν, ἀδελφοί, τὸ μυστήριον τοῦτο, ἵνα μὴ ἦτε παρ' ἑαυτοῖς φρόνιμοι, ὅτι πώρωσις ἀπὸ μέρους τῷ Ἰσραὴλ γέγονεν, ἄχρις οὗ τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν εἰςέλθῃ·*

V. 26. *καὶ οὕτω πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται, καθὼς γέγραπται· ἥξει ἐκ Σιὼν ὁ ῥυόμενος καὶ ἀποστρέψει ἀσεβείας ἀπὸ Ἰακώβ·*

V. 27. *καὶ αὕτη αὐτοῖς ἡ παρ' ἐμοῦ διαθήκη, ὅταν ἀφέλωμαι τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν.* Die mit *γὰρ* eingeführte Begründung bezieht ſich zunächſt auf das Futurum *ἐγκεντρισθήσονται*, womit eigentlich ſchon ausgeſprochen iſt, daß er ſich die Einpfropfung der Juden nicht mehr bloß als möglich, ſondern als ge-

---

a) Es iſt kaum begreiflich, wie Eſtius auch aus V. 21. ableiten konnte: ne reprobationem quidem esse ex meritis, sed ex sola Dei voluntate. Denn die Begründung, welche er beifügt, iſt doch mehr, als einſeitig: Cum omne bonum a Deo sit et ipse nemini quidquam debeat, nisi quantum vult debere per spontaneas promissiones et pacta, tam potest libera sua voluntate permittere casum et defectionem gentilium, quam permisit Judaeorum; tam casum hujus hominis, quam illius. Quod enim stat quisque, totum ad gratuitam Dei misericordiam referre debet. Als ob die gratuitas gratiae divinae nothwendig in ſich ſchlöße, daß Gott auch ohne, und nicht erſt zufolge vorgängiger Schuld reprobire, und jene erſt mit letzterem Satze haltbar wäre! Oder ſoll wohl gar die gratuitas gratiae in der ſo angenommenen Präcluſion vom Bereiche der Erbarmung erſt recht zum Vorſchein kommen? Pauliniſch iſt dieſe Lehre ſchlechterdings nicht!

ſchichtlich bevorſtehend denke. Daß dem ſo ſei, darüber beruft er ſich auf eine göttliche Offenbarung, deren Inhalt er den Leſern mittheilt. — *Οὐ γὰρ θέλω κ. τ. λ.* iſt, wie zu I, 13. bemerkt, die ſolemne Übergangsformel, womit wichtigere Eröffnungen eingeleitet werden. — *τὸ μυστήριον τοῦτο, . . . ὅτι πώρωσις κ. τ. λ.* Das Wort *μυστήριον*, aus der heil. Sprache der Alten herübergenommen, eigentlich ein Adjectivum von *μύω*, claudo labia vel oculos, — und wovon *μυστής*, der, welcher über dem, was ihm bei der Einführung in die Myſterien enthüllt worden iſt, den Mund geſchloſſen hält, daher ſ. v. a. initiatus, — bedeutete urſprünglich das, was den Eingeweihten unter unverbrüchlichem Schweigen anvertraut worden, und was über deren Kreis hinaus, allen Übrigen verborgen, geheim war, alſo Geheimniß. Im Weſentlichen findet ſich dieſer Sprachgebrauch auch bei den Kirchenvätern. Chryſoſtomus z. d. St.: *μυστήριον = τὸ ἀγνοούμενον καὶ ἀπόῤῥητον, καὶ πολὺ μὲν τὸ θαῦμα, πολὺ δὲ τὸ παράδοξον ἔχον.* Theodoret: *μυστήριόν ἐστι τὸ μὴ πᾶσι γνώριμον, ἀλλὰ μόνοις τοῖς θαῤῥουμένοις.* Der bibliſche Sprachgebrauch ſtimmt in dem Grundbegriffe ganz damit überein. *μυστήριον* heißt im N. T. nemlich das, was uranfänglich und von Ewigkeit nur allein von Gott gekannt und gewußt, aller Creatur aber an ſich verborgen, jetzt durch gnädige Revelation den auserkornen Apoſteln und durch ſie den Gläubigen aufgeſchloſſen worden, außer dieſem Kreiſe aber, der Welt und den Weltweiſen, noch vorenthalten, verborgen, geheim iſt. Die hier angegebenen Merkmale hebt Paulus an *μυστήριον* allenthalben hervor, — ſo die Eigenſchaft des „Verborgenen von Ewigkeit her" (*ἀποκεκρυμμένον ἀπὸ τῶν αἰώνων*) Eph. 3, 9. Col. 1, 26., „vor den Weltweiſen" I. Cor. 2, 7. Matth. 11, 25 ff., dann der „Einweihung durch den heiligen Geiſt" I. Cor. 2, 10. 16., welcher aus den Tiefen der Gottheit die Erkenntniß den Apoſteln und Gläubigen mittheilt. Eph. 3, 4 ff. So wird unter dieſen Begriff Jegliches aufgefaßt, was dem natürlichen Verſtande unerkennbar, durch eine poſitive Offenbarung des heiligen Geiſtes den auserwählten Gläubigen kund gethan wird; z. B. die Entwicklung des Erlöſungswerkes in der Kirche Matth. 13, 11., die Incarnation und Glorification des Sohnes Gottes I. Tim. 3, 16., die Einverleibung der Heiden in die Kirche

Chriſti Eph. 3, 4 ff., die leibliche Umwandlung der bei Chriſti Wiederkunft noch am Leben Befindlichen I. Cor. 15, 51 ꝛc. Hieraus erhellt, daß durch die Verkündigung an die Gläubigen das chriſtliche Myſterium nicht aufhöre, Myſterium zu ſeyn, 1) weil die Gläubigen als die „Eingeweihten" die dahin gehörigen Lehren eben als Myſterien empfangen und bewahren; 2) weil ihr Gehalt den Uneingeweihten, der Welt und ihren Weiſen, noch verborgen iſt; und weil endlich 3) ſelbſt für die Gläubigen immerhin noch etwas Unerkanntes oder Unbegriffenes daran übrig bleibt [a]). Der modificirte Sprachgebrauch, wonach man ſpäter, als man das Dogma vor die ſpeculirende Vernunfterkenntniß brachte, das Moment der Unbegreiflichkeit ſpecifiſch hervorhob, gehört eigentlich den heiligen Schriften nicht an, und in ſo weit auch nicht hieher. — Der oben aufgeſtellte Begriff findet nun auch hier ſeine Anwendung. Wie I. Cor. 15, 51. kündiget Paulus ſeinen Leſern feierlich an, daß er über den vorliegenden Punkt ihnen eine von Gott ihm anvertraute, poſitive Belehrung mitzutheilen habe, welcher ſie ſomit ihre etwa ſelbſtgebildete An- und Einſicht unterordnen müßten. Dieß der Sinn von *ἵνα μὴ — φρόνιμοι.* An ſich immer im guten Sinne gebraucht, bezeichnet *φρονιμός* hier wie XII, 16. Prov. 3, 7. eine Einſichtigkeit, welche innerhalb des ſubjectiv natürlichen

---

a) So Chryſoſtomus in ſeinem Commentar zum erſten Corinthierbriefe Hom. VII. n. 2, wo er überhaupt das Weſen von dem, was die chriſtliche Sprache Myſterium nennt, vortrefflich beſchreibt: *Ἄρα μυστήριον τοῦτο μάλιστά ἐστιν, ὃ πανταχοῦ μὲν κηρύττεται, οὐ γνωρίζεται δὲ παρὰ τῶν οὐκ ὀρθὴν ἐχόντων γνώμην· ἐκκαλύπτεται δὲ οὐκ ἀπὸ σοφίας ἀλλὰ ἀπὸ πνεύματος ἁγίου, καθόσον ἡμῖν δέξασθαι δυνατόν. Διόπερ οὐκ ἄν τις ἁμάρτοι καὶ μετὰ τοῦτο αὐτὸ μυστήριον αὐτὸ προσειπὼν ἀπόῤῥητον. Οὐδὲ γὰρ ἡμῖν τοῖς πιστοῖς πᾶσα ἐνεχειρίσθη σαφήνεια καὶ ἀκρίβεια.* — Und Origenes bleibt ganz bei dem alten Sprachgebrauch, wenn er mit Bezug auf dieſe vorliegende Geheimnißlehre die Vorſchrift gibt: Verumtamen meminisse debemus, quod praesentem locum Apostolus quasi mysterium haberi voluit, quo scil. hujusmodi sensus fideles quique et perfecti intra semetipsos velut mysterium Dei silentio tegant, nec passim imperfectis et minus capacibus proferant.

Erkenntnißkreiſes ſich abſchließt, „ſelbſtklug“. Insultare lapsis et gloriari adversus ramos, qui fracti sunt, ſagt Origenes, non ſit per Dei sapientiam, sed per humanam, notabilem et ignorantem mysterium Dei. Und weil die Heidenchriſten geneigt ſeyn mochten, auch nach dem Geſagten noch, bei den bloß menſchlichen Anſichten hierüber zu beharren, ſo lange nicht ein ausdrücklicher Offenbarungslehrſatz ſie davon abbrachte, ſo ſtellt Paulus ihnen einen ſolchen gegenüber: ὅτι πώρωσις — εἰςέλθῃ. Der Zuſammenhang mit dem, was voran geht und nachfolgt, läßt nicht verkennen, daß der Apoſtel eine eigentliche Weiſſagung über die Zukunft Israels hier niederlege. Über den Sinn derſelben aber differiren die Ausleger. Betrachten wir zuerſt die Worte. Über die πώρωσις ward oben geſprochen V. 7 ff. vgl. II. Cor. 3, 14. ἀπὸ μέρους, mit dem Verbum zu verbinden (vgl. II. Cor. 2, 5.), ſteht gleichbedeutend mit τινές V. 17.: ὅτι οὐκ ἐξ ὁλοκλήρου ἡ ἀπιστία, ἀλλ᾽ ἐκ μέρους, Chryſoſt. Ebenſo Theod. Auguſt. Eſt. ꝛc. Darüber, daß und in wie ferne bis dahin nur ein Theil von Israel der Verſtockung anheimgefallen, hat er ſich ſchon erklärt V. 1 ff. Der Verſuch, ἀπὸ μέρους mit πώρωσις zu verbinden, oder als Zeitbeſtimmung zu faſſen, „auf eine gewiſſe Zeit“ (Ambroſ.), wird durch das gegenüberſtehende πᾶς Ἰσραήλ widerlegt. — ἄχρις οὗ nimmt Thomas v. Aq. mit ſeinen Vorgängern richtig als terminus temporis ad quem Israel zum Theile fort und fort in ſeiner Verſtockung beharren wird, — nemlich bis die heidniſchen Nationen ſämmtlich in die Kirche aufgenommen ſeyn werden. Die andere Erklärung, „während dem als, oder daß“, iſt unzuläſſig. εἰςέλθῃ ſteht hier abſolut, wie auch Matth. 7, 13.; 23, 13. Das zu ſupplirende εἰς τὴν βασιλείαν τ. Θ. wurde in der chriſtlichen Sprache ſo gemeinhin damit verknüpft, daß es auch wegbleiben konnte. Beſtünde noch ein Bedenken, ſo würde es durch das ſinnverwandte σώζεσθαι V. 26. gehoben. Vgl. II. Tim. 4, 18. πλήρωμα τῶν ἐθνῶν iſt hier wieder in demſelben Umfange zu nehmen wie oben V. 12. πλήρωμα τῶν Ἰσραηλιτῶν, ein Grund zur Beſchränkung liegt wenigſtens im Contexte nicht, und erſcheint jeden Falls willkührlich. Nur das ſoll nicht überſehen werden, daß hier von Israel und der Heidenwelt als Nationen geſprochen werde, die Bekehrung aber von Nationen als ſolchen die

aller Individuen derſelben nicht nothwendig implicire, — ich ſage nicht nothwendig, weil der Begriff es nicht fordert; ohne daß darum der Auslegung derjenigen widerſprochen werden ſoll, welche *πλήρωμα* im ſtrengſten und ausſchließlichen Sinne faſſen, wie auch Thomas: sed vel pro toto, vel pro majori parte in omnibus gentibus Ecclesia ſundaretur. Da nemlich wie jetzt, ſo auch fürderhin, die Aufnahme beruhen wird auf Gnade und Freiheit, ſo läßt ſich ſelbſt mit der univerſellen Ausbreitung und Aufnahme des Evangeliums unter allen Nationen noch immer die Annahme vereinbaren, daß nicht bloß Individuen, ſondern ſelbſt vereinzelte Stämme ſich ihm entziehen mögen. Dem Begriffe: „Fülle der Völkerſchaften" wird damit Nichts genommen. Auch Jeſus ſpricht nur von einer den ganzen Erdkreis umfaſſenden Verkündigung des Evangeliums Matth. 24, 10. Marc. 13, 10. Wie dem nun auch ſei, Paulus ſtellt es, ſo viel ſteht feſt, als Offenbarungslehrſatz hin, daß eine univerſelle oder univerſell zu nennende Chriſtianiſirung der Völker eintreten werde.

V. 26. *καὶ οὕτω πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται.* Mit *καὶ οὕτω*, welches ungenau zuweilen gleichbedeutend mit *καὶ τότε* genommen wurde (Thom. Eſt.: sic i. e. tunc demum), macht er nicht ſo faſt auf die Zeit, die durch *ἄχρις οὗ κ. τ. λ.* ſchon bezeichnet iſt, als auf den eigenthümlichen Entwicklungsgang aufmerkſam. Wie ſchon oben V. 11. und weiter unten abermals angedeutet, ſteht nemlich die Bekehrungsgeſchichte der Heiden und der Juden in einem inneren cauſalen Verhältniſſe zu einander. Wie die theilweiſe Vereinigung der Heiden mit der Kirche auch eine verhältnißmäßige Zahl der Juden beſtändig nach ſich gezogen, ſo wird die univerſelle Aufnahme der erſteren die totale Bekehrung der letzteren im Gefolge haben. Iſt nemlich die Zeit erſchienen, wo alle Völker in den Schooß der Kirche werden vereiniget ſeyn, ſo werden die Juden, ſich abgeſondert und ausgeſchloſſen ſehend von den Segnungen einer Religion, in der alle übrigen Nationen ſich beſeliget fühlen, darüber endlich in ſich gehen, und ſo die Weiſſagung des Hoſeas 3, 4. ſich erfüllen: Dies multos sedebunt ſilii Israel sine rege, sine principe, et sine sacriſicio, et sine altari, et sine ephod, et sine theraphim. Et post haec revertentur

filii Israel et quaerent Dominum Deum suum et David regem suum, et pavebunt ad Dominum, et ad bonum ejus, in novissimo dierum. Die Periode bis zum Anbruch dieſer glückſeligen Rückkehr heißt Luc. 21, 24. *καιροὶ τῶν ἐθνῶν.* — Der Sinn von *πᾶς Ἰσραήλ* iſt im Ganzen bereits beſtimmt durch *πλήρωμα αὐτῶν* V. 12. und durch den Gegenſatz *ἀπὸ μέρους.* Der Apoſtel kann, wenn man die Worte und den Zuſammenhang betrachtet, nichts Anderes ſagen wollen, als: „Die Verſtockung wird die jüdiſche Nation theilweiſe auf ſo lange umfangen halten, bis daß die Bekehrung der Heiden vollendet ſeyn wird; erſt in Folge davon wird ſie ſchwinden, und dergeſtalt Israel als Geſammtvolk gläubig und der Heilsgnade theilhaft werden." Ihre Bekehrung wird, nach der Tradition, Werk des Elias ſeyn. (Theod. zu d. St. Chryſoſt. Hom. LVII. n. 1. in Matth. Auguſt. De Civit. Dei XX, 29. vgl. Juſtin Dial. c. Tryph. Jud. c. 49.) — Die gegebene Erklärung iſt aber nicht ganz unbeſtritten. *πᾶς Ἰσραήλ* wird von Einigen vom geiſtigen Israel verſtanden, nemlich: „und ſo, nachdem fortwährend ein Theil der Israeliten und ſchließlich die Heiden ſämmtlich ſich dem Glauben zugewendet, wird ganz Israel, beſtehend aus den Auserwählten unter Juden und Heiden, das Heil erlangen." Theod. Auguſt. Ep. LIX. ad Paulin. Hiernach fiele der Hauptſatz von der allgemeinen Bekehrung der Juden aus der Stelle weg. Aber mit Recht haben Toletus, Juſtiniani, Eſtius u. A. dieſer Deutung ſich widerſetzt. Alles, was der Apoſtel V. 12. von der vollſtändigen Aufnahme der Juden verſpricht, was er V. 23 f. von der Wiedereinpfropfung der Israeliten nach Ablegung des Unglaubens ſagt; die Art, wie er dieſe als ein künftiges Factum den Heiden ankündiget; die Parallele, die er V. 30 f. zieht, und endlich die Erklärung V. 32., in welcher er das Reſultat der ganzen Deduction zuſammenfaßt, — Alles führt darauf hin, daß gemäß göttlicher Offenbarung der Eintritt Israels als Nation in das Chriſtenthum noch zu erwarten ſteht. Dieß iſt auch die Erklärung der Väter, Origenes z. d. St. und ſonſt oft, Gregor v. Nyſſ., Chryſoſtomus, Ambroſius, Hilarius. Auch Auguſtinus, obwohl er Ep. LIX. ad Paulin. unſere Stelle abweichend interpretirt, drückt doch denſelben Glauben der Kirche aus de Civit. Dei XX, 29.

Quaest. evang. II, 33. Ad Dulcit. Quaest. ult. Hieronymus ſcheint zwar Comm. in Jes. XI. einer anderen Anſicht: Ut nequaquam, juxta nostros judaizantes, in fine saeculi, cum intraverit plenitudo gentium, tunc omnis Israel salvus fiat; sed haec omnia intelligamus in primo adventu; aber aus mehreren anderen Stellen erſehen wir, daß er die allgemeine kirchliche Vorſtellung hierüber theilte. Comm. in Hos. III, 3. ſagt er: Vir quoque sedet, imo exspectat adulterae poenitentiam: ut postquam plenitudo gentium subintraverit, et novissimus crediderit Israel (ita ut, qui fuerat caput, vertatur in caudam, et cauda vertatur in caput), tunc fiat unus grex et unus pastor. Damit iſt zu vergleichen, was er zu Hab. 3, 17. mit Beziehung auf Matth. 21, 19. bemerkt: Diligenter considera, quid dixerit (Jesus de ficulnea): *Non afferes fructum in saeculum.* Non ait: usque in saecula saeculorum, sed cum saeculum istud pertransierit et intraverit plenitudo gentium, tunc etiam haec ficus (Israel) afferet fructus suos et omnis Israel salvabitur.

So weit die patriſtiſche Exegeſe und Tradition. Anders die der Häupter der Reformation. Luther[a]) konnte es nicht über

---

a) In der Ausgabe ſ. Werke v. Walch Th. XX. S. 2529.: „Ein Jude oder jüdiſch Herz iſt ſo ſtock-ſtein-eiſen-teufelhart, das mit keiner Weiſe zu bewegen iſt. Wenn Moſes käme mit allen Propheten, und thäten alle Wunderwerke vor ihren Augen, daß ſie gethan haben, ſo wäre es doch umſonſt. Wenn ſie auch ſo greulich geſtraft würden, daß die Gaſſen voll Bluts rännen, daß man ihre Todten nicht mit Hunderttauſend, ſondern mit Zehnhunderttauſend rechnen müßte, wie zu Jeruſalem unter Veſpaſiano und zu Bittor unter Adriano geſchehen iſt: dennoch müſſen ſie Recht haben, wenn ſie auch über dieſe 1500 noch 1500 Jahre ſollten im Elend ſeyn, dennoch muß Gott ein Lügner, ſie aber wahrhaftig ſeyn. Summa: es ſind junge Teufel, zur Hölle verdammt; iſt aber etwa was Menſchliches in ihnen, dem mag ſolch Schreiben zu Nutz und Gut kommen. Vom ganzen Haufen mag hoffen, wer will; ich hab da keine Hoffnung, weiß davon keine Schrift. Können wir doch unſere Chriſten den großen Haufen nicht bekehren, müſſen uns am kleinen Häuflein begnügen laſſen; wie viel weniger iſt's möglich, dieſe Teufelskinder alle zu bekehren. Denn daß Etliche aus der Epiſtel zum Römer im XI. Capitel ſolchen Wahn ſchöpfen, als ſollten alle Juden bekehrt werden am Ende der Welt,

ſich gewinnen, die Bekehrung der Juden für möglich zu halten. Seiner Autorität haben Melanchthon, Oſiander, Bugenhagen, Brenz ſich angeſchloſſen. Auch Calvin hegte dieſelbe Anſicht. Doch ward deſſen Auffaſſung weniger einflußreich auf die Theologen ſeiner Secte (ſchon Beza, Piscator und Pareus trennten ſich hierin von ihm), als dieß bei den Lutheranern der Fall war, wo das einfache Verſtändniß der Stelle in dem Sinne der Kirchenväter erſt ſeit Spener wieder aufkommen konnte. Was die Anſichten neuerer Rationaliſten anlangt, wie von Ammon, Reiche, Fritzſche, de Wette, Köllner, welche den richtigen Sinn im Ganzen zwar anerkennen, aber meinen, Paulus habe ſich in ſeiner Hoffnung geirrt, ſo weit wenigſtens als er den Zeitpunkt nahe gedacht habe, ſo hängen ſie mit der ganzen Oberflächlichkeit ihrer Betrachtungsweiſe zuſammen, und verdienen keine eigentliche Widerlegung.

Den für den Glauben und für die tiefere Geſchichtsbetrachtung ſo wichtigen Satz bringt der Apoſtel zur Beſtätigung abermals in Einklang mit den Verheißungen des A. T. Jeſ. 59, 20 f. *ἥξει ἐκ Σιὼν ὁ ῥυόμενος κ. τ. λ.*, der Grundtext לְצִיּוֹן, und entſprechend die LXX *ἕνεκεν Σιών*, worauf Origenes Gewicht legt. Die Verwechslung der Präpoſitionen läßt ſich ſchwer erklären. Denn daß *ἐκ* urſprünglich in der LXX geſtanden, oder durch Abbreviatur aus *ἕνεκα* entſtanden ſei (Eſt.), ſcheint zu ferne zu liegen. Iſt die Vertauſchung überhaupt eine vorbedachte, ſo kann er damit nur das a quo des Ausganges bezeichnen wollen (vgl. Pſ. 52, 7.; 13, 7.), welchen der noch zu erwartende Erlöſer (*ὁ ῥυόμενος*, גּוֹאֵל) von Sünde nimmt. — Noch größer iſt die Differenz im Folgenden: *καὶ ἀποστρέψει ἀσεβείας ἀπὸ Ἰακώβ*, wofür im Hebräiſchen וּלְשָׁבֵי פֶשַׁע בְּיַעֲקֹב, et iis, qui recedunt ab iniquitate in Jacob. Die LXX hatte ſicher einen andern Text vor

iſt nichts, S. Paulus meint gar viel ein Anderes." Daraus, bemerkt Olshauſen hierüber ſehr zart, gehe hervor, „wie dem großen Reformator die Eſchatologie ein verſchloſſenes Gebiet war," — genauer ausgedrückt, wie ihm hier und an vielen anderen Stellen der Brief an die Römer ein verſchloſſenes Gebiet geblieben.

ſich, vielleicht וְיָשׁוּב פֶּשַׁע מִיַּעֲקֹב, wie denn auch das chald. Targum hat: וּלְאַתָבָא מְרוֹדַיָּא דְבֵית יַעֲקֹב. Auch innere Gründe ſprechen für die Urſprünglichkeit dieſer Leſeart. —

Was nun V. 27. weiter folgt, ſo ſteht nur *καὶ αὕτη — διαθήκη* bei Jeſ. 59, 21., das übrige aber *ὅταν ἀφέλωμαι — αὐτῶν*, wenn man es für ein wirkliches Citat und nicht vielmehr für eine erläuternde Zuthat halten will, erinnert an Jeſ. 27, 9. *καὶ τοῦτό ἐστιν ἡ εὐλογία αὐτοῦ, ὅταν ἀφέλωμαι τὴν ἁμαρτίαν αὐτοῦ.* Wenigſtens iſt dieſe Annahme der anderen weit vorzuziehen, welche die Worte für eine Verſion von Jerem. 31, 34. nehmen möchte. Die Beziehung von *αὕτη ἡ διαθήκη* zum Folgenden wird bald ſo gefaßt, als ob *ὅταν* nicht Zeit-, ſondern Erläuterungspartikel wäre: In eo testamentum hoc implebitur, quod auferam peccata non aliquorum e populo, sed totius populi. Eſt. Ähnlich Orig. Chryſoſt. Wahrſcheinlicher aber ſoll der Zuſatz *ὅταν κ. τ. λ.* nicht ausdrücken, worin das Weſen des verheißenen Bundes beſtehe, ſondern nur des Nachdrucks halber das eben Geſagte wiederholen: „Und das ſind die Segnungen, welche meinerſeits aus dem Bunde ihnen zufließen werden, wann ich nemlich, wie geſagt, ihre Sünden werde weggenommen haben" ꝛc. . . . (Tol.), — welche? fügt er nicht mehr bei. Was ſofort Jeſ. 59, 21. weiter folgt, gehörte nemlich zu ſeinem gegenwärtigen Zweck nicht. Denn dieſer geht zunächſt nicht dahin, aus dem jeſaianiſchen Citat etwa die vollſtändige Bekehrung der Iſraeliten ableiten zu wollen, ſondern nur zu zeigen, daß dereinſt für ſie die Stunde der Erlöſung erſcheinen, und der Unglaube und die Gottloſigkeit, in welche dieſes Volk verſunken iſt, durch den Erlöſer von Iſrael als ſolchem werde weggenommen werden, worauf dann Gott einen neuen Bund mit ihm (als Volk) errichten wird. In ſo weit iſt die Stelle auch beweiſend für das V. 25. vorgetragene Myſterium. Die mit dem Bunde zu verknüpfende Gnade aber wird ſo beſchrieben: „So ſpricht der Herr: Mein Geiſt, der auf dir ruht, und meine Worte, die ich in deinen Mund gegeben, werden nicht weichen von deinem Munde, und von dem

Munde deines Samens, und von dem Munde des Samens deines Samens, ſpricht der Herr, von nun an bis in Ewigkeit."

V. 28—32. bringt der Apoſtel, was er bisher von der Beziehung Israels zu Gott und zum göttlichen Bunde ausgeführt, auf einen höchſt einfachen und klaren Ausdruck zurück. Gottes, des Erbarmenden und Erwählenden, Rathſchluß, bleibt, einmal gefaßt, feſt und unwandelbar. Mögen auch die Menſchen, denen er gilt, ſich von der Treue verirren, Gottes Beſchluß, ſich ihrer erbarmend anzunehmen, wird darum nimmer alterirt. Seine Gnade folgt den Irrenden immer und überall nach, und ſchafft in ſeiner Vorſicht aus dem Schlimmen der Einen Gutes für Andere. Dereinſt ließ er die Heidenvölker ihre Wege wandeln, und zog darum aus der Maſſe Israel an ſich; jetzt, wo dieſe ihm untreu geworden, läßt er ſie fallen, um den Heiden den Eintritt frei zu machen; aber auch ihre Aufnahme kommt den erſteren wiederum zu Statten, — ſie dient, auch die Juden am Ende wieder herbeizuziehen. So iſt es Gottes Plan, daß beide Völker in ihrer freien Entwicklung ſich wechſelſeitig zum Heile fördern. Gott ſelbſt aber bleibt beiden in ſeiner Erbarmung zugewendet. Über der Auserwählung der Juden verabſäumt er die Heiden nicht; und bei der Begnadigung der Heiden hat er, welches auch der äußere Schein ſeyn möge, die Juden nicht aufgegeben.

V. 28. *Κατὰ τὸ μὲν εὐαγγέλιον ἐχθροὶ δι' ὑμᾶς· κατὰ δὲ τὴν ἐκλογὴν ἀγαπητοὶ διὰ τοὺς πατέρας.* Das zu ergänzende Subject verſteht ſich von ſelbſt hinzu, — die Israeliten. Das Verhältniß zwiſchen dieſer Nation und Gott iſt höchſt eigenthümlich. Es läßt ſich von zwei Seiten aus betrachten. Nach der einen erſcheint die Stellung Gottes gegen ſie als eine feindliche, nach der anderen als eine befreundete. — Daß *ἐχθροὶ* hier nicht activ, und als Object Gott (Orig. Chryſ. Thom.), oder Paulus (Theod.) hinzuzudenken iſt, ſondern paſſiv = exosus (vgl. Jac. 4, 4.), gibt der Gegenſatz *ἀγαπητοὶ* an die Hand (Tol. Eſt. Juſtin), und findet ſeine Erklärung in dem, was oben über die Auswerfung V. 15., die Abbrechung von Zweigen V. 17., über die Strenge des göttlichen Verfahrens gegen die Juden V. 22. geſagt worden iſt, — lauter Äußerungen der göttlichen Feindſchaft. Damit iſt im Ganzen auch der Sinn von *κατὰ τὸ μὲν εὐαγγέλιον*, gegenüber *κατα*

δὲ τὴν ἐκλογήν, ſchon beſtimmt. Dem Zuſammenhange nach kann letzteres, wie es V. 29. κλῆσις erläutert, nur bedeuten die Auserwählung und Berufung, vermöge deren Gott Israel als Volk in ſeinen Stammvätern zum Beſitze des göttlichen Reiches vorbeſtimmt hat. Dieſe von Gott einmal getroffene Wahl, und folglich auch die dadurch eingegangene Beziehung zu dieſem Volk als Volk, iſt eine unwiderrufliche Thatſache, und bleibt darum Israel, um der Patriarchen willen, welche Gott geliebt, ein Gottgeliebtes Volk. Anders verhält es ſich κατὰ τὸ εὐαγγέλιον. Dieſes als göttliche Heilsanſtalt kommt der Nation dermalen nicht zu Statten. Sie wurden und ſind noch von dem Mitgenuſſe ſeiner Segnungen ausgeſchloſſen. Der Grund des göttlichen Strafverfahrens ward oben angegeben. Wirken aber ließ Gott ſeinen Haß gegen ſie δι' ὑμᾶς, d. i. zum Nutzen und Wohle der Heiden. Vgl. V. 11, 17. 19. Die Vorſtellung von dieſem doppelſeitigen Wechſelverhältniſſe Gottes zu Israel iſt alſo dieſe: Sieht man darauf, was Gott über Israel verhängt, indem er es jetzt der Theilnahme an den Segnungen ſeines Reiches beraubt hat, ſo erſcheint er allerdings feindlich abſtoßend, — aber um den Heiden den Weg zu öffnen; ſieht man aber hievon ab und auf die ein für alle Mal getroffene Auserwählung, ſo erſcheint dasſelbe Volk noch beſtändig im Beſitze ſeiner Liebe. Der innere Grund davon iſt:

V. 29. Ἀμεταμέλητα γὰρ τὰ χαρίσματα καὶ ἡ κλῆσις τοῦ Θεοῦ. Gott iſt in ſeinen Rathſchlüſſen unveränderlich, unwandelbar. Die Gnadenerweiſe (χαρίσματα), die er einmal zugewendet oder zuzuwenden beſchloſſen, gereuen ihn nicht, nimmt er darum auch nimmer zurück [a]). Wie ſich darum auch ein Theil oder ſelbſt die

a) Der Einwendung, welche hier angebracht werden könnte, daß ja oft in den h. Schriften der Zurücknahme von zugewendeten Gnaden gedacht werde, können wir die Erwiderung des h. Thomas entgegenſetzen: Dicendum est, quod donum (χάρισμα) hic accipitur pro promissione, quae fit secundum Dei praescientiam et praedestinationem. Vocatio autem hic accipitur pro electione, quia propter certitudinem utriusque, tam promissionis quam electionis, quod Deus promittit, jam quodammodo dat, et quos elegit, jam quodammodo vocat. Et tamen ipsum temporale

Mehrheit Israels zu einer gewiſſen Zeit gegen ihn verhalten mag, die Wandelbarkeit der menſchlichen Geſinnung hebt die Treue Gottes in ſeinen Verheißungen nicht auf (vgl. III, 3 f.), — mithin auch der zeitweilige Unglaube in der Majorität dieſer Nation nimmermehr die den Stammvätern und ihrem Samen verliehene Beſtimmung, kraft deren er dieſes Volk berufen hat, Erbe des göttlichen Reiches zu werden. Vgl. IV, 13. Deut. 4, 37. Dieſe Berufung und Erwählung, einmal durch die göttliche Gnade feſtgeſtellt, geht, weil unabhängig von der Würdigkeit der jezeitigen Mitglieder, der Nation als ſolcher nicht zu Verluſt, und wird dereinſt im vollen Umfange ſich realiſiren.

Einige glauben hier unterſcheiden und bei einem und demſelben Volke ἐχθροί auf den abtrünnigen, ἀγαπητοί aber auf den erwählten prädeſtinirten Theil beziehen zu ſollen. (Orig. Ambroſ. de Vocat. gent. I, 3. Thom. Tol. Eſt.) Damit wird aber die eigentliche Spitze des Gedankens verrückt. Dieſe liegt nemlich darin, daß dasſelbe Israel, je nachdem man den Standpunkt der Betrachtung wählt, zugleich als Gegenſtand des Haſſes und der Liebe Gottes aufgefaßt werden kann. (Chryſ. Theod. Juſtin.). Fühlt es nun erſteren aus dem angeführten Grunde, ſo hört es darum gleichwohl noch nicht auf, auch geliebt zu ſeyn, — nicht um ſeiner ſelbſt, ſondern um der Väter willen, deren Treue zu belohnen, Gott die Segnungen ſeiner Gnade auf ihre Abkömmlinge ausgedehnt hat. Wollte man bei ἀγαπητοί bloß an die heilige ἐκλογή denken, ſo fiele das angehängte Motiv διὰ τοὺς πατέρας natürlich von ſelbſt weg. — Dieſer Zuſatz verdient auch ſonſt noch einige Beachtung. Die älteren proteſt. Exegeten und Dogmatiker haben ſich ängſtlich bemüht, daraus die Idee des Verdienſtes zu entfernen. Liegt nun zwar gewiß nicht in den Worten des Apoſtels, daß die Söhne propter merita patrum zur Seligkeit prädeſtinirt worden ſeien, ſo daß dieſe mit ihren Verdienſten für jene einträten, und iſt vielmehr die Erwählung beider ex gratia gratuita

---

Dei donum et temporalis vocatio non irritatur per Dei mutationem tamquam poenitentis, sed per mutationem hominis, qui gratiam Dei abjicit. Die Anwendung dieſes allgemeinen Satzes auf den vorliegenden Fall ergibt ſich von ſelbſt.

hervorgegangen: ſo ſteht doch eben ſo feſt, daß, wenn er die Väter erwählt und geliebt hat, weil ſie durch ihre Geſinnung ihm wohlgefielen, er nicht aus derſelben Urſache auch deren Samen zu Gnaden aufgenommen, deren Sinn ſich anders geartet, ſondern weil er ex redundantia gratiae et misericordiae, wie Thomas v. Aq. ſich ausdrückt, wegen der Väter den ganzen Stamm zu ſegnen beſchloſſen hat. So Geneſ. 32, 16. Per memetipsum juravi, dicit Dominus: quia fecisti hanc rem, et non pepercisti filio tuo unigenito propter me: benedicam tibi et multiplicabo semen tuum, . . . possidebit semen tuum portas inimicorum suorum, et benedicentur in semine tuo omnes gentes terrae, quia obedisti voci meae. Daher Deut. 4, 37. (Deus) dilexit patres tuos, et elegit semen eorum post eos. Vgl. Geneſ. 17, 7. Dieſelbe Idee kehrt auch ſonſt oft wieder Pſ. 131, 10. Dan. 3, 35 ꝛc. Eccli. 44, 10 ff. So lange darum dieſe altteſtamentlichen Erklärungen in ihrem Werthe bleiben, wird auch der Begriff des Verdienſtes aus unſerer Stelle nicht wegzubringen ſeyn.

V. 30. Ὥςπερ γὰρ καὶ ὑμεῖς ποτε ἠπειθήσατε τῷ Θεῷ, νῦν δὲ ἐλεήθητε τῇ τούτων ἀπειθείᾳ·

V. 31. οὕτω καὶ οὗτοι νῦν ἠπείθησαν, τῷ ὑμετέρῳ ἐλέει ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐλεηθῶσι. Eine erläuternde und begründende Parallele. Wenn ſo eben mit nächſter Beziehung auf die Lage der Juden behauptet ward: Gott gereue nicht, was er einmal in Gnade zugewendet, nehme darum auch die einmal verliehene Berufung Israels nicht zurück, und, — was die Folge iſt, dieſe werde ſich ſomit in der großen Bekehrung dieſes Volkes ſeiner Zeit ſicher erfüllen: ſo zieht der Apoſtel, um die Überzeugung der Leſer leichter zu begründen, eine Analogie zwiſchen den heidniſchen und jüdiſchen Zuſtänden, und verfeſtiget den daraus ſich ergebenden Schluß durch V. 32. — In ABCDEFG ꝛc. fehlt καὶ vor ὑμεῖς, und iſt wohl fremde Zuthat. — ἀπειθεῖν hat einen weiteren Begriff als ἀπιστεῖν, und bedeutet, während dieſes zunächſt nur der poſitiven Offenbarung im Worte entſpricht, jeden Ungehorſam gegen die irgend wie erkannte göttliche Wahrheit. Vgl. II, 8. Daß die Heiden in ſolchem Ungehorſam dereinſt (ποτέ) ſich verſchuldet, haben wir aus I, 18—32. erſehen. Statt aber,

wie ihnen dafür gebührt hätte, von Gott für immer verſtoßen und verworfen zu werden, haben ſie jetzt (νῦν) Gnade gefunden. (Vgl. über ἐλεεῖν IX, 15. I. Petr. 2, 10.) Den Wendepunkt und die äußere Vermittlung dazu bildete der Ungehorſam der Juden gegen das Evangelium V. 11. Der Dativ τῇ ἀπειθείᾳ, wofür die Vulgata, wie V. 20., etwas ungenau hat propter incredulitatem eorum, wird von den griech. Commentatoren im Sinne von „während dem, daß, oder da" genommen (Chryſ. Theod.); iſt aber ſicherlich nach Analogie von V. 11. 20. mehr inſtrumental zu faſſen. Daher beſſer Thomas: occasione incredulitatis, oder per incredulitatem eorum. (Tol. Juſtin. Eſt.) Vgl. Apſtg. 13, 46. Die göttliche Gnade und Weisheit bereitet ſich ſelbſt aus dem freien Widerſtreben der Menſchen Mittel für die Durchführung ihrer Rathſchlüſſe. So war es, wie wir oben des Weitern geſehen, vornehmlich der Unglaube der Juden die nächſte Urſache, wodurch die Heiden zur Gnade gelangten. — Eine ähnliche Verkettung der Urſachen tritt nun abermals auf Seiten der Juden ein.

V. 31. οὕτω καὶ οὗτοι (Wenige αὐτοί). Die Verbindung von τῷ ὑμετέρῳ ἐλέει iſt nicht bei Allen dieſelbe. Die Peſchito zieht es mit der Vulgata zu ἠπείθησαν, — isti non crediderunt in vestram misericordiam. Ebenſo Erasm., Thomas, wie es ſcheint auch Ambroſius und Auguſtinus, die leſen in vestra miseratione. Den Sinn der Vulgata drückt Eſtius ſo aus: Judaei credere noluerunt, beneficium Dei per Christum ad gentiles pertinere. Anders Erasmus: Ex eo, quod vos misericordiam adepti estis, credere noluerunt. Ähnlich Thom. Der Parallelismus und Gegenſatz aber duldet dieſe Beziehung nicht. τῷ ὑμ. ἐλέει iſt wie τῇ ἀπειθείᾳ zu faſſen, und mit ἐλεηθῶσι zu verknüpfen. Die Voranſtellung vor ἵνα rührt, wie ſchon Toletus bemerkt, vom Nachdruck her, welcher darauf ruht. Vgl. I. Cor. 9, 15. II. Cor. 2, 4. Gal. 2, 10. τὸ ὑμέτερον ἔλεος kann dem Zuſammenhange nach nichts anderes ſagen wollen, als „die Erbarmung, welche ſie, die Heiden, gegenwärtig durch Chriſtum erlangt haben". Dieſe wird, verſichert Paulus, nun durch die leitende und liebende Vorſehung abermals zum Mittel, um auch die Juden zum Heile zu führen. Wie? das hat er oben V. 11. angedeutet. Durch den Glanz der die geſammte übrige

Menſchheit umfaſſenden und beglückenden Heilsgnade werden die Juden zuletzt ergriffen, zur Erkenntniß ihrer Verirrung und Schuld, zur Reue gebracht, zum Glauben bewogen und ſo disponirt werden, an der Erlöſungsgnade Mitantheil zu empfangen; oder um den Sinn mit Juſtiniani's Worten zu geben: Sicut illorum defectio vobis aditum reservavit ad salutem: ita vestra fides, quam Dei benignitate et misericordia consecuti estis, provocabit illos, ut resipiscant, seque praebeant non indignos, qui a Deo recipiantur. So auch Tol. Und gewiß, hatte die Schuld Israels Segen für die Heiden im Gefolge, ſo wird der Gnadenſtand der Heiden um ſo mehr ſegensvoll auf die Juden wirken. So Chryſoſtomus: „Erwäge aber: Ihr habt nicht gehorſamt, da ſind dieſe (die Juden) zum Heil gekommen; wiederum haben dieſe nicht gehorcht, und ihr ſeid des Heils theilhaft geworden. Doch ſeid ihr es nicht in der Art geworden, daß ihr wiederum ausfallet, wie (vorhin) die Juden; ſondern ſo, daß ihr darin beharrend ſie durch und zur Nacheiferung herbeiziehet." — Noch iſt ἵνα zu erwägen, deſſen finale Bedeutung hier nicht alle anerkennen wollen. Die Sache verhält ſich aber ſo: die Juden gehen dermalen irre. Deß werden ſie ſeiner Zeit, beſonders Angeſichts der im Chriſtenthum beglückten Welt, gewahr, gehen reuig in ſich, und werden dadurch empfänglich für Begnadigung. So dient alſo jenes als Mittel zum Zwecke: das Bewußtſeyn der Verirrung führt zur Selbſtdemüthigung, zur Anerkennung der Erlöſungsbedürftigkeit, dieſe aber zur heilenden Gnade. So das Folgende.

V. 32. *Συνέκλεισε γὰρ ὁ Θεὸς τὺς πάντας εἰς ἀπείθειαν, ἵνα τὺς πάντας ἐλεήσῃ.* Dieſes der tiefſte Grund des in der vorigen Parallele enthaltenen Argumentes. Dabei gebraucht er, was wohl zu beachten iſt, ſtatt: „Denn Alle haben geſündiget, damit" ꝛc. die Wendung: „Denn Gott hat Alle in Ungehorſam eingeſchloſſen, damit" ꝛc. und bringt ſo die ganze religiöſe Geſchichte der Menſchheit unter den Geſichtspunkt der göttlichen Leitung, welche das aus der Freiheit entſpringende Böſe zuläßt, um ſeine liebevollen Abſichten mit der Menſchheit zu erreichen. — Die Variante *τὰ πάντα* DE, It. und Vulg. ſtatt *τὺς πάντας* hat wenig für ſich, berührt auch den Sinn nicht. — Das Schwierigſte iſt hier *συν-*

ἔκλειϭε — εἰς ἀπείθειαν. Die beſte Parallele dazu Gal. 3, 22. συνέκλεισεν ἡ γραφὴ τὰ πάντα ὑπὸ ἁμαρτίαν. Die Grundbedeutung des Wortes iſt „einfangen, einſchließen". Luc. 5, 6. vgl. Pſ. 30, 9.; 77, 50., in welchen letzteren Stellen es den Sinn von „in die Gewalt oder preisgeben an . . .", in ſich aufnimmt [a]). Wenn daher Chryſoſtomus hier und zu Gal. 3, 22. συνέκλειϭε erklärt durch: τȣτέστιν ἤλεγξεν, ἀπέδειξεν ἀπειθȣ̃ντας, oder: ἐλέγξας κατεῖχεν ἐν φόβῳ (auch Theod.), ſo hat er wohl nur die Hälfte des Gedankens erſchöpft. Näher ſteht dem Sinne Origenes, der es p e r m i ſ ſ i v e faßt, und welchem Tolet, Eſtius, Juſtiniani, Cornel. a Lap., Klee gefolgt ſind. Es liegt aber noch mehr darin. Wir müſſen hinzunehmen, was hierüber bereits I, 24 ff. IX, 18. XI, 8. bezüglich der Heiden ſowohl als auch der Juden geſagt worden iſt. Als die Menſchen, hieß es dort, mit Unterdrückung ihrer beſſeren Erkenntniß, Gott die ſchuldige Verehrung verſagten, und die Wahrheit in Lüge verkehrten, da ſchied Gott, nachdem ſie durch Ungehorſam ſich von ihm geſchieden, ſich auch ſeinerſeits von ihnen, und gab ſie, wie verdient, den Verirrungen ihres verfinſterten Herzens preis. Die Ausdrücke παρέδωκε und συνέκλειϭε ſtehen ſich parallel, wie denn הִסְגִּיר in der LXX bald mit παραδίδωμι, bald mit συγκλεῖν gegeben wird. Vgl. Deut. 32, 30. Hiob 16, 11. mit Pſ. 77, 50.; 30, 9. Das S. 93 ff. zu I, 24. Bemerkte gilt darum auch hier. Ähnliches wie dort die Heiden, traf in der Zeit den Selbſtdünkel der Juden XI, 8 ff. Gott verſtrickte und verſchloß die Einen wie die Anderen in die Gewalt und die Bande ihres Ungehorſams mit allen unſeligen Folgen in der Art, daß ihr Elend grenzenlos, unabwendbar, allen menſchlichen Kräften weit überwachſen ſich darſtellte. Dieſer Führung Gottes aber liegt die liebreichſte Abſicht zu Grunde. Die

a) Beiſpiele aus P o l y b i u s hat Tholuck aus der Ausg. v. S c h w e i g h ä u ſ e r T. VIII. angeführt, z. B. III, 63. 3. εἰς παραπλήσιον αὐτȣ̃ς ἀγῶνα καὶ καιρὸν ἡ τύχη συγκέκλεικε. IX, 2. 10. ἡ τύχη συνέκλεισεν αὐτὸν εἰς τὸν ἔσχατον καιρόν etc. Vgl. Diod. Sic. XX, 74. Ernest. Glossar. Polyb. s. h. v.

Verirrten werden, was ſonſt nicht möglich, dadurch am Ende zur Einſicht ihrer Strafwürdigkeit, zum Bewußtſeyn vom Bedürfniß der Gnade, zum Rufen nach Erbarmung hingedrängt; und Gott gewinnt ſo die Möglichkeit, aus Gnade und Erbarmen das Heil ihnen zu gewähren. In Betreff der Heiden, der zuerſt Verirrten, iſt dieſe Anordnung bereits in Wirkſamkeit getreten; die Gleichheit der Verhältniſſe läßt keinen Zweifel übrig, daß nicht auch die Israeliten dereinſt ebenſo zu Gnaden werden aufgenommen werden. — Es verſteht ſich von ſelbſt und bedarf kaum beſonderer Erwähnung, daß τὸς πάντας hier nicht auf die Geſammtheit der Individuen auszudehnen, ſondern nur von der der Völker, Juden und Heiden, zu verſtehen ſei. Thom. Juſtin. Eſt. ꝛc. Ausnahme macht hierin nur Origenes, welcher ſeine eigenthümlichen eschatologiſchen Anſichten durchblicken läßt.

So iſt die Deduction geſchloſſen, und der Apoſtel ſteht jetzt wieder da, von wo er III, 19. 20. ausgegangen iſt: allgemein die Verſchuldung, allgemein das Bedürfniß der Gnade; allgemein der Rathſchluß Gottes, Alle, Heiden wie Juden, zu Gnaden aufzunehmen; allgemein die Realiſirung deſſelben im Evangelium an Heiden und Juden, der Anfang dazu bei jenen, die Vollendung bei dieſen. Aber um wie viel hat ſich der Kreis unſerer Erkenntniß ſeit III, 20. erweitert! Der göttliche Welt- und Erlöſungsplan liegt in ſeinen allgemeinſten Grundlinien verzeichnet vor unſeren Augen; es iſt uns gegönnt, nicht bloß einen Blick in das myſteriöſe Dunkel der abgelaufenen Geſchichte unſeres Geſchlechtes zu werfen, ſondern auch, wenigſtens einigermaſſen, deren vielverſchlungenen Gang bis in die fernſte Zukunft, bis zu deren Abſchluß zu verfolgen. Von dieſem Standpunkte aus entwirren ſich die ſonſt unbegreiflich in einander geflochtenen Schickſale der Völker, zeigt ſich Planmäßigkeit in ihren Gegenbewegungen. Alles löst ſich in lautere Harmonie auf.

Die großen Angel aber, um die und in denen das Ganze ſich dreht und bewegt, ſind Freiheit und Gnade. Erſtere ſetzt die Sünde und provocirt die ſtrafende Gerechtigkeit wider den Sünder. Die Gnade tritt vermittelnd dazwiſchen, gibt der Gerechtigkeit, was ihr vom Sünder gebührt, und geht der Freiheit leitend ſo lange nach, bis es ihr gelingt, den Verirrten zur Selbſt-

erkenntniß, und damit in die geöffneten Arme der Erbarmung zurück zu führen. So iſt die Gnade am Ende die Siegerin, — Siegerin, nicht indem ſie die Freiheit unterbindet oder zerdrückt, ſondern von der geſchonten volle, unbegrenzte Huldigung hinnimmt. Ihr Werk iſt Gottes höchſter Triumph, indem von ihrer Hand geleitet, frei die freie Creatur zu Ihm in vollkommener Unterwerfung zurückkehrt [a]).

Dieſes Grundgeſetz — Beſeligung durch Gnade, — ſteht nun nicht mehr bloß als dogmatiſcher Lehrſatz da. Nach den gegebenen Aufſchlüſſen durchdringt und beherrſcht es die ganze Geſchichte der Menſchheit, und bietet uns in ſo weit auch den ächten Schlüſſel zum Verſtändniß derſelben. Die Juden und Heiden erſcheinen darum geſchieden, damit ſie wechſelſeitig ſich zu ihrer Heilsbeſtimmung die Hände reichen. Beide ergreifen und verfolgen mit voller Freiheit ihre beſondere Bahn; ober beiden aber webet geheimnißvoll die Gnade, und lenkt, wo und wie kein menſchlicher Verſtand es ſich zu ahnen getraute, beide zum Ziele. Als die Maſſe der Menſchheit von Gott ſich losſagte, knüpſte ſie mit

a) Wir können nicht umhin, die tiefſinnige Betrachtung des Origenes einzuflechten, welche er bei d. St. über das Verhältniß Gottes zur menſchlichen Freiheit anſtellt: In his autem positus locis Paulus et altius intuens hujusmodi causas, quomodo Deus malum propositum (*προαίρεσιν*) non continuo resecet et excidat, sed patiatur et reservat: prospiciens, quia aliquid boni in aliis futurum sit per alterius propositum malum: ab his, opinor, de quibus loquebatur, retulit oculos cordis sui ad ipsam malitiae originem, quod eam Deus ex initio in his, quibus oborta est, quicunque illi sunt, pullulantem et arbitrii libertate crescentem utile non judicaverit resecare; sed permiserit eos uti proposito suo, sciens et prospiciens, quod multorum profectus et utilitas ex malitiae illorum occasione consurget; et in tantum apud bonum Deum virtuti locus est, ut et malitiae opus, quamvis illi perniciosa sit, de quo procedit, beneficium tamen praestare dispensetur, cui agones commovet, cum fuerit superata. Und bald darauf zu V. 33.: Unde etenim humanae mentis sensus ista posset opinari, ut servata unicuique arbitrii libertate, alterius malitiae opus verteretur alteri ad salutem, et vincenti se malitia palmam conferret, quae utenti se perniciem praebet?

Einem an, der den Glauben noch bewahrt hatte; legte in ſeine Hand die Hoffnungen der Menſchheit, um ſie als heilige Hinterlage in ſeinem Stamme zu vererben. So leuchtete Abrahams Geſchlecht, während Gott ſcheinbar die übrigen Völker dahin fahren ließ. Allein Israel wurde hochmüthig, während die Heiden der Sünde müde demüthig wurden; und ſo begrüßten dieſe frei und mit Freude die ſich ihnen in Chriſto nahende Gnade, während jene im Wahne einer Selbſtgerechtigkeit ſie von ſich ſtießen. Nun leuchtete und leuchtet die Gnade in und durch die Heidenwelt; Israel aber hat mit ihr die Rolle gewechſelt. Es ſcheint nun verſtoßen, iſt es aber nicht. Denn auch ſeiner harrt langmüthig wieder die Gnade, bis es den Kreislauf ſeines Irrthums vollendet. Die begnadigten Heiden tragen ihm das Licht ſo lange voran, bis es, dadurch angezogen und zu ſich gekommen, die Erbarmung, welche es ehedem verſchmäht, dereinſt mit Dank und Demuth umfaßt.

Das Herz des Apoſtels iſt auf's Tiefſte ergriffen. Die Betrachtung des ſo wunderbar in einander geſchlungenen Gewebes der göttlichen Führung überwältiget ſeine aufgeregte Empfindung, und unfähig, das, was in unermeßlicher, erdrückender Größe vor ſeiner Seele ſchwebt, in Worte zu faſſen, gießt er ſeine Bewunderung aus in einer Lobpreiſung der göttlichen Gnade und Weisheit.

V. 33. *Ὦ βάθος πλούτου καὶ σοφίας καὶ γνώσεως Θεοῦ· ὡς ἀνεξερεύνητα τὰ κρίματα αὐτοῦ, καὶ ἀνεξιχνίαστοι αἱ ὁδοὶ αὐτοῦ.*

V. 34. *Τίς γὰρ ἔγνω νοῦν κυρίου; ἢ τίς σύμβουλος αὐτοῦ ἐγένετο;*

V. 35. *ἢ τίς προέδωκεν αὐτῷ, καὶ ἀνταποδοθήσεται αὐτῷ;*

Ohne Zweifel ſind es die zuletzt ausgeſprochenen Gedanken, welche den Apoſtel begeiſtert, — die wundervolle Führung Gottes, die in ihrer Gnade ebenſo unbegrenzt, als in ihrer Weisheit unergründlich iſt. Hienach richtet ſich die Erklärung von *βάθος πλούτου καὶ σοφίας κ. τ. λ.* Mehrere, und zwar nur Lateiner, waren der Anſicht, *βάθος πλούτου* ſei = *βαθὺς πλοῦτος*, und ſahen die folgenden Genitive als die Schätze an, welche den Reichthum ausmachen: „Wie unermeßlich iſt Gottes Reichthum an Weisheit und Erkenntniß!" So Aug. Ambroſ. Anſelm. Thom. Eſt. Juſtin. Die Griechen dagegen coordiniren *πλούτου*, *σοφίας* und *γνώσεως*:

„o welche Tiefe von Reichthum und von Weisheit und von Erkenntniß!" Orig. Chryſ. Theod. Theophyl., unter den Späteren beſonders Tolet., — unſtreitig mit beſſerem Rechte. Sprachlich richtiger iſt die Erklärung nemlich jeden Falls. Bei der erſteren Annahme würde ſicher τῆς vor σοφίας ꝛc. ſo wenig fehlen als in Parallelen wie II, 4. IX, 23. II. Cor. 8, 7. ꝛc. ꝛc. Toletus ſtützt ſeine Erklärung noch beſonders darauf, daß ſowohl V. 32., wo von Gottes Allerbarmen, als auch V. 35., wo von der Unverdientheit der Gnade geſprochen wird, dieſe Auffaſſung verlange. Und wenn die griech. Commentatoren daher bei πλῦτος an die Größe der göttlichen „Huld und Gnade" (φιλανθρωπία, χρηστότης) denken, welche in der göttlichen Führung ſo überreich hervortritt, ſo haben ſie überdieß noch den pauliniſchen Sprachgebrauch für ſich. Nicht bloß oben nemlich V. 12., auch Phil. 4, 18. ſteht πλῦτος für ſich in dieſem Sinne; Eph. 3, 8. ἀνεξιχνίαστος πλῦτος Χριστῦ vgl. mit Röm. 2, 4.; 10, 12. Eph. 1, 7.; 2, 4. 7. ꝛc. Was zum ſprachloſen Staunen fortreißt, iſt die allumfaſſende Gnade, womit Gott Alle (vgl. X, 12.) ſelig zu machen beſchloſſen hat; und nicht dieß allein, ſondern auch den irrenden Völkern nachgeht, und ſie ſo leitet, daß ſie der harrenden Huld ſich endlich willig ergeben. Tit. 3, 3 ff. — Die beiden anderen σοφία und γνῶσις beziehen ſich auf die providentielle Führung der Völker. Der Unterſchied wird dahin angegeben: γνῶσις est cognitio Dei, qua omnia futura distinctissime novit, antequam fiant nobisque innotescant. Sapientia autem prudentia est, qua disponit et dispensat universa mirabili et justissima via, modo et ratione: per quas decrevit, primo gentes negligere, Judaeos vero eligere, postea Judaeos rejecit, gentes autem traxit, postremo et Judaeos convocabit in his. Tol. Ebenſo Juſtin. Vgl. I. Cor. 1, 21. II. Cor. 10, 5. — ὡς ἀνεξερεύνητα κ. τ. λ. κρίματα gehören zunächſt zur γνῶσις (I. Cor. 2, 14 f.), und ſind die aus dem Grunde der Erkenntniß hervorgehenden Verfügungen und Beſtimmungen; hier zunächſt die, welche, wie eben bemerkt, Gott in Bezug auf das Heil der Menſchen, im Großen und im Kleinen, faßt; ὁδοὶ dagegen ſind die Mittel und Weiſen (οἰκονομίαι, Chryſ.), durch die er ſeine Beſchlüſſe zum Ziele führt. ἀνεξερεύνητος bemerkt Chryſoſtomus, ſei emphatiſch.

„Gottes Fügungen können nicht bloß nicht erfaßt, ſondern nicht einmal ausgekündet werden.“ ἀνεξιχνίαστοι ὁδοί ſind Wege, zu welchen keine Spur leitet, die durch keine Fährte verrathen werden, — alſo eigentlich „unerſpürbar“. Gott führt die Menſchheit Wege, welche dem menſchlichen Auge nicht allein unbekannt, ſondern aufzuſpüren nicht einmal möglich ſind. Kaum, daß wir in der Vergangenheit von dem Woher und Wozu der göttlichen Pläne etwas errathen können; das Wie und Wohin der Zukunft läßt ſich gar nicht ermitteln, — es ſei denn, daß und ſo weit er ſelbſt uns darüber den Schleier gelüftet hätte.

V. 34. Es liegt das ſo im Grundverhältniſſe Gottes als des Schöpfers, der vor und über allem Werden und Gewordenen iſt, daß kein Menſch, kein Geſchöpf an ſeine Erkenntniß, ſeine Weisheit hinanreicht. — Das Citat, welches dieſen Gedanken ausdrückt, iſt nach der LXX aus Jeſ. 40, 13. entlehnt. Die beiden Glieder τίς ἔγνω κ. τ. λ. und ἢ τίς κ. τ. λ. entſprechen genau den Attributen der Erkenntniß und der Weisheit V. 33. — νοῦς iſt die abſolute Intelligenz Gottes, vermöge deren Gott ſich und die Ideen und das Weſen der Dinge erkennt. Sie nennt der Apoſtel ſonſt auch „die Tiefen der Gottheit“. I. Cor. 2, 10. In ſie kann nichts Erſchaffenes dringen, Niemand darum erkennen, was ſie will und beſchließt, es werde ihm denn von Gott ſelbſt geoffenbart. Vgl. I. Cor. 2, 7—15. — Daſſelbe gilt auch von ſeiner Weisheit in Ausführung ſeiner Beſchlüſſe. Niemand iſt dabei mit im Rathe geſeſſen, um ihm Rathſchläge zu ertheilen, oder die gefaßten mitzuwiſſen. Niemand kann alſo auch für ſich Kunde haben oder ſich verſchaffen von dem Wie und Wodurch der Ausführung. Alles iſt in Geheimniß gehüllt, — ein Satz, welcher I. Cor. 2, 7 ff. durchgeführt, für die Würdigung des Chriſtenthums als einer auf Offenbarung beruhenden Religion von unendlichem Belange iſt.

V. 35. ἢ τίς προέδωκεν κ. τ. λ. ſind aus Hiob 41, 2. genommen, und zwar, abweichend von der LXX, mit wörtlicher Treue nach dem Grundtext. Das καὶ = ו ſteht hebraiſirend für ita ut. Wie in Bezug auf Erkenntniß verhält ſich das Geſchöpf zu Gott in Anſehung des Guten, das es an ſich hat oder erhält.

Es iſt ihm gegenüber baar aller Anſprüche. Der Menſch, welcher Seyn und Weſen durch ihn hat, hat ihm nicht aus dem Eigenen zuvor mitgetheilt, und ihn hiedurch verpflichtet, etwas entgegen zu erſtatten. Was darum der Menſch Gutes beſitzt oder zu empfangen Ausſicht hat, iſt nicht Vergelt (*ἀνταπόδοσις*) eigenen Verdienſtes, ſondern freies Geſchenk unverdienter Gnade. „Darin zeigt ſich ſo recht der Reichthum (V. 33.), (im Geben) überfließen, und keines Zweiten bedürfen.“ Chryſ. Selbſt das, was wir „Verdienſte“ nennen, gehört hieher. Denn ſelbſt, wenn er den guten Werken, d. h. Werken, welche aus geheiligter Geſinnung hervorgehen, das ewige Leben zum Lohn ausſetzt, ſo ſind dieſe erſtlich doch nur gut dadurch, daß und inſofern ſie durch ſeine Gnade erzeugt ſind; dann erhalten ſie rationem meriti eben erſt durch ihn, indem es freie Gnade iſt, daß er ihnen dieſen Werth gibt, oder, wie Auguſtin ſagt, daß er als unſer Verdienſt aufnimmt, was ſeine Gabe iſt [a]). — Der tiefſte und letzte Grund aber iſt der:

V. 36. *Ὅτι ἐξ αὐτῦ, καὶ δι' αὐτῦ, καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα. αὐτῷ ἡ δόξα εἰς τὺς αἰῶνας. ἀμήν.* Hier wird das zuletzt Geſagte, und man dürfte beifügen, die ganze Schöpfungs- und Erlöſungslehre, auf die allgemeinſte Grundlage, — das Urverhältniß zwiſchen Gott dem Schöpfer und dem Geſchöpfe, zurückgebracht. *τὰ πάντα* iſt darum im ausgedehnten Sinne zu nehmen. Die drei Präpoſitionen aber *ἐκ, διὰ, εἰς* bezeichnen die dreifache

a) August. Serm. XVI. de Verbo Apost.: Quid dedimus nos Deo, cum totum, quod sumus, et quod habemus, donum ab illo habeamus, dicente praesertim Apostolo: *Quis prior dedit illi, et retribuetur ei?* Illo igitur modo tantum possumus exigere a Domino nostro, ut dicamus ei: redde, quod promisisti, quia fecimus, quod jussisti; et hoc ipsum, quod fecimus, tu fecisti, qui nos laborantes juvisti. Nemo ergo dicat: ideo me vocavit Deus, quia colui eum: quomodo enim coluisses eum, si vocatus ab eo non fuisses? Si propterea te vocavit Deus, quia tu coluisti eum: ergo tu prius dedisti Deo, et Deus retribuit tibi. Nonne tibi istam vocem adimit Apostolus dicens: *Quis prior dedit illi, et retribuetur ei?* — Cf. Greg. M. Moral. XXXIII. c. 20.

Relation, wodurch alles Seyende an Gott gekettet iſt. Er iſt erſtlich der Urgrund (ἐξ οὗ) alles Seyns und alles Seyenden. Vgl. I. Cor. 8, 6. Da anfänglich außer ihm Nichts war, ſo konnte er mithin auch durch nichts außer ihm beſtimmt werden, Nichtſeyendem Seyn zu geben; und wenn er es gethan, ſo iſt es die freieſte That ſeines Willens, durch nichts anders geleitet als durch Liebe. Wie er aber der Urgrund des Seyns für Alles iſt, ſo iſt er auch der Mittelgrund, durch den Alles in's Seyn geſetzt, erſchaffen, erhalten und regiert wird. Das Geſchöpf iſt mithin nach allen dieſen Beziehungen durch ihn bedingt und eine Setzung lauterer Gnade. Und nothwendig geht daher auch Alles, vermöge dieſes Grundverhältniſſes, auf ihn (*εἰς αὐτόν*) zurück. Er iſt der Zweck und das Ziel aller Weſen, weil Sich-ſelbſt-Zweck. In allen ſeinen Thaten kann er nur ſich wollen, weil nichts über ihn hinaus, er das abſolut Höchſte iſt. Die Beſeligung der Creatur ſelbſt iſt nur möglich, indem er ſie in ſolche Zielbeziehung zu ſich ſetzt. Alles iſt zu ſeiner Verherrlichung, Er hinwiederum aber die Seligkeit der ihn verherrlichenden Creatur; oder wie Novatian de Trinit. c. 3. d. St. commentirt: . . . in judicium ejus recidunt universa, ut, dum in ipso exspectant libertatem, corruptione deposita, in ipsum videantur revocata. Damit übereinſtimmend Origenes zu d. St.: *Ex ipso*, hoc ipsum, quod sumus indicat; *per ipsum* autem, quod per ejus providentiam dispensamur in vita; *in ipso* vero, quod perfectio omnium et finis in ipso erit, tunc cum erit Deus omnia in omnibus. — Die Überſetzung *in ipso* (vgl. I. Cor. 8, 6. hingegen wieder Col. 1, 16.) hat einige unrichtige Deutungen bei Lateinern herbeigeführt. Beſſer gibt *εἰς αὐτὸν* Theophylact: *εἰς αὐτὸν ὥςπερ εἰς θεμέλιόν τινα βεβηκότα ἵστανται καὶ συνέχονται ἐπεστραμμένα πρὸς αὐτόν.* Chryſoſtomus Comm. in Col. I, 16. zu *εἰς αὐτόν: τουτέστιν, εἰς αὐτὸν κρέμαται ἡ πάντων ὑπόστασις· . . . μόνον γὰρ τὸ πρὸς αὐτὸν νεύειν, ἱκανὸν διακρατῆσαι καὶ συσφίγξαι.* — Viele Väter haben hiebei erinnert, daß die dreifache Beziehung für's Erſte genau wieder entſpreche den drei Attributen V. 33. Reichthum (*ἐξ οὗ*), Weisheit (*δι' οὗ*), Erkenntniß (*εἰς ὅν*); dann auch darin das Verhältniß ausgedrückt gefunden, in welcher Gott, der drei-

einige, zum Univerſum ſteht. Haben alle Dinge ihr Seyn aus dem Vater, ſo ihr Daſeyn und Beſtehen durch den Sohn (vgl. I. Cor. 8, 6. Col. 1, 16.), und werden zu ihrem Ziele geführt und vollendet durch den Geiſt. Origenes: Vides, quomodo signaverit Trinitatis mysterium . . . cum dicit: *Altitudo divitiarum*, Patrem, ex quo omnia dicit esse, significat; et *sapientiae altitudinem*, Christum, qui est Sapientia ejus, ostendit; et *scientiae altitudinem*, Spiritum S., qui etiam alta Dei novit, declarat. Vgl. Hilarius de Trinit. VIII. c. 38. Auguſt. de Trin. XVII. c. 6. — Doch haben Andere auch das Ganze auf Eine Perſon, und zwar entweder auf die des Vaters (Theod.), oder die des Sohnes (Ambroſ. Baſil.) bezogen, wo ſie die Trinität oder die Homouſie des Sohnes gegen die Arianer vertheidigten, welche mit dieſen Präpoſitionen ihren gewohnten Mißbrauch trieben. Welche Erklärung man auch vorziehe, auf den dogmatiſchen Grundgedanken hat dieſes keinen Einfluß. Dieſer bleibt derſelbe: Die Creatur iſt in Ausgang, Mitte und Ende ihres Seyns bedingt und beſtimmt durch Gott, ein lauteres Werk freier, unverdienter, unverdienbarer Liebe und Gnade. Und ſo ſtimmen wir aus tiefſtem Herzensgrunde in den Ausruf des Apoſtels ein:

Ihm, dem dreieinigen Gott, ſei Lob und Preis, Dank und Anbetung in alle Ewigkeit. Amen.

Capitel XII.

Grundzüge des chriſtlichſittlichen Lebens in der kirchlichen Gemeinſchaft.

Seiner Sitte getreu, mit der Darlegung des Glaubens Vorſchriften für die Bildung des ſittlichen Lebens zu verbinden, läßt der Apoſtel auch hier der dogmatiſchen Expoſition eine Reihe von practiſchen Anweiſungen folgen; nur mit dem Unterſchiede, daß die Sonderung der beiden Beſtandtheile in dieſem Briefe weit mehr als in irgend einem anderen hervortritt. Dieſer zweite oder practiſche Theil des Schreibens ſteht indeſſen dem erſteren nicht in der Weiſe gegenüber, daß ſie wie Glaubens- und Sittenlehre von einander abgetrennt, und jeder abſtract für ſich gehalten oder zu halten wäre. Vielmehr iſt in dem erſten die Sittenlehre ihren tiefſten Principien nach bereits niedergelegt, indem mit und aus dem Glauben, wie wir öfter beobachtet, die eigenthümliche Beſchaffenheit des chriſtlichen Lebens, ſeine Quelle, ſeine Wurzel, die Weiſe, wie es zu gewinnen und zu entwickeln, die Motive, aus denen ihm nachzuſtreben iſt, mit abgeleitet und abgehandelt werden. Denn wir haben geſehen, wie Paulus, nachdem er I, 18. — III, 20. dargethan, daß die Forderungen des ſittlichen Bewußtſeyns unerfüllt geblieben, und nach den innerſten Erfahrungen unſeren Kräften unerreichbar ſeien (VII, 7 — VIII, 3.), ſein ganzes Beſtreben dahin richtet, zu zeigen, wie das außerdem Unmögliche nun möglich gemacht ſei durch das Chriſtenthum; zu zeigen, wie der Glaube den Menſchen von der ihm anhaftenden Ungerechtigkeit zu befreien, innerlich zu reinigen, mit geiſtiger Thatkraft zu erfüllen und ſittlich zu vollenden vermöge. Was nun hier im zweiten Theile nachfolgt, ſind eigentlich nur genauere Anwendungen der dort aufgeſtellten Sätze mit nächſter Beziehung auf die mannigfachen Verhältniſſe des kirchlichen ſowohl als auch des ſocialen Lebens, in denen der Chriſt ſich zu bewegen hat.

Was den Inhalt und die Entwicklung dieſer Belehrungen anlangt, ſo behandeln eigentlich nur die nächſten zwei Capitel allgemeine Grundbeſtimmungen für die Ausbildung der chriſtlichen Geſinnung und Geſittung im engeren kirchlichen und im weiteren ſocialen Lebenskreiſe. Das dritte und zum Theil noch das folgende Capitel gehen auf die Erörterung einer Zeitfrage ein, welche die Kirche damals ſehr in Anſpruch nahm, aber auch für uns von hohem Intereſſe bleibt. Nicht bloß ſind die Principien, von denen aus die Löſung gegeben wird, aus dem tiefſten Weſen des Chriſtenthums geſchöpft, ſondern überdieß die wohl motivirte Entſcheidung ſelbſt reich an practiſchen Lehren, welche auch anderwärts ihre Geltung wieder finden.

Das Gebiet, auf welchem die Sittenvorſchriften des nächſten Capitels ſich bewegen, iſt vorzugsweiſe das der kirchlichen Gemeinſchaft. Der Chriſt wird hier aufgefaßt als Glied eines groſſen Organismus, eines geiſtigen Vereines, dem ſittliche Heiligung in Chriſtus als Ziel vorgeſetzt iſt, zu welchem Lebenszwecke des Ganzen der Einzelne in ſeiner Weiſe, nach und mit der ihm verliehenen beſondern Gnade beizutragen hat, dafür aber an dem Gewinne der übrigen Geſammtthätigkeit participirt. Im Bewußtſeyn dieſer göttlichen Ordnung hat ſich deßhalb das Individuum im Intereſſe des Ganzen und dem eigenen mit Allem, was es Beſonderes hat, dem Allgemeinen unterzuordnen. V. 1—8. Die Geſinnungen, welche außerdem jeden ohne Ausnahme zu beſeelen, die Tugenden, welche alleſammt nach Kräften zu entwickeln haben, werden V. 9—21 im Abriſſe dargeſtellt.

V. 1. *Παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς, ἀδελφοὶ, διὰ τῶν οἰκτιρμῶν τοῦ Θεοῦ, παραστῆσαι τὰ σώματα ὑμῶν θυσίαν ζῶσαν, ἁγίαν, εὐάρεστον τῷ Θεῷ, τὴν λογικὴν λατρείαν ὑμῶν.* Der allgemeine Satz, von dem die Paräneſe hier ausgeht, iſt uns nicht mehr unbekannt. Wo er VI, 13. von der Lebenserneuerung in der Taufe geſprochen, hat er die Darſtellung ähnlich eingeleitet, nur daß er dort lehrend, hier ermahnend auftritt. — Die Anknüpfung an das Vorausgehende geſchieht nicht durch *δέ*, was den paränetiſchen Theil in einer bloß äußerlichen Beziehung zum dogmatiſchen gelaſſen hätte, ſondern durch *οὖν*, wodurch das Vorbringen der Bitte und die Obligation zu deren Annahme in dem Geſagten

motivirt erſcheint. Der Anknüpfungspunkt ſelbſt wird von Vielen unbeſtimmt gelaſſen. Einige ſuchen ihn V. 36. (Thom.), Andere beſſer im V. 32. (Orig.), wo Paulus das letzte Mal von der allumfaſſenden Erbarmung Gottes geſprochen, auf welche er ſeine Bitte ſtützt. Die Eingangsformel *παρακαλῶ* (die Vulg. richtig obsecro), wurde faſt von keinem älteren Exegeten überſehen. Alle machen aufmerkſam, daß der Apoſtel bittend ſich an ſeine Leſer wendet. Die das chriſtliche Lehramt beſeelende Liebe zieht es vor, lieber zu bitten (*παρακαλεῖν*), als kraft Autorität zu gebieten (*ἐπιτάσσειν*). Phil. 8. Origenes: Haec doceo, non quasi imperans, nihil enim proficit legis imperium; sed quasi qui officium susceperim, reconciliandi vos Deo, *obsecro vos*. Vgl. beſ. II. Cor. 5, 20. — Eingang für ſeine Bitte ſucht er bei den Leſern *διὰ τῶν οἰκτιρμῶν τ. Θ.* „mittels der Erbarmungen Gottes." Der Pluralis, nachgebildet dem רַחֲמִים, Phil. 2, 1. II. Cor. 1, 3. Col. 3, 12. vgl. IX, 15., umfaßt alle Erweiſe der göttlichen Huld, welche bisher zur Sprache gekommen ſind, vorzüglich III, 24. V, 6—11. VIII, 3. 33 ff. Auch dieß iſt ein eigenthümlicher Zug. Um zur Tugend zu begeiſtern, macht die evangeliſche Paräneſe nicht erſt deren Vernünftigkeit begreiflich, malt nicht ihre Anmuth aus. Die durch den Glauben in's Herz lebendig aufgenommenen Thatſachen der Erlöſung geben den feſteſten Anknüpfungspunkt. Hierin liegt, wie wir VIII, 34 ff. vgl. I. Joh. 4, 10 f. geſehen, das Geheimniß jener Wundermacht, womit Gott die Herzen bis zur Unzertrennlichkeit an ſich feſſelt. Darum faßt der Apoſtel hier ſeine Leſer bei dem, worin ihnen Gott über Alles theuer geworden, — bei dem Erbarmen, dem ſie Erlöſung von Sünde, Rettung und die zu hoffende ewige Glorie verdanken. Daß in *διὰ* c. Gen. eine Art Beſchwörung liege, erkennen Alle an: *καὶ γὰρ αὐτοὶ (οἱ οἰκτιρμοὶ τ. Θ.) τὴν ἱκετηρίαν τιθέασιν, ἵνα μηδὲν ἀνάξιον αὐτῶν ἐπιδείξησθε· . . . ὥςπερ ἄν τις τὸν μέγαλα εὐεργετηθέντα ἐντρέψαι βουλόμενος αὐτὸν εὐεργετήσαντα ἱκέτην ἀγάγοι.* Chryſ. Vgl. XV, 30. II. Cor. 10, 1. Phil. 2, 1. — Gegenſtand der Bitte iſt: *παραστῆσαι τὰ σώματα ὑμῶν θυσίαν κ. τ. λ.* „Die Glieder des Leibes Gott zu Werkzeugen für die Ausübung der Gerechtigkeit darzubieten," ward

oben VI, 13. 19. gefordert. Hier kehrt dieſe Anmahnung wieder, aber unter dem neuen Geſichtspunkte einer Opferung. *παριστάναι,* dar⸗ oder zur Verfügung ſtellen, einhändigen (Matth. 26, 53. II. Cor. 11, 2.), wird Luk. 2, 22. vgl. Levit. 16, 20. von der LXX, wie auch von Profanen (Älian Hist. Anim. VII, 44. Diod. Sic. Biblioth. III. p. 240.) vom Ritus gebraucht, wodurch das zu Opfernde Gott am Altare dargeſtellt, geweiht und zugeeignet wurde (Oblation). Das Object der Hingabe iſt der Leib. An ihm ſoll ſich realiſiren, was das Opfer zum Opfer macht. — *θυσία,* eigentlich mactatio, dann victima oder hostia, zunächſt ſ. v. a. זֶבַח, Schlachtopfer Levit. 3, 6. 9. Marc. 9, 49., im weiteren Sinne auch jede andere Opfergabe. Hier iſt nach der Natur der Sache die erſtere Bedeutung vorwiegend. Daß unſer Leib vermöge der Einigung mit dem Erlöſer in der Taufe einer myſtiſchen Mitkreuzigung unterworfen werde, wurde zu VI, 6. VII, 4. VIII, 3. gezeigt. Eben darin iſt auch der tiefere Grund zu ſuchen, warum und in wieferne unſer Leib die Eigenſchaft eines Opfers anzunehmen habe. Das Eingehen in ſeine Leidensgemeinſchaft zieht uns mit in ſeine eigene Opferung nach. Vgl. II. Cor. 4, 10. So erhalten alle die typiſchen Merkmale an den levitiſchen Opfern wie an dem Opfer ſeines, ſo auch unſeres Leibes ihre wahre Erfüllung. *θυσίαν ζῶσαν.* Origenes richtig: „als Opfer, welches lebt, während es geſchlachtet wird.“ *Viventem* dicit hostiam, quae vitam i. e. Christum in se gerit, et dicit: ***Mortem Jesu in corpore nostro circumferimus, ut et vita Jesu in corpore nostro manifestetur.*** Chryſoſtomus faſt eben ſo: *ἐκείνη* (die levitiſche Opferung) *τὸ τεθυμένον νεκρὸν ἐναπέφηνεν· αὕτη δὲ τὸ τεθυμένον ζῶν ἀπεργάζεται. Ὅταν γὰρ νεκρώσωμεν τὰ μέλη, τότε δυνησόμεθα ζῆν.* Vgl. VIII, 13. Immerdar geſchlachtet durch den Geiſt, lebt der Leib, und geſtaltet er ſich ſomit zu einem „lebenden Opfer“. Vgl. Luk. 17, 33. Gal. 2, 19 f. — *ἁγίαν,* „heilig“ heißt das Opfer, in wie ferne es Gott geweiht iſt (Aug. Thom. Tol. Juſt.); außerdem aber auch, was nach levitiſcher Beſtimmung „fehlerlos“ (*ἄμωμος*) iſt; alſo ſ. v. a. *ὅσιος* oder *καθαρός,* Reinheit von Allem, was profanirt, was den Leib als Gefäß des Geiſtes beflecken kann. (Eſt.) Ähnlich verſteht es Origenes von der Heiligkeit, welche aus der

Innewohnung des heiligen Geiſtes zugeht. Vgl. XV, 16. I. Cor. 3, 16.; 6, 19. — *εὐάρεστον*. Mit dieſen Eigenſchaften wird das Opfer des Leibes Gegenſtand des göttlichen Wohlgefallens. Es wird die Idee wahrer und innerer Zueignung an Gott vollendet, was bei den Opfern des A. T. nicht der Fall war. Pſ. 49, 13.; 39, 12. Was der Menſch dort geopfert, war und blieb etwas ihm ſelbſt Äußeres, Fremdes, Subſtituirtes; während dagegen der Chriſt nicht etwas Anderes ſtatt ſeiner, ſondern ſich ſelbſt zum Opfer weiht, und mit wohlbegriffenem Wiſſen und freier Anerkennung ſein eigenes Weſen an Gott veräußert und übergibt. — *τὴν λατρείαν λογικὴν ὑμῶν*. Wird auf dieſe Weiſe der Leib ein Gottes würdiges Opfer, ſo nimmt die Darbringung den Charakter einer gottesdienſtlichen Handlung, der darbringende Chriſt die Eigenſchaft eines Prieſters, das Ganze aber die eines wahrhaft religiöſen Cultes an. *λατρεία* (die Vulgata im Sprachgebrauche jener Zeit obsequium vgl. zu IX, 4.) von *λατρεύω*, Dienſt um Sold oder Lohn, dann Dienſt überhaupt, und der der Gottheit gewidmete insbeſondere, iſt der Cult, der Gott erzeigt wird. Während der heidniſche und, wenigſtens zum Theil, auch der jüdiſche ſein Weſen, wie vorhin bemerkt, in Äußerlichkeiten, in materielle Opfergaben und Handlungen ſetzte, nicht aber den Menſchen als ſolchen umfaßte: geht der chriſtliche aus dem Innern, dem Geiſte und dem Herzen hervor, bewegt und vollendet ſich in geiſtigen Actionen, und wird in vernünftiger und göttlich-idealer Weiſe gefeiert. Joh. 4, 23 f. So erklären *λογικήν* Chryſoſt. Hieron. Auguſt. Tol. Eſt. Juſt., im Ganzen auch Origenes, welcher beſonders auf das letzte Moment den Hauptnachdruck legt. Vgl. I. Petr. 2, 2. [a]) Weniger annehmbar iſt

---

a) Zur ſachlichen Erklärung von *λατρ. λογική* diene außer der den Exegeten bekannten Stelle Testam. XII. Patriarch. Test. Levi n. 3., Athenagoras Legat. pro Christ. c. 13., wo er dieſen Gegenſatz des chriſtlichen zum heidniſchen Cult beſpricht. *Ὅταν ἔχοντες τὸν δημιουργὸν Θεὸν, συνέχοντα καὶ ἐποπτεύοντα πάντα, . . . ἐπαίρωμεν ὁσίους χεῖρας αὐτῷ, ποίας ἔτι χρείαν ἑκατόμβης ἔχει;*

Καὶ τοὺς μὲν θυσίῃσι καὶ εὐχωλῇς ἀγανῇσι,
Λοιβῇ τε κνίσσῃ τε παρατρωπῶσ᾽ ἄνθρωποι,
Λισσόμενοι, ὅτε κέν τις ὑπερβαίνῃ καὶ ἁμάρτῃ.

die Anſicht, daß λογικὴ einen verſteckten Gegenſatz zu den „vernunftloſen“ Thieropfern des A. T. enthalte (Theod.), oder daß eine vernünftig-mäßige Abtödtung des Leibes damit empfohlen werde (Thom.) — Dieſer Cult iſt den Chriſten und nur ihnen eigenthümlich: darum der Zuſatz ὑμῶν, womit zugleich der prieſterliche Charakter und das allgemeine Prieſterthum der Gläubigen anerkannt iſt.[a]) Vgl. I. Petr. 2, 5.

V. 2. *Καὶ μὴ συσχηματίζεσθε τῷ αἰῶνι τούτῳ, ἀλλὰ μεταμορφοῦσθε τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοὸς ὑμῶν εἰς τὸ δοκιμάζειν ὑμᾶς, τί τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ, τὸ ἀγαθὸν καὶ εὐάρεστον καὶ τέλειον.* Die große Mehrheit der älteren Codd. hat den Inf. *συσχηματίζεσθαι* und *μεταμορφοῦσθαι*, während die Verſionen (Peſch. It. Vulg. ꝛc.) mit den Vätern den Imperativ leſen und interpretiren. Der Infinitiv, den Lachmann mit Neueren vorzieht, hat auch innere Gründe für ſich, indem ſich die Vorſchrift, der Aſſimilation mit der Welt ſich zu enthalten, an die vorausgehende enge anſchließt. — Über die Scheidung zwiſchen *αἰὼν οὗτος* (עוֹלָם הַזֶּה) und *αἰὼν μέλλων* oder *ἐρχόμενος* (עוֹלָם הַבָּא) vgl. III, 21. Erſterer Zeitlauf, die Periode bis zum Erſcheinen

---

Τί δέ μοι ὁλοκαυτώσεων, ὧν μὴ δεῖται ὁ Θεός; καί τοι προσφέρειν δέον ἀναίμακτον θυσίαν, καὶ τὴν λογικὴν προσάγειν λατρείαν. Cf. Justin M. Apolog. I. 13. Dial. c. 118. — Von da iſt dieſes, die Natur des chriſtlichen Cultes ſo tief bezeichnende Wort in die Sprache der lateiniſchen und griechiſchen Liturgie übergegangen, und wird vorzugsweiſe vom Culte gebraucht, der im euchariſtiſchen Opfer Gott dargebracht wird. So betet in der Liturgie des Chryſoſtomus der Prieſter mit Bezug auf dasſelbe wiederholt: *Ἔτι προσφέρομέν σοι τὴν λογικὴν ταύτην καὶ ἀναίμακτον λατρείαν, καὶ παρακαλοῦμεν, καὶ δεόμεθα κ. τ. λ.*

a) Chryſoſtomus macht daher zu d. St. die Reflexion: *Καθάπερ ὁ ἐν τῷ οἴκῳ τοῦ Θεοῦ διακονούμενος ἱερωμένος, οἷος ἂν ᾖ, συστέλλεται τότε καὶ σεμνότερος γίνεται· οὕτω καὶ ἡμᾶς τὸν ἅπαντα βίον διακεῖσθαι χρῆ, ὡς λατρεύοντας καὶ ἱερωμένους. Ἔστι δὲ τοῦτο, ἐὰν καθ᾽ ἑκάστην ἡμέραν προσφέρῃς αὐτῷ θύματα, καὶ ἱερεὺς τοῦ οἰκείου σώματος γίνῃ, καὶ τῆς κατὰ ψυχὴν ἀρετῆς . . . . Ταῦτα ποιῶν ἀναφέρεις λογικὴν λατρείαν, τουτέστιν, οὐδὲν ἔχουσαν σωματικὸν, οὐδὲν παχὺ, οὐδὲν αἰσθητόν.*

des meſſianiſchen Reiches umfaſſend, — gegenüber der vollkommenen Entwicklung des Reiches Chriſti in der Zukunft in Heiligkeit und Gerechtigkeit, — wird beherrſcht und bewegt vom Princip der Gottwidrigkeit und des Abfalls, welches Alles ſich zu aſſimiliren beſtrebt iſt. „Dieſe Zeit“ hat „ihren Gott“ II. Cor. 4, 4., „ihren Fürſten“, der ſeine Wirkſamkeit übt an den Kindern des Unglaubens Eph. 2, 2.; 6, 12. vgl. I. Cor. 2, 6., und hat zum ſpecifiſchen Gepräge die Corruptheit, vermöge deren Alles in ihr in unaufhörlichem Wechſel dahin geht. So liegt es im Begriff von *σχῆμα*, die zu⸗ und hinfällige Erſcheinungsform der irdiſchen Dinge (Chryſoſt.). Darum die eindringliche Ermahnung des Apoſtels, die nichtige Haltung und Richtung, die dermalen dominirt, ſich nicht anzueignen, anzubilden (*συσχηματίζεσθαι* vgl. I. Petr. 1, 14.); — denn: *παράγει τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου*, I. Cor. 7, 31, „die Welt geht vorüber und ihre Begierde; wer aber den Willen Gottes thut, der bleibt in Ewigkeit.“ I. Joh. 2, 17. — *ἀλλὰ μεταμορφοῦσθε τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοὸς ὑμῶν κ. τ. λ.* Iſt *σχῆμα* die veränderliche Geſtalt der Sinnenwelt, ſo wird mit *μορφή* die Geſtalt bezeichnet, welche den Dingen nach ihrem Weſen zukömmt, vermöge ihrer Idee ihnen inhärent und darum bleibend iſt. So wird *μεταμόρφωσις* von der Verſtaltung gebraucht, in welcher der Herr auf Tabor erſchienen iſt, Matth. 17, 2., und wir nach ſeinem Bilde geſtaltet (VIII, 29.) dereinſt erſcheinen werden. II. Cor. 3, 18. — Die corrupte Mißgeſtalt, welche uns angeboren wird, iſt nicht die wahre Geſtalt unſeres Weſens, nicht die primitive, nicht die ideale der Menſchheit. Die Sünde hat, als ſie in unſere Natur eingedrungen, das urſprüngliche Gebilde Gottes nicht bloß in ſeiner idealen Vollendung zurückgeworfen, ſondern auch corrumpirt und deformirt. Dieſer Entſtellung uns zu entäußern, und die ächte geiſtige Wohlgeſtalt herauszufördern, dazu iſt die erſte Bedingung „Erneuerung des Sinnes.“ *νοῦς* iſt (vgl. VII, 22. 23.) „der in unſere geiſtige Natur eingeſenkte Sinn für das Göttliche.“ Durch die Sünde getrübt und geſchwächt, wie wir zu VII, 22 f. geſehen, und vielfach unfähig, das Gute und Rechte auch nur noch herauszufinden, noch unfähiger, das erkannte zur That zu erheben, kommt dieſer unſer geiſtiger Sinn aus ſeiner Ohnmacht nicht eher

zu Kraft, als bis er die „Erneuerung" von Oben her empfangen. Tit. 3, 5. Darum iſt dieſe Grundbedingung zur geiſtigen Umgeſtaltung. [a]) Es erfordert einen von aller Trübung gereinigten und gelichteten Sinn, ein neu geſtärktes und geſchärftes Auge (Eph. 1, 18.), *εἰς τὸ δοκιμάζειν κ. τ. λ.* „um zu erprüfen, was der Wille Gottes ſei" ꝛc. Mit Unrecht hat Rückert *εἰς τὸ δοκιμάζειν* mit *μεταμορφοῦσθε* verbunden, als Ziel der Umwandlung. Stellen, wie Col. 3, 10. *ἐνδυσάμενοι τὸν νέον ἄνθρωπον, τὸν ἀνακαινούμενον εἰς ἐπίγνωσιν,* vgl. mit Eph. 1, 18 f. zeigen, daß mit *εἰς τό* das nächſte Ziel bezeichnet werde, wozu der Sinn des Geiſtes einer Läuterung und Auffriſchung bedürfe, — „um nemlich darüber klar und ſicher zu werden, was göttlicher Wille, d. h. was das iſt, was Gott von uns will." [b])

---

a) Thomas v. Aq. zu d. St. ſucht durch Analogie den Gegenſtand zu erläutern: Sicut homo, qui habet gustum infectum, non habet rectum judicium de saporibus, sed ea, quae sunt suavia, interdum abominatur, ea vero, quae sunt abominabilia, appetit; qui autem habet gustum sanum, rectum judicium de saporibus habet: ita homo, qui habet corruptum affectum, quasi conformatum rebus saecularibus, non habet rectum judicium de bono; sed ille, qui habet sanum et rectum affectum, sensu ejus innovato per gratiam, rectum judicium habet de bono.

b) Chryſoſtomus bemerkt richtig, daß die Ermittlung und Beſtimmung deſſen, was Gottes Wille iſt, ſchon an ſich nicht zu leichten Aufgaben der menſchlichen Erkenntniß gehöre. Wiſſen wir auch im Allgemeinen, was Gott von uns will, ſo fühlen wir doch die Schwierigkeit, ſobald es ſich um die Anwendung des Allgemeinen auf unſer beſonderes Leben und Wirken handelt. Origenes hat Recht, wenn er ſagt: Et utique nisi ad omnem scientiam renovatus sit sensus et totus Dei sapientia illuminatus, probare non potest, quae sit voluntas Dei. In multis enim putatur voluntas Dei, et non est. In quo hi utique, qui sensum non habent renovatum, errant et falluntur. Est autem revera non cujuscunque sensus, sed valde renovati, et, ut ita dicam, ad Dei imaginem jam renovati, probare in singulis quibusque, quae agimus, quae loquimur, quae cogitamus, si sit voluntas Dei; et nihil omnino vel agere, vel dicere, vel cogitare, quod voluntati Dei non senserit convenire.

Daß *θέλημα τȣ̃ Θεȣ̃* objectiv zu nehmen iſt, erkennen Alle an; nicht ſo aber, ob *τὸ ἀγαθὸν καὶ εὐάρεστον καὶ τέλειον* bloß als Attribute des göttlichen Willens, oder aber als erläuternde Appoſition und ſubſtantiviſch geſetzt ſeien. Die erſtere Auffaſſung, auch die der Vulgata, gibt den Sinn: „um zu ermitteln, welches ſei der Wille Gottes, der ſeiner Natur nach gut, wohlgefällig, vollkommen iſt." So Cypr. Hieron. Eſt. Juſt. ꝛc. Uns ſcheint aber mehr, Paulus habe, was er in *θέλημα τ. Θ.* zuſammengefaßt, ſofort in drei Begriffe zerlegt und umſchrieben, welche, vom Niederen zum Höheren aufſteigend, das ganze ſittliche Gebiet umfaſſen. Auf die Gradation machen wenigſtens alle Älteren aufmerkſam. *ἀγαθόν*, was gut, ſittlichrecht und in ſo ferne heilſam iſt, im Gegenſatz zu dem, was durch den göttlichen Willen verneint, alſo nicht gut iſt. *εὐάρεστον*, was im concreten Falle mit dem göttlichen Willen harmonirt, deſſen Beifall hat. *τέλειον*, was nicht nur ſittlich gut, ſondern auch bezugsweiſe der Idee des Guten vollkommen entſpricht. Der göttliche Wille gibt die alleinige Norm für das Eine, wie für das Andere; beſtimmt die Grenze des Guten nach unten, und weist nach dem Gipfel der Vollkommenheit oben hin, gebietet das Erſtere und proponirt das Letztere. Jenes, ſagt Chryſoſtomus, gehört dem A. T., dieſes der Zeit der Gnade an. Demnach iſt der Sinn: „auf daß ihr vermöget, zu erprüfen und zu erkennen, was der Wille Gottes iſt, d. i. was gut, wohlgefällig, vollkommen iſt." Dieß nemlich, was Gott will, das Gute ꝛc., vermöge des erneuerten Sinnes erkannt, angeeignet und in Geſinnung und Geſittung durchgebildet, gibt die „Umgeſtaltung", den „neuen Menſchen"; verjüngt zur Erkenntniß nach dem Bilde deſſen, der ihn geſchaffen hat. Col. 3, 10. Eph. 4, 23. 24. Der Zuſammenhang liegt nun klar vor uns. Was das auszuprägende ſittliche Ideal empfängt, aufnimmt und zur Nachbildung ſich vorhält, iſt eben der *νȣ̃ς*. Dieſer muß deßhalb mit ungetrübtem und geübten Blicke in den göttlichen Willen ſchauen, und, was dieſer als „gut, wohlgefällig und vollkommen" zur Aneignung vorſtellt, mit Sachkenntniß zu unterſcheiden und zu würdigen wiſſen. Erſt wenn er zu dieſer Kraft erſtarkt, wenn das Lichtbild „des neuen Menſchen" in ihm zur klaren Anſchauung

aufgegangen iſt, erſt dann iſt auch die Möglichkeit der ſittlichen Um- und Neuformung gegeben. [a])

Wir können hier nicht umhin, nochmal auf die Natur der pauliniſchen *πίστις* zurückzukommen. Unſere Stelle enthält einen gar zu merkwürdigen Beitrag zu dem, was wir hierüber bisher ſo oft, beſonders zu IV, 3. 22. VIII, 4. hervorgehoben haben. Wie er hier das Eingreifen des Glaubens in das ſittliche Gebiet beſchreibt, läßt nun einmal keinen Zweifel übrig, daß er dieſen immer und überall als einen lebendigen gedacht habe. Der Glaube iſt es, welcher lichtend, umſchaffend und geſtaltend durch das ganze Leben dringt. Die Neugeſtalt, in welcher der Chriſt erſcheint, und „das Bild des Himmliſchen trägt,“ geht von ihm aus, iſt ſeine Blüthe. Und wenn wir früher zu verſchiedenen Malen die Behauptung von ihm vernommen haben, daß der Glaube, außerdem daß wir durch ihn Sündennachlaß erhalten, auch eigentlich gerecht-mache, ſo wird ſich uns hier, wo er ſich nicht mehr mit dem formalen Princip als ſolchem, ſondern mit deſſen Anwendung beſchäftiget, die Richtigkeit der über *δικαίωσις* gegebenen Erklärungen auf das Evidenteſte beſtätigen. Wenn aus dem Glauben eine ganze Trans-

---

a) Was Paulus hier eine Umgeſtaltung unſeres Weſens, nennt Ignatius d. M. ad Magnes. c. 5. eine Umprägung mittels eines neuen Stempels, der Chriſtus iſt. *Ὥςπερ (γὰρ) ἐστὶν νομίσματα δύο*, ſind ſeine Worte, *ὃ μὲν Θεοῦ, ὃ δὲ κόσμου· καὶ ἕκαστον αὐτῶν ἴδιον χαρακτῆρα ἐπικείμενον ἔχει, οἱ ἄπιστοι τοῦ κόσμου τούτου, οἱ δὲ πιστοὶ ἐν ἀγάπῃ χαρακτῆρα Θεοῦ πατρὸς διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ.* — Und Origenes Expos. in h. l. knüpft daran die ſinnige Reflexion, aus dieſer Geſtaltwandlung begreife es ſich, warum die Welt die wahren Jünger Jeſu nicht mehr kenne: In quo ostendit, esse quamdam formam hujus saeculi, et aliam esse saeculi futuri. Et si qui sunt, qui amant praesens saeculum, et ea, quae sunt in hoc mundo, secundum formam saeculi praesentis aptantur. Qui vero non respiciunt ad ea, quae videntur, sed quae non videntur et aeterna sunt, transformantur et renovantur ad futuri saeculi formam: et inde fit, ut eos non agnoscat hic mundus, sed odio habeat, et persequatur. Sed agnoscunt istam formam angeli Dei, qui sunt de illo saeculo futuro.

formation des Lebens nach Vorhalt des heiligen Willens Gottes hervorgeht, ſo darf wohl nicht länger gefragt werden, ob in ſeiner „Werkzeuglichkeit" zur Aneignung des Verdienſtes Jeſu Chriſti ſein Weſen ſich erſchöpfe und begrenze; oder aber ob auch die Lebensgeſtaltungskraft in den pauliniſchen Begriff, d. i. in das Weſen deſſelben, mit aufgenommen zu werden habe.

V. 3. Λέγω γὰρ διὰ τῆς χάριτος, τῆς δοθείσης μοι, παντὶ τῷ ὄντι ἐν ὑμῖν, μὴ ὑπερφρονεῖν, παρ' ὃ δεῖ φρονεῖν, ἀλλὰ φρονεῖν εἰς τὸ σωφρονεῖν, ἑκάστῳ ὡς ὁ Θεὸς ἐμέρισε μέτρον πίστεως. Paulus tritt nun auf den Standpunkt der apoſtoliſchen Autorität. Was er zu ſagen vorhat, iſt für Alle und Jeden, — eine Grundregel des chriſtlich-kirchlichen Lebens. λέγω γάρ. Die Anknüpfung durch γάρ haben wir bei dem letzten Gedanken zu verſuchen, εἰς τὸ δοκιμάζειν, τί κ. τ. λ. Er wünſcht den Leſern einen recht geläuterten Sinn für die Erfaſſung des göttlichen Willens. Die Unentbehrlichkeit deſſelben erhellt aus der Natur des kirchlich chriſtlichen Lebens, welches jeden Einzelnen verpflichtet, ſich mit dem durch *göttliche* Beſtimmung ihm zugetheilten Maaß von Kräften innerhalb der beſonderen zugewieſenen Sphäre zu bewegen. So viel über die Verbindung durch γάρ. — Wie er nun oben ſeine Bitte geſtützt hat durch Hinweiſung auf die Erbarmungen Gottes, ſo gibt er ſeiner Aufforderung (λέγω) Nachdruck durch Bezugnahme auf ſeine Autorität, welche ihm vermöge ſeines *Völkerapoſtolates* innewohnt. Dieß der Sinn von διὰ τῆς χάριτος. (Vgl. was zu I, 5. geſagt wurde.) Entſcheidend für dieſe Deutung iſt XV, 15. 16. cf. Gal. 2, 9. Eph. 3, 8., wie ſie denn auch die Meiſten (Thom. Tol. Juſt. Eſt.) geben. Die Verpflichtung, welche daraus reſultirt für die Leſer, wenn die nachſtehende Vorſchrift als eine unter göttlicher Autorität erlaſſene ſich bezeichnet, braucht keine beſondere Hervorhebung. Daß er ſie ſo feierlich und nachdrucksvoll verkündiget, hat ſeinen Grund in der Natur dieſer Beſtimmung. Sie bildet nemlich das Grundgeſetz des ganzen kirchlichen Lebens, welches Alle ohne Ausnahme bindet, von keinem ohne Nachtheil für ſich und das Ganze verletzt werden kann. Daher: παντὶ τῷ ὄντι ἐν ὑμῖν. Es gibt Anordnungen, welche zwar an ſich allgemein, aber doch einer Ausnahme oder bei der Application im Be-

ſonderen einer Modification fähig ſind. Von dieſer Art iſt die gegenwärtige nicht. Sie geht erſtlich einen Jeden an, der im kirchlichen Verbande ſteht, er ſei Jude oder Heide, gelehrt und angeſehen oder nicht, im oder ohne Amt, Prieſter oder Laie; und zweitens gleichmäßig Alle und Jeden, welches auch ſonſt ſein eigenthümliches Verhältniß in und zu der Gemeine ſeyn möge. — Die Beſtimmung lautet: *μὴ ὑπερφρονεῖν, παρ' ὃ δεῖ φρονεῖν, ἀλλὰ φρονεῖν εἰς τὸ σωφρονεῖν.* Über *φρονεῖν* vgl. VIII, 5. Abgeleitet von *φρήν*, eigentlich praecordia, welche als Sitz der Denk-, Gefühls- und Willenskräfte gedacht wurden, — bedeutet *φρονεῖν* die Thätigkeit von allen dieſen, alſo Denken, Sinnen, Sinn haben für etwas, begehren, z. B. Odyss. XIV, 82. *φρονεῖν ἐνὶ φρεσί.* In der LXX entſpricht es zuweilen dem הֵבִין, sapere, ein richtiges Urtheil beſitzen. Jeſ. 44, 18. Pſ. 98, 8. Hier, ohne Accuſativ gebraucht, bedeutet es, „ein Denken oder Sinnen hegen", wie I. Cor. 13, 11.: *ὡς νήπιος ἐφρόνȣν*, Phil. 2, 5.: *τȣ̃το φρονείσθω ἐν ὑμῖν;* — und *ὑπερφρονεῖν* ſomit ein Denken oder Sinnen, welches ſich überſchlägt, oder wie es ſogleich erläutert wird, ſeine gehörige Grenze überſchreitet, ſomit anders wird, als es ſeyn ſoll — *παρ' ὃ δεῖ*, d. i. in's Verkehrte und Krankhafte übergeht. Der Gegenſatz davon: *εἰς τὸ σωφρονεῖν.* Die Präpoſ. *εἰς*, gegenüber von *παρά*, bezeichnet die Norm, auf und an welche das Denken ſich zu halten hat, — die nemlich, daß „es ein nüchternes und geſundes bleibe." Dieß die richtige Erklärung von *σωφρονεῖν, ἀπὸ τȣ̃ σῶας ἔχειν τὰς φρένας*, wie es Chryſoſtomus umſchreibt, und die Vulgata mit sobrietas im Ganzen gut ausdrückt; — beſſer wenigſtens als temperantia, welches Rufinus, und castitas, welches Hieronymus zur Unzeit ſubſtituiren möchten. Das Übrige weiter unten. Wie nun aber das Sinnen und Trachten des Einzelnen ein normalmäſſiges werde und bleibe, beſtimmt das Folgende: *ἑκάστῳ ὡς ὁ Θεὸς ἐμέρισε μέτρον πίστεως.* Die Meinungen Neuerer, welche *πίστις* geben wollen durch fidelitas, quam unusquisque in munere sibi concesso conservare tenetur (Tol.), oder durch talentum divinitus collatum (Thom. Juſt. Corn. a Lap.), ſind theils ſprachwidrig, theils, wo ſie auf Väter ſich beziehen, un-

genau. πίστις iſt, wie bisher immer, der ſubjective Glaube, als das Princip für die Erlangung und Aufnahme der Gnade, causa capiendarum gratiarum, oder, per quam quis gratiam capit (Orig.). μέτρον πίστεως, „Glaubensmaaß", iſt ein Maaß von Gnade, welches der Glaube oder Jemand ſeinem Glauben gemäß erlangt; und das, weil deren Größe nach der des Glaubens ſich richtet, ſtatt „Gnadenmaaß gemäß des Glaubens", geradezu Glaubensmaaß genannt wird. [a]) So Theodoret: Τὴν χάριν ἐνταῦθα πίστιν ἐκάλεσε· διὰ γὰρ πίστεως ἡ τῆς χάριτος δόσις· καὶ πρὸς τὸ μέτρον τῆς πίστεως χωρηγεῖται τὰ δῶρα τῆς χάριτος. So iſt es auch zu verſtehen, wenn Chryſoſtomus ſagt, Paulus nehme hier „Glaube" gleichbedeutend mit Charisma. Umfang und Maaß der Gnade, welche von Gott dem Gläubigen verliehen wird, iſt abhängig von dem Wohlgefallen Gottes, kann größer oder geringer ſeyn; immer aber und in Allen bleibt ſie als ein Theil vom Ganzen in dem Einzelnen partiell und beſchränkt. Die ganze Fülle der geiſtigen Gnade erhält Keiner. Nur in Chriſto, dem Haupte der Kirche, dem Quell, von dem alle Gnadenſtrömung ausgeht, hat ſie in ihrem Totalumfange gewohnt. Joh. 1,

---

a) Origenes, welcher dieſen Abſchnitt überhaupt ſehr geiſtreich behandelt, ſagt zu d. St., man müſſe bei den Charismen zweierlei unterſcheiden, wie Gott und wie der Menſch dabei thätig iſt, und drei Momente in der Aneignung der Gnade, ut ex nobis in eo agi aliquid ostendat, plurimum tamen in Dei largitioni consistere. Ponit ergo mensuram fidei, per quam quis gratiam capit; ponit et, ad id, quod expedit, dari; et Spiritum dividere, prout vult. Ut ergo tanta in nobis fides inveniatur, quanta possit sublimiorem gratiam promereri, nostri operis videtur et studii. Ut autem ad id detur, quod expedit et utile sit accipienti, Dei judicium est, vel omnino si dari velit, in ipso est. In letzterer Rückſicht fügt er noch hinzu, daß Jemand wohl möglicher Weiſe ein größeres Maaß ſubjectiven Glaubens beſitzen könne, um ein relativ höheres Gnadenmaaß zu empfangen, es aber doch nicht erhalte, weil die höhere Begabung dem Empfänger ſelbſt oder für Andere, nach göttlicher Vorausſicht, nicht von Nutzen ſeyn würde. — Man vergleiche damit die ſchöne Anrede des Cyrillus v. Jer. an die Catechumenen Catech. I. n. 5.

14. 16.; 3, 34. Col. 1, 19. Von ihm abwärts zertheilt ſich der Strom. Jeder Einzelne empfängt davon vermöge des Glaubens einen gewiſſen Antheil, — „ein Glaubensmaaß". Außerdem würde Jeder gewiſſermaſſen für ſich ein Chriſtus, ſich ſelbſt genügend, eine kirchliche Gemeinſchaft aber undenkbar werden. Dieſes nun, daß der Einzelne nur „ein Maaß", nur eine einzelne Gabe zu eigen erhält, ſoll jeder auch anerkennen; keiner mehr ſich beilegen, als eben das, was er Beſonderes empfangen, viel weniger das Ganze zu beſitzen ſich einbilden. Und wie es endlich der göttliche Wille iſt, der aus- und zutheilt, alſo Maaßgebend iſt, ſo hat auch der Einzelne darauf zu ſehen, daß er genau an dieſen ſich halte, — „jeder Gläubige ſein Sinnen zu ordnen und zu begrenzen nach der Natur und dem Umfange der Gnadengabe, welche Gott ihm beſonders zugemeſſen hat." So lange das Denken und Streben eines Jeden ſich hienach normirt, bleibt es „ein gehöriges, geſundes und nüchternes." Deßhalb ſo ſehr für Jeden Bedürfniß, zu ermitteln, was göttlicher Willen iſt.

V. 4. *Καθάπερ γὰρ ἐν ἑνὶ σώματι μέλη πολλὰ ἔχομεν, τὰ δὲ μέλη πάντα ὀ τὴν αὐτὴν ἔχει πρᾶξιν·*

V. 5. *ὄυτως οἱ πολλοὶ ἓν σῶμά ἐσμεν ἐν Χριστῷ, ὁ δὲ καθ' εἷς ἀλλήλων μέλη,*

V. 6. *ἔχοντες δὲ χαρίσματα κατὰ τὴν χάριν τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν διάφορα κ. τ. λ.*

Zur Erleichterung des Verſtändniſſes vergleicht Paulus den kirchlichen Verband, für deſſen Entwicklung er dieſe Vorſchriften ertheilt, mit dem eines organiſchen Leibes. Weiter ausgeführt für denſelben Zweck findet ſich das aufgenommene Bild I. Cor. 12, 12 ff. Es vereinigen ſich ihm darin alle Momente, worauf es ihm ankommt. Der Leib iſt ein in ſich geſchloſſenes Eines und Ganzes, dabei aber zuſammengeſetzt aus einer Vielheit von Gliedern. Dieſe, obwohl für ſich betrachtet, alleſammt Glieder, haben dennoch nicht eine und dieſelbe Verrichtung (*πρᾶξιν*), das Auge nicht dieſelbe, wie die Zunge, das Ohr nicht die, welche der Hand zukommt u. ſ. w.; nehmen ſich auch nicht heraus, mehr ſeyn zu wollen, als jedes einzeln ſoll, und zu verſehen, was einem anderen eigenthümlich zuſteht. Und indem ſo jedes mit ſeinem beſonderen Wirkungskreiſe und der eigenen Wirkungsweiſe ſich be-

ſcheidet, befindet es ſich ſelbſt und das Ganze wohl. Vgl. I. Cor. 12, 15 ff. — Nicht anders verhält es ſich in der Kirche. An und für ſich genommen beſteht ſie aus einer Vielheit von Gläubigen, ſo aber, daß ſie nicht etwa als ein bloßes Aggregat von Individuen ſich darſtellt, ſondern aus ihnen zu einem wohlgeordneten organiſchen Ganzen, — zu einem Leibe ſich zuſammenbaut, welcher in Chriſtus, dem allumfaſſenden Vermittler, ſeine Einheit und ſein Haupt hat, Eph. 1, 22.; 4, 15. 16. Col. 1, 18., durch den heiligen Geiſt aber in ſeinen Theilen unter ſich und mit dem Haupte verfugt und verbändert wird. I. Cor. 12, 13. Hiedurch iſt das Verhältniß der Einzelnen zu einander und zum Ganzen mehrfach beſtimmt. Da alle einzelnen Gläubigen zur Totalität eines einigen Organismus zuſammengegeben ſind, ſo ſteht alſo der Einzelne (ὁ καθ' εἷς, Andere καθεῖς, ein Solöcism, der nur in der Volksſprache, nicht bei Klaſſikern vorkommt, vgl. Marc. 14, 19. Joh. 8, 9. ABDFG haben τὸ καθ' εἷς, was wir mit Lachmann vorziehen möchten: „Das Einzelne aber betreffend," Glieder von einander) hienach zum anderen neben ihm, nicht wie Theil zum Theil, ſondern wie Glied zum Glied eines und desſelben Körpers. Da liegt es nun in dem Begriffe und der Natur der Sache, daß a) die verſchiedenen Individuen nicht alle dieſelbe Eigenſchaft und für Daſſelbe beſitzen, — die Idee des Leibes wäre ſonſt zerſtört, I. Cor. 12, 19.; daß ſie einzeln b) nicht eine andere Wirkungsweiſe oder weitere Bedeutung anzuſprechen haben, als wofür und wozu ſie ihre eigenthümliche Begabung beſtimmt; und daß ſie endlich c) einzeln Maaß und Richtung von dem Einen Willen annehmen, der das Ganze überherrſcht, und die einzelnen und mannigfaltigen Kräfte zur Einheit des Lebens in einander lenkt, d. i. von Chriſtus.

V. 6. geht auf die Anwendung über. Die Participialconſtruction ἔχοντες δὲ betreffend, ſo ſcheint es allerdings, daß manche unter den Griechen, indem ſie hier einen Abſchnitt in der Erklärung anheben, ἔχοντες für ἔχομεν genommen haben (Chryſ. Orig. auch Tol. Corn. a Lap.). Allein mit Recht verbindet Theodoret das Particip mit dem Hauptverbum ἐσμέν V. 5.: Οὕτω νοητέον· „μέλη ἐσμὲν ἀλλήλων, ἔχοντες χαρίσματα" κ. τ. λ. (Ebenſo Thom. Eſt. Juſtin.). Jede andere grammatiſche Verbin-

dung verwirrt den Sinn, und entkräftet die Argumentation. Wir müſſen daher bei der Überſetzung beharren: „So ſind wir die Vielen Ein Leib in Chriſto, als Einzeln aber Glieder von einander, aber mit (ἔχοντες) Gnadengaben, die verſchieden ſind, nach der Gnade, welche uns verliehen worden.“ — Der Begriff von χάρισμα iſt hier in ſeinem allgemeinſten Sinne genommen, wonach darunter jede Gabe verſtanden wird, welche von der göttlichen Gnade dem Gläubigen verliehen wird. Sie können höchſt verſchiedenartig ſeyn (I. Petr. 4, 10.), ſo verſchiedenartig als die Bedürfniſſe des geiſtlichen Lebens in der Kirche, welche damit befriediget werden ſollen. Denn wie das ganze Leben der Kirche als ein durch Gnade getriebenes und zu vollendendes aufzufaſſen iſt, ſo ſind auch alle einzelnen Kräfte, welche dazu zuſammenwirken, entweder als Ausfluß oder unter dem Einfluſſe der χάρις thätig zu denken. Es erbaut und entfaltet ſich nicht aus natürlichen Elementen oder durch bloß natürlich wirkſame Kräfte. Wie es in ſeinem Grundkeime eine Setzung der himmliſchen Gnade iſt, ſo wächst es auch aus gleichartigen höheren Kräften. Wie im Theile ſo im Ganzen, wie im Anfang, ſo in der Vollendung iſt es das ungemiſchte Erzeugniß Einer und derſelben, wenn auch in den mannigfaltigſten Formen ſchaffenden und bildenden Gnade. Wenn daher auch natürliche Anlagen, z. B. Scharfſinn, Gemüthskraft, Redefertigkeit u. dgl. große Analogie mit den Charismen oder Gnadengaben von Außen verrathen, ja zum Theil ſogar das Subſtrat derſelben bilden, ſo wäre es doch Irrthum, beide ſchlechthin mit einander zu verwechſeln. Was innerhalb des Glaubens- und kirchlichen Gemeinſchaftslebens als „Talent“ ſich zeigt, iſt entweder geradezu eine vom göttlichen Geiſte neu hinzu gelegte Gabe, oder es wird, was natürlich gegeben und vorhanden iſt, von dem Geiſte für die höheren Zwecke durchdrungen, geweiht und eigenthümlich befähiget. [a]) Wir müſſen deßhalb Rückert auf das Beſtimmteſte

---

a) Auf den Einwurf, wie wohl, wenn die im Nachfolgenden aufgezählten Leiſtungen, z. B. Prophetie, Krankenpflege 2c., durch Charismen vermittelt werden, Einem zugerechnet werden könne, wenn er unthätig ſich verhalte, antwortet Origenes: Man müſſe unterſcheiden

widerſprechen, wenn er zu d. St. die Anſicht äußert, Paulus unterſcheide hierin nicht zwiſchen Natürlichem und Übernatürlichem. Vielmehr äußert der Geiſt ſeine Wirkſamkeit in allen den Einzelnen, um ſie für die Zwecke des Ganzen fähig und fruchtbar zu machen. Bloß natürliche Begabung, ſei ſie auch die glänzendſte, trägt, von dieſer Befruchtung der Gnade entblößt, den Lebenszwecken der Kirche wenig oder keinen Gewinn zu. So iſt es zu verſtehen, wenn bei Paulus in der Reihe der Charismen nicht bloß außerordentliche Gaben, die rein nur Erzeugniß der Geiſtesgnade ſind, aufgeführt werden, z. B. Krankenheilungen; auch nicht bloß ſolche, welche zu irgend einer Function, z. B. eines Vorſtehers, beſonders qualificiren; ſondern ſelbſt ſolche, welche man zu den Erſcheinungen des gewöhnlichen Tugendlebens rechnet, wie z. B. Ausübung der Mildthätigkeit, Beſorgung von Kranken und Nothleidenden u. dgl., oder welche ſonſt der freien Erwerbung unterſtellt ſind, z. B. die Erwählung des virginalen Lebens. I. Cor. 7, 7. Er faßt auch dieſe unter dem genannten Geſichtspunkte auf, nicht bloß in dem Sinne, als auch die guten Anlagen im Grunde Geſchenke der Gnade ſind, ſondern in wie ferne erſtlich die Gnade den vorzüglichſten Antheil an ihrer Entwicklung hat, dann auch in wie ferne ſie befruchtet vom göttlichen Geiſte eine höhere Natur und Richtung annehmen, und in ihrer Wirkungsweiſe deſſen Geſetzen dienſtbar werden. [a])

---

das, was hierin von Gott verliehen wird, und was auf unſerer Seite liegt. Der Einzelne empfängt nach Maaß des Glaubens; ſeine Mitwirkung iſt alſo nicht aus-, ſondern miteingeſchloſſen. Nur hängt die Hauptſache von der Gnade ab. Was nemlich Sap. 9, 6. geſagt iſt bezüglich der Weisheit, gilt eben ſo vom Glauben und von jeder anderen Tugend. Jede wird erſt durch die Gnade zu ihrem Zwecke vollendet: . . . Est quaedam perfectio inter filios hominum, quam labore et studiis propriis assequuntur, sive in sapientia, sive in doctrina, sive in aliis officiis, quae tamen, si non habeant a Deo datam gratiam, nihil erunt, quia si desit gratia Spiritus, nec membra corporis Christi esse possunt.

a) Vgl. hierüber Chryſoſtomus de Virginit. c. 36. (Edit. Montfauc. T. I. p. 295.) und in Philipp. Homil. IV. n. 3. (T. XI. p. 223.)

Dieß etwas weiter auszuführen, ſchien darum nicht überflüſſig, weil die pauliniſche Idee vom kirchlichen Leben ſich hierauf ſtützt, und was er demnächſt darüber vorträgt, leichter verſtanden werden wird.

V. 6. Ἔχοντες δὲ χαρίσματα κατὰ τὴν χάριν τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν διάφορα· εἴτε προφητείαν, κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως·

V. 7. εἴτε διακονίαν, ἐν τῇ διακονίᾳ· εἴτε ὁ διδάσκων, ἐν τῇ διδασκαλίᾳ·

V. 8. εἴτε ὁ παρακαλῶν, ἐν τῇ παρακλήσει· ὁ μεταδιδοὺς, ἐν ἁπλότητι· ὁ προϊστάμενος, ἐν σπουδῇ· ὁ ἐλεῶν, ἐν ἱλαρότητι.

Die Varietät in der Erklärung dieſer Sätze hat ihren Grund zumeiſt in der Anomalie ihrer Structur, und bewegt ſich hauptſächlich um die Auffaſſung der beigefügten Nebenſätze. Wir verſuchen, den Gegenſtand in's rechte Licht zu bringen. Auf drei Punkte bezieht ſich das aufgenommene Bild: — die Einheit des Leibes, — die Vielheit der Glieder, — die Mannigfaltigkeit ihrer zum Wohle des Ganzen abzweckenden Verrichtungen. Von den beiden erſten iſt bereits die Rede geweſen. Bezüglich der letztern macht er im Folgenden nun auch eine Reihe von Verrichtungen namhaft, welche innerhalb und zum Beſten des kirchlichen Gemeinſchaftslebens von je einzelnen Organen, gemäß der durch Gnade mitgetheilten beſonderen Befähigung ausgeführt werden. Was er zuerſt aufzählt, ſind die Functionen mit den dazu gehörigen Charismen, als προφητεία, διακονία ꝛc.; was in Zuſätzen angefügt iſt, betrifft das Gebiet, den Umkreis und die Art und Weiſe ihrer Anwendung nach der oben V. 4. gegebenen Beſtimmung.

Εἴτε προφητείαν κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως. Das dreimal ſich wiederholende εἴτε dient zur Aufzählung, ſ. v. a. ὁ μὲν, ὁ δὲ ꝛc. Der Accuſativ hängt natürlich ab von ἔχων: „Einzeln aber betrachtet, ſind wir Glieder von einander, aber mit ἔχοντες oder im Beſitze von unterſchiedlichen Gaben; — der Eine z. B. von einer Prophetengabe, . . . der Andere von einer Diaconie, . . . der Dritte, welcher Lehrer iſt" ꝛc. — προφήτης, von πρόφημι, praedicere, ſ. v. a. interpres deorum, bei den Alten ziemlich daſſelbe, was μάντις, welcher die Antworten der Götter

auf die Anfragen der Menſchen ertheilte. Im A. T. iſt es der נביא der Hebräer, welcher von Gott erleuchtet und getrieben, die Rathſchlüſſe deſſelben verkündet, das Künftige vorherſagt, das Volk in der Wahrheit unterweiſet, zurecht führt, mahnt u. ſ. w. Der Prophet des N. T., deren es anfänglich in allen Kirchen und viele gab, hatte damit manches gemein, aber auch manches Beſondere. Seinem Wirkungskreiſe und Gnadenmaaße nach hatte er ſeine Stelle zunächſt hinter den Apoſteln. I. Cor. 12, 28. Eph. 4, 11. Sein Charisma iſt in jedem Betracht das ſchätzbarſte. I. Cor. 14, 1. 39. Das Eigenthümliche beſtand darin, daß der chriſtliche Prophet Aufſchlüſſe über die Zukunft ertheilt, die göttlichen Myſterien kennt (I. Cor. 13, 2.), die Heimlichkeiten des Herzens an's Licht zieht (I. Cor. 14, 24 f.), im Übrigen aber zur Belehrung, Erbauung, Ermunterung und Tröſtung der Gemeinde ſpricht (I. Cor. 14, 3.), um dieſe theils in der Erkenntniß zu fördern, theils durch ſalbungsvolle Zuſprache zu erheben und zu beleben. So vereinigte alſo ſein Wirkungskreis Alles in ſich, was ſonſt zu dem Berufe des chriſtlichen Predigers gehört, weßhalb auch Chryſoſtomus dieſen mit dem Propheten der apoſtoliſchen Zeit mit Recht zuſammenſtellt.[a]) — *κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως*, wird doppelt verſtanden. Ein Theil der Erklärer nimmt *πίστις* objectiv als „Glaubensoffenbarung", *ἀναλογία* aber in dem ſpäteren Sinn von „Norm, Richtſchnur", und den Sinn ſo: „Der Eine hat nemlich eine Prophetengabe, und wendet oder wende ſie an (bei der Expoſition der Lehre oder der heiligen Schrift) nach der Richtſchnur des geoffenbarten Glaubens." So Anſelm. Eſt. Juſt. Die Anderen geben *πίστις* ſeine gewöhnliche Bedeutung

---

a) Chryſoſtomus in I. Cor. Hom. XXXVI. n. 4. erinnert, daß die apoſtoliſche Anordnung I. Cor. 14, 24., der zufolge in Einer Verſammlung zwei bis drei Propheten das Wort nehmen ſollten, bis auf ſeine Zeit in ſo ferne fortwährete, als regelmäßig zwei oder drei Prediger jedesmal Vorträge an das Volk zu richten pflegten. Von da her, aus den Zeiten der Charismen, ſtammt nach ihm auch das Reſponſorium: Et cum Spiritu tuo, womit das verſammelte Volk den Gruß des auftretenden Propheten: Dominus vobiscum, zu erwidern pflegte.

(fides, qua creditur), *ἀναλογία* aber die von Rufinus nachdrücklichſt vindicirte Bedeutung von mensura, ratio oder proportio (*μέτρον* V. 3.), die auch allein haltbar iſt (vgl. Juſtin Apol. I. 17.), und dem ganzen Satze den Sinn: „Der Eine beſitzt eine prophetiſche Gabe, und entwickelt gemäß des höheren Maaßes des (ihm verliehenen) Glaubens eine ſegensreiche Wirkſamkeit in der Kirche.“ So die Älteren, Orig. Cyrill. v. Jer. Chryſ. Theod. Corn. a Lap. u. A. Wir halten dieſe Erklärung für die richtige. Zu V. 3. ward bereits bemerkt, daß der Glaube überhaupt die Grundlage aller pneumatiſchen Begabung bilde. Er iſt es aber in vorzüglicher Weiſe für das erſte der Charismen, die Prophetie.[a] „Denn, ſagt Chryſoſtomus, wenn dieſe auch Gnadengeſchenk iſt, ſo wird ſie doch nicht ſo geradehin eingegoſſen, ſondern nimmt Maaß an von Seiten der Empfänger, und fließt ſo reichlich ein, als räumig das Glaubensgefäß iſt, welches ſie dargeboten antrifft.“ Dieß um ſo mehr, als das Specifiſche der prophetiſchen Wirkſamkeit eben in der vollkommenen Durchdringung und Ergründung des Glaubenswortes beſteht (I. Cor. 13, 1.), und das durch Gnade in- und extenſiv geſteigerte Maaß des ſubjectiven Glaubens das eigentliche Weſen der Prophetie und des chriſtlichen Propheten ausmacht.[b] — *εἴτε διακονίαν, ἐν τῇ διακονίᾳ.* Der an ſich weitſchichtige Gebrauch von *διακονία* iſt hier dem Zuſammenhange nach zu reſtringiren auf das Ministerium ecclesiasticum. Nur iſt ſein Begriff nicht auf den Ordo des Diaconats Apſtg. 6, 3. I. Tim. 3, 8. einzuſchränken, ſondern auf die ſämmt-

---

a) Cyrillus v. Jer. ſagt, indem er die Wirkungen des Glaubens rühmt, zu den Catechumenen, Catech. XVII. n. 37.: *Ἐὰν πιστεύσῃς, οὐ μόνον λαμβάνεις ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, ἀλλὰ ποιεῖς καὶ τὰ ὑπὲρ ἄνθρωπον. Γένοιτο δέ σε ἄξιον εἶναι καὶ προφητικοῦ χαρίσματος! Λαμβάνεις γὰρ τοσοῦτον τῆς χάριτος, ὅσον χωρεῖς, καὶ οὐχ ὅσον ἐγὼ λέγω· ἐγχωρεῖ γὰρ, ἐμὲ μὲν μικρὰ λέγειν, σὲ δὲ μείζονα λαμβάνειν, ἐπειδὴ πραγματεία πλατεία ἡ πίστις.* — Cf. Catech. I. n. 5. und Hom. in Paralyt. n. 16.

b) Origenes z. d. St. diſtinquirt ſehr gut: Fides quidem, quae speret et credat, et absque ulla dubitatione confidat, in nobis est: ratio (*ἀναλογία*) vero fidei ipsius et scientia, et perfectus eorum, quae credimus, intellectus donatur a Deo.

lichen Stufen auszudehnen, welche der „Kirchendienſt“ (Miniſterium) umfaßt, wohin auch das Amt des Biſchofs, Presbyters ꝛc. gehört; wie denn I. Cor. 12, 5. von einer mehrgliederigen Diaconie, διαιρέσεις διακονιῶν, unter den Charismen geſprochen wird. Der Abgang des Artikels vor διακονίαν fordert es ſo. Paulus will ſagen: „Während Einer als Prophet fungirt, hat ein Anderer zufolge der Gnade irgend eine Diaconie, d. h. irgend eine Stelle in dem Miniſterium eccleſiaſticum, und arbeitet dem gemäß in dieſem, dem Bereiche des Kirchendienſtes.“ — εἴτε ὁ διδάσκων, ἐν τῇ διδασκαλίᾳ. Weil das Object nun ein anderes wird, das mit ἔχων nicht recht verbindbar iſt, ſo nimmt die Conſtruction nun das Hülfsverbum an, welches in den folgenden Participien verſteckt iſt. Der „Lehrer“ erſcheint I. Cor. 12, 28. in der dritten, Eph. 4, 11. in der fünften Stelle der kirchlichen Gliederung hinter „den Evangeliſten und Hirten.“ Es iſt damit ohne Zweifel das Amt des ordentlich beſtellten Lehrers gemeint, welcher den katechetiſchen Unterricht zu beſorgen, und für dieſe ſo überaus wichtige Stelle durch eine beſondere Gnade befähigt zu ſeyn hatte. Vgl. I. Tim. 5, 17. II. Tim. 2, 2., aus denen erhellt, wie viel Gewicht Paulus auf die gehörige Verwaltung dieſes Zweiges des kirchlichen Lehramtes legte. Sonſt unterſchied ſich der Lehrer vom Propheten dadurch, daß jener das auf dem gewöhnlichen Wege des Unterrichts und Studiums Erworbene mittheilt, letzterer aber vorzugsweiſe aus höherer Erleuchtung und Eingebung, alſo auf außerordentlichem Wege, das empfängt, was er vorträgt. [a]) Der Sinn iſt: „Ein Dritter nimmt in der kirchlichen Gliederung eine Stelle ein als Lehrer; und dieſer, welcher Lehrer iſt nach der ihm gewordenen Gnade, macht ſich der Kirche nützlich in dem Lehrfache.“ —

---

a) So gibt Chryſoſtomus den Unterſchied an in I. Cor. Hom. XXXII. n. 1. Ὁ μὲν γὰρ προφητεύων πάντα ἀπὸ τοῦ πνεύματος φθέγγεται· ὁ δὲ διδάσκων ἐστὶν, ὅπου καὶ ἐξ οἰκείας διανοίας διαλέγεται. Darum ſteht dieſer dem Propheten nach, ὅτι τὸ μὲν τὸ ὅλον ἐστὶ χάρισμα, τὸ δὲ καὶ ἀνθρωπινὸς πόνος. Καὶ γὰρ οἴκοθεν πολλὰ (ὁ διδάσκων) φθέγγεται, συμβαίνοντα μέντοι ταῖς θείαις γραφαῖς.

V. 8. εἴτε ὁ παρακαλῶν, ἐν τῇ παρακλήσει. Ein beſonderes Amt füllte das Charisma der Paracleſe wohl nicht aus. Sie gehörte in's Bereich des kirchlichen Lehramtes (Magisterium ecclesiasticum), wie ſchon Origenes und Chryſoſtomus hierüber urtheilen. Darum findet ſie ſich ſowohl als Attribut des Propheten, als des gewöhnlichen Lehrers, I. Cor. 14, 3. 31. Apſtg. 13, 15.; und daß ſie dieſen vor Allen zuſtand, erhellt aus I. Tim. 4, 13. Nach Origenes haben wir dabei zu denken an eine beſondere geiſtige Fähigkeit, mittels wohl berechneter, begeiſternder Zuſprache mächtig auf die Gemüther zu wirken, ſei es, um aufzurichten und zu tröſten, ſei es, um erhabene Entſchlüſſe hervorzurufen. „Derjenige nun, ſagt der Apoſtel, welcher eine derartige Gabe beſitzt, der verwendet ſie auf Ausfüllung derartiger Bedürfniſſe des kirchlichen Lebens." — ὁ μεταδιδοὺς, ἐν ἁπλότητι. Die älteren Erklärer (Origenes, Chryſoſtomus, Theodoret ꝛc.) verſtehen dieſe Function, ſowie die folgende des ἐλεεῖν ganz allgemein von jedem in der Gemeine, welcher von ſeinem Vermögen reiche Spenden austheilt, oder ſich der Kranken, Verlaſſenen annimmt; während dagegen die Neueren faſt ebenſo durchgängig an kirchlich beſtellte Vertheiler von Almoſen an Bedürftige, und an Krankenpfleger denken zu müſſen glaubten, als an Verrichtungen, welche Diaconen und Diaconiſſinnen übertragen waren, und I. Cor. 12, 28. unter dem generellen Titel „ἀντιλήψεις" zuſammengefaßt ſind. Vgl. I. Tim. 5, 10. Polycarp. ad Philipp. c. 6. Sie finden hiefür einen Grund mehr darin, daß ὁ προϊστάμενος inzwiſchen ſteht, worin auch die genannten älteren Exegeten ein kirchliches Vorſteheramt erkennen. Wenn wir aber I. Cor. 12, 28. näher betrachten, ſo unterſcheidet der Apoſtel dort ſelbſt zwiſchen eigentlichen Kirchenämtern (Apoſtel, Propheten, Lehrer), und anderweitigen Functionen, welche er mit εἶτα anführt, unter ganz allgemeinen Bezeichnungen zuſammenfaßt, und die alſo von dieſem oder jenem in der Gemeine ausgefüllt werden mochten. Was insbeſondere das Amt des προϊστάμενος betrifft, wobei man von ſelbſt an die „Vorſteher" I. Theſſ. 5, 12. I. Tim. 5, 17., den προεστώς bei Juſtin Apol. I. 67., den προκαθήμενος der ignatianiſchen Briefe, und den ἡγούμενος des Clemens v. R. erinnert wird, ſo iſt damit ſicherlich der Geſchäftskreis derer gemeint, welche mit der Verwaltung der

Kirche, der Beaufſichtigung und Leitung der Gläubigen (κυβερνήσεις I. Cor. 12, 28.) beauftragt ſind, alſo die „Hirten“ Eph. 4, 11. Apſtg. 20, 28. miteingerechnet. Vgl. hierüber Chryſoſt. in Princip. Act. Orat. III. n. 3. Tom. III. p. 75. — Bei dieſen letzten dreien iſt nicht mehr das Wo der Anwendung des beſonderen Charisma, ſondern das Wie in Ausübung der Verrichtungen durch eigene Zuſätze beſtimmt. Der, welcher zufolge der zugemeſſenen Gnade Spenden reicht, thut dieſes ἐν ἁπλότητι, „mit Einfalt“, welche frei von Eigennutz und Nebenabſicht gibt; — oder nach Chryſoſtomus, welcher es durch μετὰ δαψιλείας cum larga liberalitate (vgl. ἁπλῶς zu Jac. 1, 5.) erklärt, ohne jene Befangenheit des Herzens, welche bei mildthätiger Aufwendung über die ängſtliche Sorge für ſich nicht hinweg, darum auch zu keiner rechten Freigebigkeit kommen läßt. Vgl. II. Cor. 9, 11. 13. Eph. 6, 5. — Wer ſich, gemäß ſeiner Gnadengabe, Werken der Barmherzigkeit widmet, der füllt dieſen Wirkungskreis recht aus, wenn er „mit Heiterkeit“ dieſem Berufe dient, — „nicht mit Trauer oder Zwang; denn den heiteren Geber liebet Gott.“ II. Cor. 9, 7. — Die rechte Weiſe der kirchlichen Verwaltung endlich erfordert „Eifer“ (σπουδή), womit der Vorſteher in raſtloſer Thätigkeit der Ausfüllung ſeines Amts ſich hingibt. Vgl. I. Tim. 4, 1 f. I. Petr. 5, 3. Eine kräftige Schilderung dieſes Amtseifers Ignat. ad Polyc. c. 1 — 3.

Indem ſo jedes Glied des Einen Ganzen mit der ihm beſonders verliehenen Fähigkeit, ſeines Ortes, in ſeiner beſonderen Weiſe thätig iſt, und, ſein „Maaß“ erkennend, auf die Sphäre des kirchlichen Wirkens, wofür es begabt worden, ſich einſchränkt [a]); hier aber nach Möglichkeit und Kraft ſich fruchtbar und nützlich macht: ſo bleibt das Denken und Streben (φρονεῖν) des Einzelnen und Aller zuſammen ein wahrhaft wohlgeordnetes, normales und geſundes (σωφρονεῖν), heilbringend für die Geſammtheit und für das Individuum, welches aus dem Ganzen ſich ergänzt und vollendet; — „und der ganze Leib, in der Art vergliedert und verbändert durch jegliche Verfugung der Hülfe-

a) Vgl. Clemens v. R. ad Corinth. c. 41.

leiſtung nach Kraft im Maaße eines jeden Gliedes, erhält Wachsthum, zur Erbauung ſeiner in Liebe." Eph. 4, 16.

Wir haben zu den letzten Verſen nur noch Einiges nachzutragen: Mehrere bringen die angeführten Charismen unter zwei Hauptrubriken zurück, das Magisterium ecclesiasticum (das Amt des Propheten, Lehrers, Tröſters), und das Ministerium ecclesiasticum (der Geſchäftskreis der Diaconien, der Almoſenſpendung, der Krankenpflege und des Vorſtehers). So Tol. Corn. a Lap. u. A. Sachlicher Seits iſt hiegegen nichts Beſonderes einzuwenden; aber die formelle Darſtellung läßt ungewiß, ob Paulus dieſe Ein- und Abtheilung hierorts zu geben beabſichtiget habe, wie ſolche I. Cor. 12, 28. allerdings kaum zu verkennen iſt. — Weniger zuläſſig dünkt uns, die Zuſätze imperativiſch zu behandeln: „Der Eine beſitzt eine Prophetengabe, und dieſer wende ſie an. .. Ein Dritter iſt Lehrer, und dieſer bleibe bei oder ſei verſtändig (*σωφρονείτω*) im Lehramte" u. ſ. w. (Photius mit mehreren Neueren). Dieſe Interpretation, wie ſie keinen Halt in der Conſtruction hat, ſtört auch die Gedankenabfolge, und iſt von Toletus mit Recht verworfen worden. Das Paränetiſche daran verſteht ſich von ſelbſt. — Endlich haben neuere proteſtantiſche Exegeten und Dogmatiker aus dieſer Stelle in Verbindung mit Eph. 4, 11. I. Cor. 12, 28. abgeleitet, daß es anfänglich noch keine ſtändigen Kirchenämter, und die pneumatiſche Begabung allein, wie die Befähigung ſo die Berechtigung zur Ausübung der bezeichneten Functionen gegeben habe; und daß aus dieſen Charismen erſt in der Zeit die beſonderen Ämter hervorgegangen ſeien. An dieſer Behauptung iſt Wahres, wenn ihr Sinn iſt: Wer zu einem der kirchlichen Wirkungskreiſe gelangen wollte oder ſollte, an dem mußte die dazu erforderliche Begabtheit ſichtbar, oder, wie z. B. von Timotheus, vor ſeiner Ordination auf Offenbarung des prophetiſchen Geiſtes hin bezeugt ſeyn. (Vgl. Mack's Erklär. zu I. Tim. 5, 14.) Bei den zu Ordinirenden wurde darum hierauf zuerſt geſehen. [a]) Unrichtig aber iſt ſie, in ſo weit bei dieſer

a) Clem. v. Rom ad Cor. c. 42.: *Κατὰ χώρας οὖν καὶ πόλεις*

Anſicht das Amt und die höhere Befähigung dafür zufolge der Mittheilung der Gnade nicht gehörig auseinander gehalten werden. Verkehrt endlich erſcheinen die aus dieſen Stellen auf oder gegen die primitive Organiſation der Kirche gezogenen Schlüſſe, in ſo fern man dabei, ſtatt anzunehmen, die Beſorgung allgemeiner und ſtändiger Bedürfniſſe der Kirche, z. B. des Unterrichtes, habe eine ſtändige Verwaltung, dieſe aber ſtändige Verwalter des Amtes mit dazu gehöriger Begabung mit ſich gebracht, ſeltſamer Weiſe von der entgegengeſetzten Vorſtellung ausgeht, als ſei man durch die Erſcheinung von mannigfaltigen Charismen für unterſchiedliche Zwecke, unter Anderem auch auf die Beobachtung und Anerkennung gewiſſer ſtehender Bedürfniſſe des chriſtlichen Gemeinlebens, und von da auf die Idee, aus jenen ſtändige Ämter zu bilden, hingeleitet worden. Wie wenig die pauliniſche Darſtellung dieſer Anſicht günſtig iſt, beweist ſchon I. Cor. 12, 28. Eph. 4, 11. ſelbſt, wo die Einrichtung gewiſſer Kirchenämter auf eine poſitive Anordnung Gottes ausdrücklich zurückgeführt wird. Wenn die anfänglich mehr außerordentliche Berufung und Befähigung mittels Charismen in der Folge zu einer ordentlichen Vocation ſich umwandelte, und z. B. die frühere *προφητεία*, nachdem ſie das Ihrige geleiſtet, allmählich in das ordentliche Predigtamt überging, ſo hängt dieſe Erſcheinung mit dem Entwicklungsgange des Evangeliums in der Kirche zuſammen, worüber uns des Weiteren zu verbreiten, hier nicht der Ort iſt.

Viel näher hätte es unſeres Bedünkens der heterodoxen Exegeſe liegen ſollen, an dieſe Stellen die heilſame Betrachtung zu knüpfen, wie ferne der pauliniſchen Idee von Kirche und kirchlichem Leben eine Auffaſſung ſtehe, der zufolge dieſe nicht viel anders erſcheint, denn ein Aggregat von ſelbſtgenügſamen Monaden, die unbedingt und unabhängig von einander und vom Ganzen ihr Verhältniß zu Gott begründen und vollenden; und wornach an die Stelle der organiſchen Gliederung und Einheit das Princip

---

κηρύσσοντες (οἱ ἀπόστολοι), καθίσταvον τὰς ἀπαρχὰς αὐτῶν, δοκιμάσαντες τῷ πνεύματι, εἰς ἐπισκόπους καὶ διακόνους τῶν μελλόντων πιστεύειν.

der Iſolirung tritt. Nach Paulus iſt der Einzelne nichts weniger als auf ſich ſelbſt geſtellt. Schon der Glaube, wodurch er mit Chriſtus in Verbindung tritt, iſt ihm vermittelt durch die Kirche. Sie iſt es auch, die in ihrer Einheit ihm denſelben fort und fort gewährleiſtet, und bei deſſen ſubjectiver Durchbildung normirend ihm zur Seite ſteht. Um in dieſem Kreiſe der Erkenntniß und des Lebens zu erſtarken, iſt er abermals nicht auf ſeine individuelle Begabung, ſondern an die in die Geſammtgliederung vertheilten Güter und Gaben angewieſen, um aus dieſen ſich zu ergänzen und zu erfüllen. So ſchöpft er aus dem Propheten Mehrung der Glaubenseinſicht; von dem, der die Paracleſis hat, Aufrichtung der Seele; von dem Hirten Zurechtleitung u. ſ. w. Durch eine weitumfaſſende Verzweigung von organiſch thätigen Kräften iſt in dieſer Weiſe ihm und jedem Anderen Wachsthum „zur Mannheit in Chriſto" dargeboten. Je rückhaltsloſer er, mit Verzicht aller Sonderung, in dieſes innere Gnadenleben der Geſammtkirche ſich verſenkt und vertieft; im demuthsvollen Bewußtſeyn der eigenen Beſchränktheit, der Autorität, die das Ganze umſchlingt, ſich unterordnet, und ſein Denken und Fühlen mit dem Gemeinbewußtſeyn (ὁμόνοια) im Einklang hält [a]); deſto voller geht die durch das

a) Mit welch' eindringlicher Sprache empfiehlt, ja fleht der Apoſtel bei den Gläubigen um dieſe Einhelligkeit im religiöſen Denken und Erkennen! Vgl. Phil. 2, 1 f.; 4, 2.; I. Cor. 1, 10. — Der herrliche Brief des Clemens v. R. an die Corinthier iſt im Grunde nur eine Ausführung dieſes Gedankens. Man ſehe nur die ergreifende Aufforderung c. 20 f., wo er die Eintracht, in welcher die verſchiedenen Elemente, Himmelskörper und Sphären des Univerſums unter Einem Willen harmoniſch ſich bewegen, den factioſen Corinthiern zum Muſter vorſtellt. Nachdem er c. 34. noch auf das Beiſpiel der himmliſchen Geiſter (Dan. 7, 10. Jeſ. 6, 3.) hingewieſen, ſchließt er: *Καὶ ἡμεῖς οὖν ἐν ὁμονοίᾳ ἐπὶ τὸ αὐτὸ συναχθέντες τῇ συνειδήσει, ὡς ἐξ ἑνὸς στόματος βοήσωμεν πρὸς αὐτὸν ἐκτενῶς, εἰς τὸ μετόχους ἡμᾶς γενέσθαι τῶν μεγάλων καὶ ἐνδόξων ἐπαγγελιῶν αὐτοῦ κ. τ. λ.* Es würde zu weit führen, wollten wir noch aus den ignatianiſchen Briefen hieher Gehöriges ausheben. Unten XV, 6. werden wir darauf zurückkommen.

Ganze ſtrömende Gnadenfülle in ihn ein, deſto allſeitiger und vollendeter wird er im Erkennen und Streben. Und wie denn hinwiederum die heitere Entwicklung der Kirche abhängt von der tiefinnigen Erfaſſung deſſen, was Paulus hier jedem Einzelnen als Grundregel vorſchreibt, ſo geht die Entfaltung des chriſtlich-kirchlichen Sinnes in dem Grade einer herrlichen Blüthe nach Innen und Außen entgegen, als die beregte Anſchauung von ſich und vom Ganzen ſämmtlichen Gliedern im Bewußtſeyn gegenwärtig und im Handeln lebendig iſt. — Das reinſte Widerſpiel davon iſt das Princip des Subjectivismus, wo das einzelne Glied, ſeinem spiritus privatus vertrauend, ſich von dieſer Bedingtheit losſagt, von der Autorität der Ganzheit ſich emancipirt, und damit auch von der Lebensſtrömung, welche durch die Geſammtgliederung kreist, monadenmäßig iſolirt, — alſo das, was man ſeit der Apoſtelzeit Häreſie nennt. Ihr Ausgang und eigentliches punctum saliens ihres Lebens, wovon ſie auch den Namen hat, iſt „Eigenwähligkeit" im Erkennen. Sie fängt an mit Durchbrechung des einigenden Verbandes, welcher in Einhelligkeit zu denken Allen zum Geſetze macht. Dieſes ihr zerſetzendes Princip pflanzt ſie jedem der Adepten ein, und macht ſo, im Gegenſatz zur pauliniſchen Idee des Kirchenthums, „Eigenwähligkeit" zum Grundſatz und Gemeingut des Einzelnen der Secte. Wie ſie durch Verſchmähung der Einheit und Autorität zur Exiſtenz gelangt iſt, ſo ſtört ihr Princip den abgeriſſenen Theil der Wahrheit weiter und weiter auseinander, bis ſie mit der Sache ſich ſelbſt vernichtet hat. Dasſelbe bewährt ſich von der practiſchen Seite her. Das katholiſche Leben, als Leben der Geſammtheit, iſt ein centrales. Dieſe iſt ſich ihrer Idee in Bezug auf Chriſtus, ihrer Aufgabe, ihrer Wege zum Ziele klar bewußt. Die Häreſie dagegen, nachdem ſie vom Ganzen ſich losgeriſſen, weiß für ihre beſondere Exiſtenz und ihr Sonderleben als ſolches kein anderes Ziel, als das, welches in der Geſchichte ihres Ausgangs liegt, — ihre Sonderung um der Sonderung willen zu behaupten. Hierein, alſo in etwas rein Negatives, ſetzt ſie die Aufgabe ihres beſonderen Seyns. Daher die Erſcheinung, daß ſie darüber der Verflüchtigung der Wahrheit und des chriſtlichen Gutes leichtweg zu- und nachſieht, bis ſie in Folge der Negation in Selbſtvernichtung untergeht. —

Je conſequenter das (katholiſche) Princip der Einheit entwickelt wird, deſto freudiger und kräftiger der Aufſchwung des Glaubens und Lebens; je conſequenter das (häretiſche) Iſolirungsprincip ſich durchführt, deſto zahlreicher die Spaltungen, deſto größer die Schwächung und Trübung des chriſtlichen Bewußtſeyns, deſto freier die Leugnung, deſto raſcher und vollſtändiger der Untergang des eigenthümlich chriſtlichen Weſens in dem von der Häreſie beherrſchten Gebiete. — Betrachtungen der Art, durch die Zeit nahe gelegt, hätte die heterodoxe Exegeſe, wir wiederholen es, füglich an dieſe pauliniſchen Stellen anknüpfen ſollen.

V. 9 ff. Die weitere Zeichnung der chriſtlichen Geſinnung und Geſittung nimmt ſofort eine andere Wendung. Hat Paulus die Leſer bisher belehrt, wie der Einzelne, mit dem, was er Beſonderes beſitzt, umzugehen und zum Ganzen ſich zu verhalten habe; ſo richtet er von da an den Blick auf das, was Allen ohne Unterſchied zuſteht, und von Jedem, wie groß ſonſt auch die Mannigfaltigkeit der beſonderen Gaben ſeyn möge, gleichmäßig angeeignet, geübt und gelebt werden ſoll.

Die Form der folgenden Darlegung iſt ſicher die paränetiſche. Es hieße aber die Kraft derſelben ſchwächen, wollte man die Sätze in lauter Imperative auflöſen. Paulus will eben ſagen: So und ſo geſtaltet ſich das chriſtliche Leben aus, wo es zu ſeiner normalen Entwicklung gelangt. Die Forderung, daß es an einem Jeden ſei, die Züge dieſes Bildes in ſich nachzuformen, braucht nicht überall ausgeſprochen zu werden, ſie verſteht ſich von ſelbſt hinzu.

V. 9. *Ἡ ἀγάπη ἀνυπόκριτος· ἀποστυγοῦντες τὸ πονηρὸν, κολλώμενοι τῷ ἀγαθῷ.* Wie ſehr Paulus die Liebe als die Grundlage des chriſtlichreligiöſen Lebens betrachtet, geht zum Theil aus dem Erörterten ſchon hervor; mit Begeiſterung hat er I. Cor. 13, 1 ff. Eph. 4, 15 f. ſich darüber ausgeſprochen. Bemerkenswerth iſt, daß er in ähnlicher Weiſe, wie I. Cor. 12, 31.; 13, 1 ff. von der Mannigfaltigkeit der Geiſtesgaben zu dem Höchſten, was das Chriſtenthum in der Art kennt, zum Preiſe der Liebe übergeht. Vgl. Clem. v. R. ad Corinth. c. 48. 49. — „Die Liebe (ſei) unverſtellt.“ *ὑποκρίτης*, vom Schauſpieler ge-

braucht, der unter der Larve declamirt, und äußerlich etwas Anderes vorſtellt, als er iſt, — dient zur Bezeichnung jeder Handlungsweiſe, die mit dem Scheine einer beſſeren Geſinnung ſich umgibt, als ihr unterliegt. Die Liebe, die man nicht ganz unrichtig definirt als „Leben für Andere", iſt ungeheuchelt, wenn ſie da, wo ſie dem Anderen wohl will und thut, nicht ſich ſelbſt wieder im Auge hat, ſondern, abſehend von ſich, des Nächſten Beſtes ſucht. — *ἀγάπη* ſteht übrigens allgemein, und kann an ſich Liebe gegen Gott (Orig.), und Liebe gegen den Nächſten ſeyn (Chryſ.). Jene iſt geheuchelt, wenn ſie nicht durch Thaten ſich bewährt; dieſe, wenn ſie nicht aus lauterem Herzensgrunde hervorgeht. I. Tim. 1, 5. Und in ſo weit hat Origenes Recht, wenn er ſagt, geheuchelt ſei eigentlich die Liebe immer, wenn ſie nicht mit Gott im Einklang ſei. Denn da Gott neben Anderem den Zug der Liebe in die menſchliche Seele eingeſenkt, daß ſie ihn liebe und das, was ihm gefällt, ſo entbehrt ſie, wo ſie dem ſich entzieht, der Wahrheit, und iſt „verſtellt". — *ἀποστυγοῦντες τὸ πονηρόν.* Chryſoſtomus ſchon macht auf das Emphatiſche des Ausdrucks aufmerkſam. Es genügte dem Apoſtel nicht, zu ermahnen, „ſich vom Böſen zu enthalten." (*ἀπέχεσθαι*); denn damit wüßte vielleicht das Herz ſeine Neigung noch abzufinden. Er will aber, daß wir das Gegentheil von Neigung, daß wir Haß gegen das Böſe empfinden, — und einen Haß, welcher uns dem innerſten Grunde nach davon ſcheidet. Daher *ἀποστυγοῦντες*, welche Prägnanz *ἀπο* auch ſonſt den Worten in der Zuſammenſetzung zu geben pflegt. — So gründlich aber als die Losſagung von Allem, was böſe, ſo innig ſoll die Hingebung an das Gute werden. *κολλᾶσθαι*, entſprechend dem hebr. דבק, agglutinare, zuſammenlöthen von Metallen, Jeſ. 41, 7., von der ehlichen Einigung Geneſ. 2, 24., drückt den denkbar engſten Grad des Sichanſchlieſſens, ein „Zuſammenfließen" mit dem Guten aus, in der Art, daß dieſes zur habituellen Richtung in uns wird. Es iſt der ſtrengſte Gegenſatz zu *ἀποστυγεῖν τὸ πονηρόν*. Fordert dieſes einen inneren Abſcheu gegen das Böſe, ſo will das andere, daß wir unſerem tiefſten Denken und Streben nach uns mit dem Guten in Eins verſchmelzen. Vgl. I. Cor. 6, 17. Außerdem ſteht es mit unſerer Liebe zur Tugend nicht ohne Bedenken. Difficilis enim, et valde dif-

ficilis est illa continentia, ubi desideratur illud, a quo abstinetur, et cupiditas animi solo metu judicii refrenatur. Periculosa haec et valde periculosa sunt, nisi secundum consilium Apostoli *odientes mala*, et impacata quodammodo adversum ea odiorum bella peragentes, sic *adhaereamus bono.* Orig.

V. 10. *Τῇ φιλαδελφίᾳ εἰς ἀλλήλȣς φιλόστοργοι. τῇ τιμῇ ἀλλήλȣς προηγȣ́μενοι.* Die Genoſſenſchaft der Gläubigen ward oben VIII, 29. als eine Gottesfamilie dargeſtellt, deren Vater im Himmel, an deren Spitze als Erſtgeborner Chriſtus ſteht, und die ſich vermöge ihrer zweiten Geburt aus dem Einen Geiſte als eine Brüderſchaft (ἀδελφότης) anſehen. [a]) I. Petr. 2, 17.; 5, 9. Demgemäß heißt die Liebe, welche ſie wechſelſeitig zu einander tragen, „Bruderliebe" I. Theſſ. 4, 9. Hebr. 13, 1., nach dem Worte des Herrn: „Das iſt mein Gebot, daß ihr einander liebet, ſo wie ich euch geliebt habe." Joh. 15, 12. — φιλόστοργος, ſonſt von der zärtlichen Zuneigung zwiſchen Kindern, Eltern, überhaupt den Familiengliedern gebräuchlich (Clemens v. Alex. Strom. II. 9. p. 451.: ἥ τε φιλοστοργία φιλοτεχνία τις ȣ̓̃σα περὶ στέρξιν φίλων καὶ οἰκείων), ſoll die beſondere Innigkeit und Wärme der chriſtlichen Bruderliebe bezeichnen, wie ἐκτενής I. Petr. 1, 22. Denn στέργειν, ſagt Chryſoſtomus, drückt weit mehr aus, als φιλεῖν. Erſteres iſt ihm ſ. v. a. θερμῶς φιλεῖν, oder wie Tertullian contr. Marc. V, 14. es überſetzt: Amore fraternitatis invicem affectuosi. Die Liebe der Chriſten erwärmt ſich bis zum Affect der Zärtlichkeit zu einander. — τῇ τιμῇ ἀλλήλȣς προηγȣ́μενοι. Einen beſonderen Zug in dem chriſtlichen Gemeinſchaftsleben bildet das Beſtreben, im Erweiſe der Achtung einander voranzugehen. προηγεῖσθαι ἀλλήλȣς kann nemlich nur bedeuten, einander lehrend, anleitend vorantreten; und der Sinn ſeyn: daß Alle wechſelſeitig, Einer dem Anderen in Achtungsbezeigung es

---

a) Tertullian Apol. c. 39.: Fratres dicuntur et habentur, qui unum Patrem Deum agnoverunt, qui unum Spiritum biberunt sanctitatis. — Clemens v. Alex. Strom. II. 9. p. 451.: φιλαδελφία ἡ φιλανθρωπία τοῖς τȣ̃ αὐτȣ̃ πνεύματος κεκοινωνηκόσιν.

voranthue. Der tiefere Grund davon iſt Phil. 2, 3. angedeutet: *τῇ ταπεινοφροσύνῃ ἀλλήλους ἡγούμενοι ὑπερέχοντας ἑαυτῶν*, — ein Jeder ſieht, geleitet von der Demuth, eher, was er an dem Anderen zu ſchätzen, als er an das denkt, was er von ihm zu fordern hat. Darum dünkt uns die Überſetzung: honore invicem praevenientes, etwas genauer, als die Erklärung: „die Chriſten ſollten ſich in wechſelſeitiger Ehrenbezeigung einander überbieten (*νικᾷν*),“ welche Chryſoſtomus gibt, wiewohl in der Sache der Unterſchied nicht bedeutend iſt. Vgl. zur ſachlichen Erläuterung das Mandat Jeſu Joh. 13, 14 f. Luc. 14, 7 ff. — Wahre Liebe und Achtung ſtehen in engſter Wechſelbeziehung. Selbſt unter den nächſt Befreundeten, als Eltern und Kindern, den Gatten unter einander, gibt die herzliche Zuneigung ihren ſchönſten Ausdruck ſich darin, daß ſie wetteifern in dem Beſtreben, einander durch Hochachtung auszuzeichnen. Ohne ſolche Offenbarung des Zartgefühls wird es ſelten eine innige Liebe geben, noch ſeltener aber wird ſie ohne dieſelbe beſtehen. Achtung aber iſt nicht bloß der Ausdruck zärtlicher Liebe, ſondern fördert dieſe auch in ausnehmender Weiſe. „Nichts iſt ſo geeignet, Freunde zu gewinnen, als das Streben, den Nächſten durch Achtungsbezeigung zu überbieten. Nicht bloß wird aber dadurch die Freundſchaft gemehrt, ſondern auch die Ehre ſelber. Denn wie die Achtung hervorgeht aus dem Zartgefühl der Liebe, ſo erhöhet hinwiederum dieſe, dadurch intenſiver geworden, die Gefühle der Achtung.“ Chryſoſt.

V. 11. *Τῇ σπουδῇ μὴ ὀκνηροί· τῷ πνεύματι ζέοντες· τῷ κυρίῳ δουλεύοντες.* Dieſe Beſtimmung ſchließt ſich ſehr gut an die vorige an. Doch iſt die nähere Beziehung von *σπουδή* (vgl. oben V. 8.) nicht ganz klar. Der Gedankenverbindung nach würde damit emſiger Eifer in der Nächſtenliebe empfohlen. Dieſe erſchöpft ſich nemlich nicht in bloßer Innigkeit und den Erweiſen der Verehrung, ſondern iſt auch beſtrebt, ungeſäumt und unverdroſſen, dienſtfertig zu ſeyn. Chryſoſt. Öcum. Eſt. Cornel. a Lap. Tol. — Andere dagegen nehmen es in einer etwas allgemeineren Bedeutung, und mit Bezug auf das Folgende, wo dasſelbe in poſitiver Form ausgedrückt wird, in der Richtung auf Gott und das göttliche Reich (Theod. Ambroſ. Thom.), oder auf die Förderung der geiſtlichen und religiöſen Intereſſen überhaupt

(Juſtin.). Die allgemeinſte Faſſung wird die beſte ſeyn. Die Chriſten ſollen überhaupt nicht lau und läßig ſeyn; das „Sich-gehenlaſſen" liegt nicht in ihrer Art; — vielmehr τῷ πνεύματι ζέοντες. Eine Paralelle bildet Apſtg. 18, 25., wo dieſe Eigenſchaft von Apollo gerühmt wird. Der göttliche Geiſt offenbarte ſich in Feuergeſtalt; und Jeſus ſagt irgendwo (Luc. 12, 49.): „Ich bin gekommen, Feuer auf die Erde zu ſenden, und was will ich anders, als daß es brenne?" Demgemäß wallt, wo er wirkt, der Geiſt vom Geiſt entglüht, in göttlicher Liebe auf. Procedit autem fervor ex abundantia caloris. Unde *fervor spiritus* dicitur, quia propter abundantiam divinae dilectionis totus homo fervet in Deum. Thom. Und ähnlich umſchreibt Baſilius Regul. brev. 259.: „Glühend im Geiſte iſt, wer mit brennendem Eifer, mit unerſättlichem Verlangen, mit anhaltendem Fleiße Gottes Willen erfüllt in der Liebe unſers Herrn Jeſu Chriſti." Es iſt der begeiſterte Feuereifer, welcher ſich in der Gegenliebe und Verherrlichung Gottes nimmer genügen will. — τῷ κυρίῳ δουλεύοντες. Schon ziemlich früh leſen einige gr. Handſchriften καιρῷ ſtatt κυρίῳ, noch jetzt DFG mit wenigen Minuscl.; dagegen deſto mehrere lat. Exemplare, wie Rufinus bemerkt, tempori. Ambroſius hält an dieſer Leſeart, während Hieronymus (Epist. ad Marcell. c. II.) mit Rufinus ſie entſchieden verwirft. Sicher iſt auch *Domino* die ächte Leſeart. Sie hat die ungeheuere Mehrheit der gr. Codd. und der Väter mit allen Verſionen für ſich; und die Entſtehung der anderen, ziemlich aſſonanten, erklärt ſich leicht aus dem Anſtoß, den man daran genommen, eine ſo allgemeine Vorſtellung in Mitte ſo ſpecieller Regeln anzutreffen. Aber mit Unrecht. Der Übergang lag, wie wir vorhin bereits geſehen, ſehr nahe. Die Begeiſterung, wo ſoll ſie ſich zeigen, außer im Dienſte des Herrn? Auch iſt der Gedanke nicht ſo ganz allgemein. Die Chriſten, will Paulus ſagen, haben ihr Verhältniß ähnlich zu betrachten, wie das eines Sclaven zu ſeinem Herrn. Dieſer hat kein anderes Bewußtſeyn von ſich, als daß er einzig für ſeinen Gebieter da ſei, und ſeine ganze Beſtimmung ausſchließlich darin aufgehe, für dieſen zu wirken. Nicht anders der Chriſt. Ihm iſt die Verherrlichung Jeſu Chriſti in Allem das höchſte und ausſchließliche Ziel, dem er darum mit raſtloſer Thätigkeit und

lebendiger Begeiſterung nachſtrebt. Wie ſehr der Apoſtel dieſes Dienſtverhältniß urgirt, davon mehr zu XIV, 7. 8. Weiter unten kommt er noch von Anderen zu ſprechen, welche nur zum Scheine Chriſto, im Grunde aber ihren eigenen Intereſſen fröhnen. XVI, 18.

V. 12. *Τῇ ἐλπίδι χαίροντες· τῇ θλίψει ὑπομένοντες· τῇ προσευχῇ προσκαρτεροῦντες.* Wenn der Apoſtel ermahnt, dem Herrn ſich zu widmen, ſo geſchieht dieß nicht ohne Hinblick auf den herrlichen Lohn, welcher den treuen Knechten hinterlegt iſt. Matth. 25, 21. II. Cor. 4, 17. Dieſe Hoffnung, ſo glänzend und ſo verbürgt, erweckt Freude in der Bruſt der Gläubigen. V, 3. Phil. 4, 4. — Eben hieraus entſpringt auch der Muth und die Kraft zur Ausdauer: *ὑπομένοντες τῇ θλίψει*, ſtatt *ἐν τῇ θλίψει.* Vgl. über *ὑπομόνη* VIII, 25. Wie aber die chriſtliche Hoffnung, indem ſie die herrlichen Güter aus der Zukunft herüberwinken ſieht, mit Freude das Herz durchſtrömt und zur Ausdauer ſtärkt, ſo wächst ihr hinwiederum aus dem Maaße des ſiegreichen Duldens höhere Zuverſicht zu. Vgl. V, 3—5. Jac. 1, 2 f. — Dazu gehört aber: *τῇ προσευχῇ προσκαρτεροῦντες.* Der in uns überwindet, iſt Gott (vgl. VIII, 37.); von ihm aus fließt die Stärke in unſere Bruſt, durch die wir obſiegen. Daher die Nothwendigkeit des Gebetes. In quo enim non sufficit humana fragilitas, auxilium Dei in orationibus implorandum est. Orig. Das Gebet muß aber anhaltend ſeyn (*προσκαρτεροῦντες* vgl. Col. 4, 2.). Nur dieſem iſt die göttliche Hülfe zugeſichert. Matth. 7, 7 ff. Luc. 18, 3 ff. Die Aufforderungen dazu kehren daher allenthalben wieder. Eph. 6, 18. Col. 4, 2. I. Theſſ. 5, 17. II. Theſſ. 3, 1. I. Petr. 4, 7. Da alle Bedürfniſſe des chriſtlichen Lebens im Gebete eben ſo erfaßt und ausgeſprochen, als gewonnen werden, ſo iſt eine fruchtbare Entwicklung deſſelben ohne Gebetseifer nicht einmal denkbar.

V. 13. *Ταῖς χρείαις τῶν ἁγίων κοινωνοῦντες· τὴν φιλοξενίαν διώκοντες.* DFG mit einigen vorhieronymianiſchen Handſchriften der Itala hatten hier *μνείαις*, was Ambroſius und Hilarius vorziehen, aber im Sinne von *χρείαις* interpretiren. Der T. rec. iſt durch weitüberwiegende Zeugen beſtätiget. *κοινωνεῖν τινί* heißt, an Etwas Mitantheil nehmen, ſich Etwas mitaneignen,

— hier die Bedürfniſſe der Mitchriſten (vgl. Phil. 4, 15. Gal. 6, 6.), indem man dieſe aus dem eigenen Überfluſſe deckt. Die Chriſten ſollten nemlich nicht ſo faſt Almoſen verabreichen, als vielmehr im Sinne der „Brüderlichkeit" das eigene Beſitzthum als ein gemeinſames betrachten, in welchem der Antheil des armen Mitbruders einbegriffen iſt. Nam usibus Sanctorum honeste et decenter, non quasi stipem indigentibus praebere, sed censum nostrum cum ipsis quodammodo habere communem, aptum et conveniens videtur. Orig. — Dieſe Gemeinſchaft aber iſt nicht ohne Gegenſeitigkeit. „Der (irdiſche) Überfluß der Reichen ergänzt den Mangel der Armen, und der (geiſtige) Überfluß von dieſen kommt hinwiederum den freigebigen Reichen zu Statten." II. Cor. 8, 13 f. *Εἰςφέρεις σὺ πράγματα; εἰςφέρουσί σοι παῤῥησίαν ἐκεῖνοι τὴν πρὸς τὸν Θεόν.* Chryſoſt. *Τίς γὰρ οὐχ αἱρεῖται μεταδοῦναι χρημάτων, καὶ κοινωνὸς γενέσθαι κατορθωμάτων;* Theod. — Weiter unten XV, 27. werden wir Geſchichtliches darüber zu erörtern Anlaß finden. — *τὴν φιλοξενίαν διώκοντες.* Die chriſtliche Gaſtfreundſchaft [a]) ruht auf der Idee der Gütergemeinſchaft (Apſtg. 4, 34.), und iſt nur eine beſondere Art der chriſtlichen Freigebigkeit. Überall wird ihr das Wort geredet, Hebr. 13, 2. I. Petr. 4, 9. Clem. v. R. ad Cor. c. 10 sq., und als eine Haupteigenſchaft an einem zu wählenden Biſchof gefordert. I. Tim. 3, 2. Tit. 1, 8. [b]) — Zu beachten iſt *διώκοντες.* Die chriſtliche Liebe gibt ſich nicht zufrieden, bloß gelegenheitlich dieſe Tugend zu üben, ſondern geht ihr ſelbſt nach, beſorgt und beſtrebt, ſie ſo viel und weit als nur möglich in Ausübung zu bringen,

---

a) Clemens v. Alex. gibt eine Art Definition davon Strom. II. c. 9. p. 450.: *Παρακεῖται δὲ τῇ ἀγάπῃ ἥ τε φιλοξενία, φιλοτεχνία τις οὖσα περὶ χρῆσιν ξένων· ξενοὶ δὲ, ὧν ξένα τὰ κοσμικά. Κοσμικοὺς γὰρ τοὺς εἰς γῆν ἐλπίζοντας καὶ τὰς σαρκικὰς ἐπιθυμίας ἐξακούομεν.*

b) Hieronymus Comment. in Tit. I. 8.: Domus episcopi omnium debet esse commune hospitium. Laicus enim unum aut duos aut paucos recipiens implebit hospitalitatis officium: episcopus nisi omnes receperit, inhumanus est. — Muſter war auch hierin die römiſche Kirche. Vgl. Euſeb. h. e. IV. 23.

indem ſie es als Gewinn erachtet, Glieder Jeſu Chriſti aufzunehmen und zu pflegen. [a])

V. 14. *Εὐλογεῖτε τοὺς διώκοντας ὑμᾶς· εὐλογεῖτε, καὶ μὴ καταρᾶσθε.* Der Kreis der chriſtlichen Liebe grenzt ſich nicht mit dem Umfange der Kirche ab, bindet ſich nicht an die Wechſelſeitigkeit, ſondern umfaßt ſelbſt Haſſer und Verfolger. *εὐλογεῖν*, gut von Jemanden reden, dann auch bene precari alicui, ſ. v. a. *προσεύχεσθαι ὑπέρ* — Matth. 5, 44., iſt Effect und Ausdruck wohlwollender und dankbarer Geſinnung. Solche auch gegen den Feind zu hegen und auszuſprechen, verlangt die gemeſſene Vorſchrift Chriſti. Matth. 5, 44 ff. Der Grund dieſes dem Chriſtenthume eigenthümlichen Gebotes der Feindesliebe iſt zum Theil hier, theils auch I. Petr. 3, 9. beigefügt: „Die Chriſten ſind dazu berufen, daß ſie Segen erben.“ Die Leiden, um Chriſti willen erfahren und erduldet, ſind nemlich der vermittelnde Durchgang zu unausſprechlicher Belohnung (Matth. 5, 10—12.). Im Hinblick auf dieſe betrachtet der Chriſt, wie Trübſale der Art überhaupt für ihn eine reiche Quelle der Freude ſind (V, 3.), die Verfolgungen für Wohlthaten, und die Widerſacher als ſeine Wohlthäter, denen er zum Danke verpflichtet iſt. [b]) Auch die Liebe zum Herrn gibt ihm dieſe Geſinnung ein. Wer verfolgt dem Verfolger flucht, offenbart, wie wenig Freude es ihm mache, des Bekenntniſſes Chriſti wegen geläſtert zu ſeyn; während dagegen der, welcher ſegnet, eben damit beweiſt, daß ſein Glaube und ſeine Liebe für Chriſtus aus freiem und freudigem Herzen entſpringen. Endlich tritt dadurch die chriſtliche Hoffnung in ihrer wahren Größe an's Licht. Es ſpricht ſich darin aus, daß der Chriſt, mit ſeinem Hoffen über der Gegenwart und Zeitlichkeit ſtehend, die Leiden für Mittel zum Zwecke, für Gewinn erachte, ſei es, um Chriſto Liebe mit Liebe zu vergelten, ſei es, um einen that-

a) Origenes Expos. in h. l.: Non illud solum ostendit, ut venientem ad nos hospitem suscipiamus, sed et requiramus et solliciti simus, et sectemur et perquiramus ubique hospites, nec ubi forte in plateis sedeant, ne extra tectum jaceant. —

b) Vgl. die ſchöne Erörterung des chriſtlichen Martyriums bei Clemens v. Alex. Strom. IV. c. 11. p. 599.

ſächlichen Beweis zu geben, daß man Gottes Verheißung über Alles ſtelle; — nichts davon zu ſagen, daß eine ſolche Sanftmuth dem Gegner zuletzt die Waffen aus den Händen winden muß. Die Vorſchrift der Feindesliebe, wie übermenſchlich ſie auch ſcheine, iſt im Weſen des Glaubens tief begründet. Von welcher Seite wir auch die Verfolgungen und Verfolger anſehen: wir haben wohl Grund, ihnen alles Heil zu wünſchen, keinen aber, ihnen zu zürnen und zu fluchen. So Chryſoſt.

V. 15. *Χαίρειν μετὰ χαιρόντων, καὶ κλαίειν μετὰ κλαιόντων.* Der Infinitiv, in welchen die Conſtruction plötzlich übergeht, iſt natürlich imperativiſch zu faſſen. Vgl. Phil. 3, 16. Als Glieder Eines und deſſelben Leibes können die Gläubigen nicht umhin, Wohl und Wehe wechſelſeitig und gleichmäßig zu empfinden. I. Cor. 12, 26. Ein engerer Grad des Gemeingefühles, als dieſes Ineinsfließen der Empfindungen, iſt nicht denkbar. Dazu bemerkt Chryſoſtomus treffend, wie es dem menſchlichen Gemüthe verhältnißmäßig leicht ſei, fremdes Wehe nachzufühlen, und mit dem Weinenden ſich in Thränen zu ergießen; daß weit ſchwerer und ſeltener dagegen ein Menſch von fremdem Glücke wie von eigenem afficirt und zur Mitfreude geſtimmt werde. Selbſt der gewöhnliche Menſch bleibt bei dem Unglücke des Anderen in der Regel nicht rührungslos. Der Zuſtand des Leidens hat eben nichts Beneidenswerthes für die Selbſtſucht, welche in der verdorbenen Natur ſteckt. Dieſe regt ſich dagegen ſchnell, wenn ſie bei der Austheilung von Gutem ſich nicht bevorzugt oder übergangen ſieht. Ungemiſchte Freude am Wohlergehen Anderer iſt Eigenthum wahrhaft edler Seelen. — Origenes reſtringirt *κλαίοντες* auf ſolche, welche ihren Bußſchmerz oder ihr Verlangen nach dem Himmel ausweinen (Matth. 5, 4.). In dieſem Falle würde allerdings ein noch höherer und reinerer Grad von Liebe erfordert, um in dieſes Wehe des Nächſten mit gleicher Seelenſtimmung einzugehen.

V. 16. *Τὸ αὐτὸ εἰς ἀλλήλους φρονοῦντες· μὴ τὰ ὑψηλὰ φρονοῦντες, ἀλλὰ τοῖς ταπεινοῖς συναπαγόμενοι. μὴ γίνεσθε φρόνιμοι παρ᾽ ἑαυτοῖς.* Das *τὸ αὐτὸ φρ.* auf die Einhelligkeit der Geſinnung zu beziehen (Tol. Rück.), ginge an, wenn wie I. Cor. 1, 9. Phil. 4, 2. *εἰς ἀλλήλους* fehlete. Nun aber liegt,

wie das Folgende zeigt, in der Abſicht des Apoſtels, das Unchriſtliche jener Sinnesrichtung zu bekämpfen, welche Auszeichnungen für ſich in Anſpruch nimmt, und dadurch, wie Chryſoſtomus richtig bemerkt, auf die Bildung eines ächten Gemeinſinnes in dem kirchlichen Leben ſtörend einwirkt. Hiegegen iſt die Mahnung des Apoſtels gerichtet: *τὸ αὐτὸ κ. τ. λ.* Er geht von der anderwärts ausgeſprochenen Anſicht aus, daß Alle in Chriſto Eins und gleich ſeien. Gal. 3, 28. Col. 3, 11. Anſprüche auf beſondere Auszeichnung haben keinen Halt im Chriſtenthum. Hier gilt: *τὸ αὐτὸ φρονεῖν εἰς ἄλλους, ὃ καὶ φρονοῦμεν εἰς ἡμᾶς.* Jeder hat eben das, was er für ſich anſpricht, auch auf jeden Anderen überzutragen, und was er von ſich hält, auch von jedem Anderen zu halten. „Kommt dir ein Armer in's Haus, ſo benimm dich ihm gemäß. Nimm nicht des Reichthums halber eine ſtolzere Haltung an. In Chriſto gibt es keinen Reichen und keinen Armen. Wie du dich ſelbſt fühleſt, ſo behandle auch ihn. Schäme dich nicht ob ſeines Anzuges, ſondern nimm ihn auf um des inneren Glaubens willen.... Dünkſt du dich groß, ſo habe eine ſolche Anſicht auch von dem Anderen. Erſcheint er dir niedrig und gering: ſo halte das Gleiche auch von dir.“ Chryſ. — So aufgefaßt ſchließt ſich der Gedanke ſehr einfach an das Folgende an: *μὴ τὰ ὑψηλὰ — συναπαγόμενοι.* Die Gegenſätze dienen ſich gegenſeitig zur Erläuterung. *ὑψηλός* iſt, was über die Ebene hervorragt, aufſteigt; im tropiſchen Sinne, was erhaben, ausgezeichnet iſt, und darum An- und Aufſehen erregt. *ταπεινός*, humilis, iſt, was niedrig iſt, z. B. Pflanzen, welche ſich über den Boden nicht erheben, metaphoriſch wird es gebraucht von niedrigen, gedrückten, ärmlichen Lebensverhältniſſen. Die LXX überſetzen mit *ταπεινός* דַּךְ niedergebeugt, דַּל ſchwach, niedrig, אֶבְיוֹן, עָנִי, רָשׁ Mangel leidend ꝛc. Bei den Griechen ſchloß das Wort den Begriff des Unglücklichen in ſich [a]), im A. T. den des Leidenvollen, jedoch ſo,

---

a) Xenophon Cyropaed. III c. 3. n. 52. Die Geſetze ſollen ſo beſchaffen ſeyn, daß *τοῖς μὲν ἀγαθοῖς ἔντιμος καὶ ἐλευθέριος ὁ βίος παρασκευασθήσεται, τοῖς δὲ κακοῖς ταπεινός τε καὶ ἀλγεινὸς καὶ ἀβίωτος ὁ αἰὼν ἀνακείσεται.*

daß hier ſchon eine höhere ethiſche Bedeutung hinzutritt. Vgl. Clem. v. R. ad Cor. c. 55. Im N. T. und im chriſtlichen Sprachgebrauche endlich fällt vermöge der neuen chriſtlichen Weltanſchauung der Begriff des Verächtlichen ganz weg. Das *τὰ ταπεινὰ φρονεῖν*, „Sinn haben für's Niedrige", und wovon *ταπεινοφροσύνη*, erſcheint, von der freien Erniedrigung des Sohnes Gottes angefangen, zu einer eigenthümlich chriſtlichen Tugend ausgeprägt, vermöge deren nun jeder, der in Chriſtum eingegangen, ſich innerlich angezogen fühlt von dem, was in den Augen der Welt für niedrig gilt. [a]) So iſt auch *συναπάγεσθαι* der Sache nach bereits erklärt. Wo es außerdem noch vorkommt Gal. 2, 13. II. Petr. 3, 17. bedeutet es überall, „ſich fortziehen laſſen, oder mit fortgezogen werden". [b]) Eine andere, etwas modificirte, gibt Heſychius: „mitgehen, ſich anſchließen", Theodoret: *συγκατιέναι*, Chryſoſtomus: *συγκαταβαίνειν, συμπεριέρχεσθαι*, was daher kommt, daß die genannten *τοῖς ταπεινοῖς* als Masculinum betrachten, „ſolche, welche in niedrigen Verhältniſſen leben." Chryſ. mit vielen Neueren. Allein der Gegenſatz *τὰ ὑψηλά*, ſo wie die gewöhnliche Conſtruction des Zeitwortes ſind dagegen. Wir nehmen mit Thom. Tol. Corn. a Lap. *ταπεινοῖς* als Neutrum: „Euer Sinnen und Trachten ſei nicht auf das hingerichtet, was hervorragt, An- und Aufſehen verſchafft; ſondern weit eher geneigt, von dem, was niedrig iſt oder ſcheint, ſich an- und fortziehen zu

---

a) Clemens v. R. ad Cor. c. 16.: *Ταπεινοφρονούντων ἐστὶν ὁ Χριστὸς, οὐκ ἐπαιρομένων ἐπὶ τὸ ποίμνιον αὐτοῦ. Τὸ σκῆπτρον τῆς μεγαλοσύνης τοῦ Θεοῦ, ὁ κύριος ἡμῶν, Χριστὸς Ἰησοῦς οὐκ ἦλθεν ἐν κόμπῳ ἀλαζονείας, οὐδὲ ὑπερηφανείας, καίπερ δυνάμενος, ἀλλὰ ταπεινοφρονῶν. . . . Ὁρᾶτε, τίς ὁ ὑπογραμμὸς ὁ δεδόμενος ἡμῖν. Εἰ γὰρ ὁ κύριος οὕτως ἐταπεινοφρόνησεν, τί ποιήσομεν ἡμεῖς οἱ ὑπὸ τὸν ζυγὸν τῆς χάριτος αὐτοῦ δι' αὐτοῦ ἐλθόντες;*

b) Beiſpiele finden ſich in den Commentarien geſammelt. Hier nur zwei aus Clemens v. Alex. Strom. IV. c. 11. p. 598.: *Οὐ γὰρ οἶδεν ὁ δικαστὴς* (er ſpricht von den Chriſtenverfolgungen) *τὰ καθ' ἡμᾶς, οὐδὲ θέλει μαθεῖν· προλήψει δὲ συναπάγεται κοινῇ.* Und Strom. I. c. 17. p. 368.: *Οὐ γὰρ αἱρεῖταί τις κακὸν ᾗ κακὸν· τῇ δὲ περὶ αὐτῷ ἡδονῇ συναπαγόμενος.*

laſſen." Der dogmatiſche Grund dieſer Vorſchrift liegt, wie ſchon geſagt, in der Thatſache des freien Eingehens Chriſti in unſere, der Menſchen niedrige Verhältniſſe. Von da her hat das, was ſonſt als verächtlich galt, eine gewiſſe Anziehungskraft für die gewonnen, welche mit Chriſto Eines Sinnes ſind. Phil. 2, 5 ff. wird die Vorſchrift in dieſen Sachzuſammenhang gebracht. Aber auch von Jeſus ſelbſt wird ſie gegeben Matth. 20, 26—28.; und geſchichtlich entwickelt liegt ſie vor uns in einer Reihe der glänzendſten Erſcheinungen in dem Leben und den Inſtituten der Kirche. — Engſt verwandt iſt damit die weitere Vorſchrift: *μὴ γίνεσθε φρόνιμοι παρ' ἑαυτοῖς*, der Hauptſache nach zu XI. 25. bereits erklärt. Ähnlich Jeſ. 5, 22.: Vae prudentibus apud semetipsos et in oculis suis sapientibus. Vgl. Prov. 3, 5. 7. „Selbſtklug" iſt, wer in ſeinen Einſichten ſich gefällt, und darum einer Ergänzung und Vervollkommnung derſelben durch Andere nicht zu bedürfen glaubt. Dieſe Einbildung iſt Thorheit und führt zur Thorheit. Qui sibi prudens esse videtur, hic cum arrogantia stultus est; nec potest veram sapientiam Dei scire, qui suam stultitiam quasi sapientiam colit. Orig. Das Bewußtſeyn der eigenen Unvollkommenheit legt es, ſo iſt es Grundſatz der Kirche, Jedem nahe, daß er Herz und Sinn willig fremder Belehrung offen halte.

V. 17. *Μηδενὶ κακὸν ἀντὶ κακοῦ ἀποδιδόντες· προνοούμενοι καλὰ ἐνώπιον πάντων ἀνθρώπων.* Auch dieſe *ἀκεραιοσύνη* (vgl. XVI, 19.) gehört zu den Erſcheinungen des chriſtlichen Tugendlebens. Es iſt noch keine Vollkommenheit, Böſes nicht zuzufügen, wo keine Herausforderung dazu gegeben iſt. In der Bruſt des wahren Chriſten aber iſt der Sinn dafür in der Art erloſchen, daß es ihm außer Hand, und er außer Stand gekommen iſt, dem Schlimmes zurückzuerſtatten, von dem er Schlimmes empfangen. Vgl. Matth. 5, 38 f. I. Petr. 3, 9. I. Theſſ. 5, 15. — Wahr iſt übrigens, was Origenes beifügt, daß Wiedervergelt des Böſen mit Böſem mitunter eine böſere Geſinnung vorausſetze, als die des Beleidigers geweſen. Dieſer handelt oft aus Mangel an Vorbedacht, jener aber mit Bewußtſeyn des Böſen und aus Gereiztheit. — Zu *προνοούμενοι — ἀνθρώπων* liest die Vulgata mit FG, der arm. goth. Verſ. und einigen lat. Vät.: non tantum

coram Deo, sed etiam coram omnibus hominibus, — ein Zuſatz, der aus II. Cor. 8, 21. herübergefloſſen iſt. Dieſelbe Stelle findet ſich Prov. 3, 4.: *Προνοῦ καλὰ ἐνώπιον κυρίȣ καὶ ἀνθρώπων*. Der Sinn klärt ſich durch Vergleichung mit II. Cor. 8, 21. auf. Thätigkeit im Guten iſt eine allgemeine Pflicht. Specieller iſt die Beſtimmung, daß wir dabei auch auf die Umgebung Rückſicht zu nehmen haben. Es genügt nicht, daß wir bei dem, was wir Gutes thun, Gott und unſer Gewiſſen zu Zeugen der Reinheit unſerer Geſinnung haben; es wird von uns überdieß noch die Vor- und Umſicht gefordert, daß auch den Menſchen unſer Handeln nicht anders, als in dieſem Lichte ſich darſtelle, und jede ſchiefe Deutung ferne bleibe. Qui vitae suae et morum et actuum tenet libram, ut non possit ab ullo hominum reprehendi, iste bona coram omnibus hominibus providet. Daher die oft wiederholte Aufforderung, auch vor den Nichtchriſten ſelbſt den Schein des Böſen zu fliehen. I. Cor. 10, 32. I. Theſſ. 4, 12. I. Petr. 2, 12.

V. 18. *Εἰ δυνατὸν, τὸ ἐξ ὑμῶν, μετὰ πάντων ἀνθρώπων εἰρηνεύοντες*. Die Bedingung *εἰ δυνατόν* ward von Erasmus zu V. 17. gezogen, weil ſonſt eine Tautologie mit *τὸ ἐξ ὑμῶν* entſtehe; und von Cajetan, weil die Ausführung der vorausgegangenen Regel ſo ſchwierig ſei im Leben, wie dieſe hier, darum einer Beſchränkung bedürfe. Allein das *προνοεῖσθαι — ἀνθρώπων* hängt immer von uns ab, nicht ſo aber das *εἰρηνεύειν*, weil der Friede beſteht im guten Vernehmen Zweier, daher ſchon darum von dem guten Willen des Nächſten abhängt; dann aber auch noch von der Zuläßigkeit der Bedingungen, um welche er erkauft wird. Friedensliebe gehört zu den Eigenthümlichkeiten des chriſtlichen Weſens. Matth. 5, 9. Der Chriſt bemüht ſich, ſo weit es in ſeiner Macht liegt, mit Jedermann im Frieden zu leben; — aber natürlich nicht um den Preis ſeines Gewiſſens und ſeiner Verpflichtung gegen Gott. Vgl. I. Cor. 7, 15. Wo dieſe Colliſion eintritt, ceſſirt die andere bedingte Pflicht. Vgl. Matth. 10, 34. Für dieſen Fall gilt das Wort des Chryſoſtomus z. d. St.: „Wenn du aber die Religion beeinträchtiget ſehen ſollteſt, ſo ſchlage die Eintracht nicht höher an, als die Wahrheit, ſondern ſei mit edler Seele ſtandhaft bis auf's Sterben. Nur ſtreite auch dann nicht aus dem Innern, wende dich nicht mit deiner Geſinnung

ab, ſondern habe es nur mit der Sache zu thun. Denn das heißt es, mit Allen, ſo weit es von uns abhängt, Frieden halten. Bleibt auch der Andere nicht im Frieden, ſo ſollſt doch du nicht mit Sturm deine Seele füllen; bleibe im Herzen zugeneigt, ohne die Wahrheit zum Opfer zu bringen." — Damit hängt endlich auch das Folgende zuſammen:

V. 19. *Μὴ ἑαυτοὺς ἐκδικοῦντες, ἀγαπητοὶ, ἀλλὰ δότε τόπον τῇ ὀργῇ· γέγραπται γάρ· ἐμοὶ ἐκδίκησις, ἐγὼ ἀνταποδώσω, λέγει ὁ κύριος. ἐκδικεῖν* (vgl. XIII, 4.), Jemanden Recht ſchaffen Luc. 18, 3., rächen, gibt die Vulgata, ſtatt durch ulciscentes oder vindicantes, durch defendentes, d. i. injuriam depellentes. Denn nicht von einer Selbſtvertheidigung iſt die Rede, ſondern von Selbſthülfe gegen ungerechte Unterdrückung. Auch auf dieſe ſolle der Chriſt verzichten. *ἀλλὰ δότε — ὀργῇ*. Die Erklärung dieſes Satzes iſt mehrfach; — entweder Abstractum pro concreto: „Gebet Raum dem Zorne," d. h. weichet den Erzürnten aus (Baſil. Reg. brev. 224. Ambroſ. vit. Jos. c. 13.); oder im Sinne von Matth. 5, 38.: „Gebet ꝛc.", d. i. gebet geduldig dem Anbrauſen des Zornes nach, ohne euch zu wehren (Ambroſ. de Offic. I. 21. Tol. Juſt.), beide möglich den Worten, aber nicht dem Conterte nach. Die dritte Erklärung endlich nimmt *ἡ ὀργή* in dem bereits bekannten Sinne vom göttlichen Strafgerichte, welches dem Ungerechten vergilt nach Verdienſt, und dem, als ſeinem wahren Forum, der Chriſt ſeinen Handel mit dem Böſen, der ihn unterdrückt oder ſonſt kränkt, vertrauensvoll anheimzuſtellen hat. Eſtius richtig: Ultionem permittite divino judicio; patienter exspectate, dum Deus justus ulciscatur injurias vobis illatas. Quod opus Deo proprium, vos ei praeripere et quasi praeoccupare non debetis. So Orig. Chryſ. Theod. Öcum. Aug. Thom., und mit allem Rechte. Denn dafür iſt nicht nur der Sprachgebrauch, ſondern auch der Zuſammenhang, indem ſogleich Bezug genommen wird auf Deut. 32, 35.: *ἐμοὶ ἐκδίκησις — κύριος*. Das Pronomen iſt beidesmal ſchwer betont. Ausdrücklich behält Gott hier ſich vor, dem unſchuldig Verfolgten zu ſeinem Rechte zu verhelfen, Genugthuung zu geben, und dem Unterdrücker nach ſeinem Verdienſte zu vergelten. Vgl. Apoc. 6, 10. Mit Hinweiſung auf das Beiſpiel Chriſti dieſelbe Mahnung I. Petr. 2, 23.

V. 20. *Ἐὰν οὖν πεινᾷ ὁ ἐχθρός σου, ψώμιζε αὐτόν· ἐὰν διψῇ, πότιζε αὐτόν. τοῦτο γὰρ ποιῶν ἄνθρακας πυρὸς σωρεύσεις ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ.*

V. 21. *Μὴ νικῶ ὑπὸ τοῦ κακοῦ, ἀλλὰ νίκα ἐν τῷ ἀγαθῷ τὸ κακόν.* AB mit einigen Minuscl. und der copt. Verſ. haben *ἀλλὰ ἐάν*, und ähnlich die Peſch. *ἐάν δέ.* Der Unterſchied beſteht hauptſächlich darin, daß dieſes an *μὴ ἐκδικοῦντες*, der obige durch die Mehrheit der Autoritäten bewährte Text dagegen an *δότε — τῇ ὀργῇ* anknüpft. Wir halten letzteres auch darum für das Richtigere, weil ſonſt ein doppeltes *ἀλλὰ* dem *μὴ — ἑαυτοὺς* gegenüberſtünde. — Der Apoſtel hatte vorhin ermahnt, dem göttlichen Gerichte die Entſcheidung anheimzuſtellen; nun aber verlangt er noch weit mehr, — thätige Liebe ſogar gegen den Feind. Die Stelle iſt aus Prov. 25, 21 f. *πεινᾶν* und *διψῆν* umfaſſen alle leiblichen Bedürfniſſe, welche Gegenſtand der chriſtlichen Erbarmung werden können, und aus dem angegebenen Grunde auch an unſerem perſönlichen Gegner zu werden haben. — *τοῦτο γὰρ — αὐτοῦ.* In der Auslegung der Metapher *ἄνθρακας πυρὸς σωρεύσεις* theilen ſich die Exegeten ſeit Origenes. Die Einen beziehen die „Feuerkohlen" auf die Strafe, welche der Feind von der göttlichen Strafgerechtigkeit zu gewärtigen hat, und geben den Sinn: „Du deinerſeits ſollſt deinen Widerſacher mit allen Wohlthaten überhäufen, und wirſt eben dadurch die Strafe, die er an dir verdient, in um ſo größerem Maaße über ihn bringen." So die meiſten Griechen, Chryſoſt. Theod. Theophyl. Phot., auch Eſt. Die Lateiner dagegen nehmen nach Origenes „Feuerkohlen ſammeln" in einem dem Betheiligten günſtigen Sinne, von der erweichenden Kraft der Liebe, wodurch der Beleidiger mittels dieſer Werke der Barmherzigkeit wie durch eine Art Kohlenfeuer erweicht, umgeſchmolzen und umgewandelt wird. Solche Erweiſe barmherziger Liebe, von dem empfangen, welchen er gehaßt, werden unfehlbar den Verfolger zur Erkenntniß ſeines Unrechts bringen, mit brennender Reue erfüllen, und ſo aus dem Feinde zum Freunde machen. So Hieron. Aug. Thom. Tol. Juſt. ꝛc. [a]) Dieſe Er-

a) Origenes Expos. in h. l.: Fortassis ergo et hic isti carbones ignis, qui congregantur super caput inimici, in adjutorium ip-

klärung ſagt dem Geiſte des Apoſtels mehr zu, und ſchickt ſich einzig zu dem, was folgt:

V. 21. *Μὴ νικῶ κ. τ. λ.* Das Neutrum *τὸ κακόν* XVI, 19. I. Cor. 13, 5. III. Joh. 11. iſt hier als Concretum behandelt, welches dem Menſchen zuſetzt, um ſich ihn zu unterwerfen, d. h. in gleiche verwerfliche Handlungsweiſe zu verſtricken. Dieß ſoll ihm aber nimmer gelingen, — nimmermehr ſoll das Böſe größere Macht entwickeln zum Angriff, als wir ihm Kraft im Guten entgegen zu ſetzen haben. Vielmehr iſt es an uns, jeder Anſtrengung des Böſen ein noch größeres Aufgebot der thätigen Liebe gegenüber ſtellen, und durch die Überwucht des Guten in der Art, wie eben gezeigt, das Böſe ſelbſt zum Weichen bringen. So hat das Chriſtenthum geſiegt, und ſiegt der Chriſt, nicht indem er der rohen, feindſeligen Gewalt mit äußerer Gewalt begegnet, ſondern indem er die wilde Leidenſchaft durch ein Übermaaß der Liebe entwaffnet.

---

sius congregantur. Potest enim fieri, ut animus ferus et barbarus inimici, si sentiat beneficium nostrum, ... compunctionem cordis capiat, commissi poenitudinem gerat, et ex hoc ignis in eo quidam accendatur, qui eum pro commissi conscientia torqueat et adurat. — Hieronymus, contr. Pelag. L. I. p. 840., verwirft die gewöhnliche Auffaſſung des Tropus geradezu: Non in maledictum et condemnationem, ut plerique existimant, sed in correctionem et poenitudinem, ut superatus beneficiis, excoctus fervore, inimicus esse desistat. — Cf. Ep. ad Hedib. Q. I. — Und Auguſtin findet dieſelbe mit dem Gebote der Liebe unvereinbar. Propp. LXXI.: Quomodo enim quisque diligit eum, cui propterea cibum potumque dat, ut carbones ignis congerat super caput ejus, si carbones ignis hoc loco aliquam gravem poenam significant? Quapropter intelligendum est, ad hoc dictum esse, ut eum, qui nos laeserit, provocemus ad poenitentiam facti sui, cum ei nos benefacimus. Isti enim carbones ignis ad exustionem, i. e. ad contribulationem spiritus valent. etc. — Cf. De Doctrin. Christ. III, 16.

Capitel XIII.

Das chriſtliche Leben im ſocialen Verbande.

Dieſes Capitel beſchäftiget ſich der einen Hälfte nach mit der Darſtellung der bürgerlichen Pflichten, welche dem Chriſten als Mitglied eines gewiſſen Staatsverbandes obliegen, und welche, nach dem Princip des Chriſtenthums bemeſſen, einiges Beſondere haben. Von V. 1—7. wird Gehorſam gegen die weltliche Obrigkeit den Gläubigen eingeſchärft. Es läßt ſich ſchwer denken, daß der Apoſtel ohne äußere Veranlaſſung ſich darüber verbreitet haben würde, noch dazu hier, wo einerſeits ſeine Gedanken ganz der religiöſen Ordnung der Dinge zugekehrt ſind, und andererſeits es ſich von ſelbſt zu verſtehen ſchien, daß man ſich in die Geſetze des Staates zu fügen habe. Die Veranlaſſung dazu kam wohl von Außen her, und von ſolchen, welche es nicht ſo für ausgemacht anſahen, daß man ſich der beſtehenden Ordnung des Staates und ſeinem Oberhaupte zu unterwerfen habe. Es läßt ſich mit Eſtius nicht bloß als wahrſcheinlich annehmen, ſondern auch nachweiſen, daß der Apoſtel vom jüdiſchen Einfluſſe nach dieſer Seite hin ſehr viel fürchtete, und gerade in dieſer Rückſicht das Eindringen jüdiſcher Vorurtheile und Tendenzen von dem Innern der Kirche abzuwehren ſich aufgefordert fühlte. — Die Meſſiasidee der Juden war bekanntlich nicht frei von politiſchen Beſtandtheilen. Die durch den äußeren Druck höher und höher getriebene Spannung der Nation war eben damals jeden Augenblick bereit, loszubrechen. Nur mit äußerſtem Widerwillen beugten ſie ſich unter das römiſche Joch; und nur wenige Jahre verfloßen, welche nicht durch einen blut- und mordreichen Aufſtand bezeichnet waren, bis zuletzt Jeruſalem ſammt ſeinem Heiligthume der Verwüſtung überliefert wurde. Joſephus Flavius nennt Antiqq. XVIII. c. 2. Judas den Gauloniten als den Stifter einer Secte, welche Niemanden

als Herrn anerkennen und nennen wollte, als Gott allein. [a]) Damit hing ihre Neigung zuſammen, den Römern die Steuer zu verweigern, wovon im Evangelium ein ſo merkwürdiges Beiſpiel vorkommt. Eben dieſe Schlinge, welche dem Herrn gelegt werden ſollte, zeigt, wie tief dieſe aufrühreriſche Geſinnung in's jüdiſche Weſen dieſer Zeit eingedrungen war. Die Frage: iſt es erlaubt, dem Kaiſer Steuern zu geben? ſetzt voraus, daß ſie meinten, ihre Religion geſtatte es ihnen nicht; ſie ſeien Gott allein verpflichtet. Im Moſaismus fiel Staat und Kirche, Religion und Politik in Eins zuſammen; einen König, überhaupt ein Regiment anerkennen, das nicht von da her autoriſirt war, und Gottes Stelle vertrat, geſtattete der alte Moſaismus nicht. Die jüdiſchen Empörer, die gewöhnlich Schwärmer genannt werden, waren ächte Juden. Die übrigen waren der römiſchen Oberherrſchaft gehorſam, nicht weil ſie es für religiöſe Pflicht hielten, ſondern weil ſie kälter und klüger waren, als jene, welche das jüdiſchreligiöſe Element in's Auge faßten.

Geſinnungen der Art regten ſich aber nicht bloß bei den Juden in Jeruſalem und Paläſtina, ſondern auch außerhalb. Ihre aufrühreriſchen Bewegungen, obſchon allerdings zum Theile provocirt, durchzuckten das römiſche Reich in allen Richtungen. Um den Regierungsantritt des Claudius war Alexandrien der Schauplatz von ſolchen geweſen (Joſ. Flav. Antiqq. XVIII. 8. n. 1.), und um das Jahr 49 her veranlaßte, wie ſchon in der Einleitung bemerkt wurde, ihre Empörungsſucht ein kaiſerliches Decret, welches ſie aus der Hauptſtadt des Reiches verbannte. Ähnliche Unruhen waren um dieſe Zeit her auch in Syrien ausgebrochen, vieler anderen nicht zu gedenken, z. B. der Sicarier (vgl. Apſtg. 21, 38.), welche, aus Judäa flüchtend (Joſ. Flav. de Bell. jud. VII. 19.), Niemanden auf Erden über ſich aner-

---

a) Vgl. Joſ. Flav. Antiqq. XX. c. 5., was der jüdiſche Geſchichtſchreiber daſelbſt über Theudas ſagt, der ebenfalls eine Rotte über den Jordan führte, und beſonders die Rede des Eleazar in der Feſtung Maſeda VII. c. 8. n. 6. (Edit. Haverk. Tom. II. p. 427 sq.) Reden, die freilich ebenſo wohl das Äußerſte dieſer Richtung bezeichnen, als die wahre Richtung ſelbſt.

kennen wollten, allenthalben zum Aufruhr reizten, und lieber mit ihren Kindern unter allen Martern ſtarben, als daß ſie den Kaiſer „Herrn" genannt hätten. —

Ob aber Gefahr vorhanden war, ſolche Gährungen möchten ſich auch den chriſtlichen Gemeinen mittheilen? Hätten dieſe auch weniger Mitglieder aus dieſer Nation gezählt, als es in der Regel der Fall war, ſo hätte ſchon die Zuſammenſetzung für ſich allein die Möglichkeit eines ſtörenden Einfluſſes und den Grund zu Beſorgniſſen an die Hand gegeben. [a]) Auch konnte man ja geneigt werden, was den Juden als ſolchen eigenthümlich war, den chriſtlichen Vereinen mitaufzubürden. Es blieb aber hiebei nicht. Daß man eben von da her wirklich Verſuche machte, chriſtliche Lehren zu mißbrauchen, um politiſche Freiheitsideen damit zu bemänteln, erſehen wir aus I. Petr. 2, 16. vgl. II. Petr. 2, 19. Das judaiſtiſch-häretiſche Weſen verleugnete ſich auch hierin nicht. Wie ſo oft ſpäterhin, ſo ſchloß ſich auch damals ſchon dem die Autorität verſchmähenden religiöſen der politiſche Libertinismus an. Dieſe Gefahr war aber nicht die einzige. Schon frühzeitig ſchöpfte man Argwohn gegen die politiſche Reinheit der neuen religiöſen Erſcheinung, welche ſich Chriſtenthum nannte, — ein Verdacht, zu dem die Juden nach Kräften beitrugen. Vgl. Apſtg. 17, 6 f.; 24, 5 f. Rechnet man endlich hiezu noch die feindſelige Stellung, welche die weltliche Obrigkeit, zum Theil eben darum, weil ſie mit den Juden in Etwas zuſammenhingen, alsbald gegen die chriſtliche Religion und ihre Bekenner einzunehmen anfing (vgl. Apſtg. 16, 20 f.), ſo läßt ſich begreifen, wie eine irrige Anſicht vom weltlichen Regiment, wie ſie unter Juden herrſchend war, die Chriſten leicht zu Conflicten bedenklicher Art hätte fortreißen können; begreifen, wie es überhaupt die ſorglichſte Aufmerkſamkeit der Apoſtel erheiſchte, das Chriſtenthum mit ſeinen in's practiſche Leben ſo tief eingreifenden Lehren in die Welt ſo einzuführen, daß die rechtlich beſtehenden, ſocialen Verhältniſſe davon unangetaſtet, unerſchüttert blieben.

Einflüſſe und Richtungen der bezeichneten Art mußten aus

---

a) Vgl. Hieronymus Comment. in Tit. III. 1.

dieſem Grunde die Apoſtel kräftigſt bekämpfen, und durch Aufſtellung der wahren Grundanſichten von der Staatsgewalt ſie für immer aus der Kirche verdrängen. Das Chriſtenthum iſt nicht für Ein Volk, ſondern für alle Völker beſtimmt. Einen nationalen Particularismus anzuerkennen, geht ſchon darum nicht in ſein Weſen ein. Deßhalb geht es über Fragen, betreffend Verfaſſung und Verwaltung des Staates, ganz hinweg. Seine Bekenner ſollten unter jeder Regierung und Regierungsform leben, und ihre geiſtigen Zwecke, welche nicht im Dieſſeits liegen, beſorgen. Sie konnten es auch, und können es noch, da ihre religiöſen Intereſſen mit den politiſchen in keiner Berührung, noch weniger im Gegenſatze ſtehen. Dazu kommt noch die eigenthümliche Weltanſchauung der Chriſten. Sie verehren in Gott den Schöpfer und Lenker des ganzen Univerſums, dem alle Creatur dienſtbar iſt, ſo oder ſo; wiſſen, daß nach einem ewigen unabänderlichen Rathſchluſſe Alles in der Welt zur Förderung ſeines Erlöſungsplanes und zum Heile der Gläubigen zuſammen wirke; leben der Überzeugung, daß die beſtehenden Obrigkeiten nicht ohne göttliche Diſpoſition die Gewalt in den Händen haben, und verehren ſie um ſo mehr, als ſie in ihrem Amte und mit ihrer Macht dem Böſen wehren, der Gerechtigkeit Sühne geben, das Gute fördern. Sie erkennen das wahrhaft Göttliche in ihrer Aufgabe und Stellung, und ſehen es darum auch als eine religiöſe Pflicht an, ihnen Gehorſam zu erzeigen, — freilich Anſichten, welche in dem alten Judenthume keine Stätte hatten.

V. 1. *Πᾶσα ψυχὴ ἐξουσίαις ὑπερεχούσαις ὑποτασσέσθω. οὐ γάρ ἐστιν ἐξουσία, εἰ μὴ ἀπὸ Θεοῦ. αἱ δὲ οὖσαι ἐξουσίαι ὑπὸ Θεοῦ τεταγμέναι εἰσίν.* Über *πᾶσα ψυχή* vgl. II, 9. Die ausnahmsloſe Geltung des Nachfolgenden könnte nicht ſtärker ausgedrückt ſeyn. Die Gehorſamspflicht beſteht für Jedermann, Chriſt oder Nichtchriſt. Die beſonderen chriſtlichen Pflichten ſind eine Erweiterung und Vervollkommnung der natürlichen Ordnung, und begreifen daher die Staatspflichten unter ſich. Was darum bindend iſt für jeden Anderen, iſt es a fortiori für den Chriſten, — die Beſtimmung: „ſich zu unterwerfen den mit der höchſten Gewalt bekleideten Obrigkeiten des Staates.“ Daß *ἐξουσίαι*, Abstractum pro concreto, die Inhaber von obrigkeitlichen Ämtern

ſeien, geht theils aus I. Tim. 2, 2. (*οἱ ἐν ὑπεροχῇ ὄντες*), theils aus I. Petr. 2, 13. hervor, wo außer dem Kaiſer deſſen Statthalter genannt werden. *ὑπερέχουσαι* nennt er ſie von der höheren Stellung, womit ſie, vermöge der in ihren Händen ruhenden Gewalt, in der bürgerlichen Ordnung hervorragen, und um deren willen ihnen von der anderen Seite her Unterthänigkeit zu leiſten iſt. Fragt man nemlich nach dem Verpflichtungsgrunde, welcher den Einzelnen zum Gehorſam verbindet, oder, was dasſelbe iſt, nach dem Rechte, welches dieſer Einrichtung der Über- und Unterordnung im Staate zu Grunde liegt, ſo dient zur Antwort der aus der Offenbarung abgeleitete Lehrſatz: *οὐ γὰρ ἐστὶν ἐξουσία, εἰ μὴ ἀπὸ Θεοῦ.* Das Herrſcherthum mit ſeiner Machtfülle, die Ämter mit der ihnen inhärirenden Gewalt, ſind nicht aus menſchlicher Erfindung oder Übereinkunft hervorgegangen; die Einrichtung der Obrigkeit iſt höheren Urſprungs, und die Gewalt, welche ſie beſitzt und übt, iſt Ausfluß göttlicher Hoheit. Die Grundſätze des Contract social über die obrigkeitliche Gewalt liegen weit außer und unter der chriſtlichen Weltbetrachtung. Dieſe kennt nur Einen Born, von dem, wie alle ächt ſociale Ordnung, ſo alle Gewalt entſpringt, welche die Obrigkeit zur Obrigkeit macht, — nemlich Gott. — Die Unterwerfung unter dieſelbe widerſtrebt alſo den religiöſen Verhältniſſen des Chriſten nicht; ſie iſt in göttlicher Ordnung begründet.[a]) — *αἱ δὲ*

---

a) Äußerſt ſchön und tiefſinnig iſt, was einer der früheſten, welche dieſes Verhältniß berührt haben, Irenäus adv. Haer. V. 24. n. 2. über die wahre Begründung der Rechts- und Staatsordnung nach dem Falle des Menſchen äußert: Quoniam (enim) absistens a Deo homo in tantum efferavit, ut etiam consanguineum hostem sibi putaret, et in omni inquietudine et homicidio et avaritia sine timore versaretur, imposuit illi Deus humanum timorem (non enim cognoscebant timorem Dei): ut potestati hominum subjecti, et legi eorum adstricti, ad aliquid assequantur justitiae, et moderentur invicem, in manifesto propositum gladium timentes (vid. V. 4.). Et propter hoc et ipsi magistratus indumentum justitiae legem habentes, quaecunque juste et legitime fecerint, de his non interrogabuntur, neque poenas dabunt. Quaecun-

ὅσαι ἐξουσίαι — εἰσίν. Der Pluralis wieder im Sinne, wie oben, „die, welche eine obrigkeitliche Stelle oder Würde und die damit verbundene Gewalt inne haben," — die eben fungirenden Behörden. War vorhin von dem Urſprunge der Staatsgewalt in abstracto die Rede, ſo wird hier weiter gelehrt, daß auch die jezeitigen Träger und Verwalter derſelben kraft göttlicher Diſpoſition in ihren Ämtern ſtehen. Es iſt ſomit aller Vorwand zur Widerſetzlichkeit abgeſchnitten (Eſt.). Wollte die Neigung zum Ungehorſam ſich noch in einem Zweifel, ob die gegebene Behörde die legitime ſei, einen Anhalt ſuchen, ſo fällt auch dieſer dahin durch den Satz: „die jeweiligen Regenten ſind von Gott geordnet, dieſen darum auch Folge zu leiſten." Die Beſtimmung iſt wohl zunächſt gegen die jüdiſche Anſicht gerichtet. Sie gilt aber auch allgemein. Die Unterſuchung über die Rechtmäßigkeit des beſtehenden Regimentes liegt außer der Competenz wie der Kirche, ſo des einzelnen Chriſten; iſt auch, an ſich genommen, in ſo weit von geringerer Bedeutung, als die Zwecke ſeines religiöſen Lebens nicht davon abhängen. [a]) Darum gehorcht der Chriſt als

---

que autem ad eversionem justi, inique et impie et contra legem et more tyrannico exercuerint, in his et peribunt, justo judicio Dei ad omnes aequaliter perveniente, et in nullo deficiente. Ad utilitatem ergo gentilium terrenum regnum positum est a Deo, . . . ut timentes regnum hominum, non se alterutrum homines vice piscium consumant, sed per leges repercutiant multiplicem gentilium injustitiam. Et secundum hoc *ministri Dei* sunt, qui tributa exigunt a nobis *in hoc ipsum servientes.* — Dann auf die Frage von dem Rechte der jeweiligen Regenten übergehend: Cujus (enim) jussu homines nascuntur, hujus jussu et reges constituuntur, apti his, qui illo tempore ab ipsis regnantur. Quidam enim illorum ad correptionem et utilitatem subjectorum dantur et conservationem justitiae; quidam autem ad timorem et poenam et increpationem; quidam autem ad illusionem et contumeliam et superbiam, quemadmodum et digni sunt, — Dei justo judicio, sicut praediximus, in omnibus aequaliter supergrediente.

a) Tertullian ad Scapul. c. 1. macht vorzüglich geltend, daß die Chriſten dem politiſchen Parteiweſen ſich ferne zu halten pflegten:

ſolcher, vertrauend der Alles lenkenden Vorſicht Gottes, dem, welchem Gott Macht über ihn gegeben. Einen practiſchen Commentar bildet die merkwürdige Antwort Jeſu an Pilatus Joh. 19, 11.: „Du hätteſt keinerlei Gewalt über mich, wäre ſie dir nicht von Oben her gegeben worden." Vgl. Prov. 8, 15. Die Art, wie das Amt erworben, ſo wie die Ausdehnung oder die Anwendung, welche der Gewalt gegeben wird, mag eine mißbräuchliche ſeyn, ändert jedoch an der Sache nichts. Wie Alles, was von Gott in Menſchen Hände übergeht, dem Mißbrauch unterliegt, ohne darum an ſeinem Werthe zu verlieren: ſo werden auch die Fürſten und Richter über ihre Verwaltung Gott Rede ſtehen; ihr Unrecht aber berechtiget die Untergebenen nicht, ſich dem göttlichen Amte zu entziehen, womit dieſelben bekleidet ſind. Des Origenes Vergleichung mit den Sinnen und Gliedern des Leibes iſt gut gewählt. Auch dieſe dienen oft verwerflichen Zwecken, hören dabei aber nicht auf, göttliche Setzung zu ſeyn. —

Nach dieſer Rechtstheorie ergibt ſich von ſelbſt der Schluß, daß Ungehorſam gegen die Obrigkeit Sünde ſei.

V. 2. *Ὥστε ὁ ἀντιτασσόμενος τῇ ἐξουσίᾳ τῇ τοῦ Θεοῦ διαταγῇ ἀνθέστηκεν. Οἱ δὲ ἀνθεστηκότες ἑαυτοῖς κρίμα λήψονται.* Iſt die Gewalt der Regierenden göttlichen Urſprunges; iſt das Amt, womit ſie verknüpft und von dem ſie geübt wird, göttlicher Inſtitution; und bekleidet es der jeweilige Inhaber vermöge einer

---

Sic et circa majestatem Imperatoris infamamur: tamen nunquam Albiniani, nec Nigriniani, nec Cassiani inveniri poterunt Christiani; sed iidem ipsi, qui per genios eorum in pridie usque juraverant, ... hostes eorum sunt reperti. Christianus nullius est hostis, nedum Imperatoris, quem sciens a Deo suo constitui, necesse est, ut et ipsum diligat, et revereatur et honoret, et salvum velit cum toto Romano imperio, quousque saeculum stabit; tamdiu enim stabit. Colimus ergo et Imperatorem sic, quomodo et nobis licet, et ipsi expedit, ut hominem a Deo secundum, et quidquid est, a Deo consecutum, et solo Deo minorem. . . . Itaque et sacrificamus pro salute Imperatoris, sed Deo nostro et ipsius, sed quomodo praecepit Deus, pura prece. — Cf. Apolog. c. 30 — 37. – Athenag. Legat. pro Christ. c. 37.

göttlichen Diſpoſition, dieſe ſei nun Anordnung oder Zulaſſung: ſo iſt alſo Auflehnung gegen die Obrigkeit Auflehnung gegen Gottes Beſtimmung, und zieht, wie ſie eine moraliſche Verſchuldung implicirt, ſo auch eine ihr gebührende und entſprechende Beſtrafung nach ſich. *κρίμα* umfaßt hier alle Strafen, womit die Widerſetzlichkeit geahndet wird, nicht bloß die weltliche, welche von den treffenden Obrigkeiten, ſondern auch und insbeſondere, wie der Zuſammenhang zeigt, die jenſeitige, künftige, welche von Gott verhängt wird. Vgl. Gal. 5, 10. Luc. 23, 40. — Es verſteht ſich übrigens von ſelbſt, was Eſtius z. d. St. anmerkt, daß die moraliſche Pflicht der Unterwürfigkeit durch die Grenzen des beſtehenden Rechtes abgemarkt werde. Innerhalb der Geſetze bleibt es dem Chriſten frei, mit dem zuſtändigen Rechte ſich zu ſchützen, wie es der Apoſtel öfter gethan. Apſtg. 16, 37.; 23, 25.; 25, 10. 11. —

V. 3. *Οἱ γὰρ ἄρχοντες οὐκ εἰσὶ φόβος τῶν ἀγαθῶν ἔργων, ἀλλὰ τῶν κακῶν. θέλεις δὲ μὴ φοβεῖσθαι τὴν ἐξουσίαν; τὸ ἀγαθὸν ποίει, καὶ ἕξεις ἔπαινον ἐξ αὐτῆς.* Die Begründung zu obiger Vorſchrift, zugleich eine ſchöne und bedeutungsvolle Auffaſſung des weltlichen Regimentes in ſeiner Beziehung zu den höchſten Zwecken Gottes und der Menſchheit. Die Überreſte des Guten in dem Heidenthume könnten nicht beſſer gewürdiget werden. Die Grundzüge der geſellſchaftlichen Ordnung, auch bei den heidniſchen Völkern, ſind vom Guten und zum Guten, darum nicht entgegen dem Guten. Der Sündenfall hat alſo den Menſchen mit all ſeinen Verhältniſſen nicht zu einer lauteren Sünde gemacht; er erreichte vielmehr in ſeinem Falle eine feſte Grundlage, unveräußerlich, weil ſeiner Natur weſentlich, — die des Rechten in dem Rechte. Von dieſer Elementarſchule aus, angelegt im ſocialen Verbande, trat er, um mit Irenäus zu reden (vgl. Note zu V. 1.), den Rückweg zur verlaſſenen Gerechtigkeit wieder an. Das Recht und Geſetz, beſchützt vom Schwerte, lehrte die ſtörrigen Leidenſchaften zähmen, und in immer ſtraffer angezogenem Verbande die Tugend achten. — Mit Beziehung auf die V. 1. ausgeſprochenen Grundſätze zeigt Paulus hier weiter, wie die Unterwerfung unter die Obrigkeit Seitens des Chriſten nichts wider ſich habe, noch haben könne. Warum? *οἱ γὰρ ἄρχοντες κ. τ. λ.*

„Die Herrſcher ſind kein Gegenſtand der Furcht (φόβος = φοβεροί) für die, welche gut und ſittlich handeln (ἀγαθῶν ἔργων = ἀγαθοποιῶν I. Petr. 2, 14.), ſondern nur für Miſſethäter und Verbrecher.“ Die Stellung der Obrigkeit von der Seite angeſehen, ſo fällt jeder Grund der Unfügſamkeit für den Chriſten weg. — θέλεις δὲ — ἐξ αὐτῆς. Da ſie nur die nothwendige Schranke gegen die Willkühr der Leidenſchaften und die Übergriffe des Böſen zieht und aufrecht hält, um das Gute gedeihen zu machen, ſo liegt es in ſoweit völlig in des Einzelnen Hand, ſich in gutes Verhältniß zur Gewalt zu ſetzen, und nicht nur nichts Schlimmes, ſondern durch Übung des Guten ſogar Lob ſich von ihr zu verdienen. ἔπαινον ἕξεις iſt natürlich im weiteſten Sinne zu nehmen, in wie ferne außer einer öffentlichen Auszeichnung auch die ſtillſchweigende Beifallsbezeigung miteinbegriffen iſt. Origenes iſt geneigt, ἐξ αὐτῆς cauſal zu nehmen. Es iſt nicht Sitte der Obrigkeiten, ſagt er, die, welche recht zu handeln ſich befleißen, zu beloben. Es liegt aber in den Staatsgeſetzen Vieles, was zu den göttlichen Geboten und zur ſittlichen Ordnung gehört; und ſo werde, wer ſie erfüllt, von daher ſich Gottes Lob erwerben. Auch Auguſtin. Es genügt, dieſe Erklärung angeführt zu haben.

V. 4. *Θεοῦ γὰρ διάκονός ἐστι σοὶ εἰς τὸ ἀγαθόν. ἐὰν δὲ κακὸν ποιῇς, φοβοῦ· ὁ γὰρ εἰκῇ τὴν μάχαιραν φορεῖ. Θεοῦ γὰρ διάκονός ἐστι, ἔκδικος εἰς ὀργὴν τῷ τὸ κακὸν πράσσοντι.* Der erſte Satz begründet das zuletzt Ausgeſprochene: es bedürfe nur des Rechtthuns, um des Beifalls der öffentlichen Gewalt ſich zu erfreuen. „Denn Gottes Dienerin iſt ſie dir zum Beſten.“ Die Gewalt iſt, wurde V. 1. geſagt, urſprünglich aus Gott; die Obrigkeit, welche ſie in den Händen hat, verwaltet ſie als Gottes Eigenthum, erſcheint darum als Handlangerin Gottes; der Vortheil der Einrichtung und Verwaltung aber geht dem Menſchen, näher dem Chriſten zu. (Vgl. εἰς τὸ ἀγαθόν VIII, 28.) Schon dadurch nemlich, daß die Obrigkeit für Frieden, Sicherheit, Ordnung, wenn auch mit äußerer Gewaltanwendung, Sorge trägt, daß ſie das ſtarre Recht handhabt, die Ausbrüche wilder Leidenſchaften bändiget und beſchränkt, legt ſie den erſten Grund zur ſittlichen Cultur, arbeitet ſie dem Erblühen des göttlichen Reiches

vor. „Denn auf die gröberen Gemüther, ſagt Chryſoſtomus richtig, machen nicht ſo ſehr die fernen Strafgerichte der Zukunft Eindruck, als die der Gegenwart. Wer daher ſo Viele, ſei es durch Furcht oder Belohnung, vorbereitet, daß ſie dem Worte der (göttlichen) Lehre fügſamer werden, wird mit Recht Gottes Diener genannt.“ Daher denn auch die Vorſchrift I. Tim. 2, 2., für die Obrigkeiten zu beten, damit durch ſie die Möglichkeit werde, ein ruhiges Leben in Gottesfurcht und keuſcher Zucht zu führen. Das Erblühen des chriſtlichſittlichen Lebens erſcheint aus dieſem Grunde ſo ſehr an ein wohlgeordnetes Staatsleben gewieſen und gebunden, daß das Chriſtenthum, wo es ein ſolches unter neu zu gewinnenden Völkern noch nicht vorfindet, ſich in nächſter Folge ein ſolches unter ihnen ſchafft. [a]) — *ἐὰν δὲ τὸ κακὸν κ. τ. λ.* Liegt es aber in der Idee und Aufgabe der Obrigkeit, das Gute zu ſchirmen und zu hegen, ſo wohnt ihr natürlich auch die Befugniß bei, gegen das Böſe abwehrend und ſtrafend einzuſchreiten. Und wer dergleichen thut, der empfindet mit Recht ihren rächenden Arm. — *ȣ γὰρ εἰκῇ κ. τ. λ.* Daß der Fürſt oder der Machthaber mit dem Schwerte umgürtet iſt, ſagt der Apoſtel, iſt kein leeres Symbol: er trägt es nicht grund- und zwecklos, ſondern in wie ferne und weil ihm die höchſte Macht beiwohnt, zum Schutze des Rechtes, zur Strafe der Miſſethat, Gewalt über Leben und Tod. Auch hierin handelt die Obrigkeit im Dienſte Gottes. *Θεȣ̃ γὰρ διάκονος — πράσσοντι. ἔκδικος* (von *ἐκδικεῖν*,

---

a) Dieſen Gedanken hat Origenes Expos. in h. l. recht ſchön entwickelt. Nachdem er die Frage angeregt, warum die Apoſtel den neubekehrten Heiden außer den bekannten vier Geboten Apſtg. 15, 28 f. nichts weiter auferlegt haben, fährt er fort: Vide ordinationem Spiritus S., quoniam quidem cetera crimina saeculi legibus vindicantur, et superfluum videbatur esse, ea nunc divina lege prohiberi, quae sufficienter lege humana plectuntur, illa sola, de quibus humana lex nihil dixerat, et quae religioni videbantur convenire, decernit. Ex quo apparet, judicem mundi partem maximam Dei legis implere. Omnia enim crimina, quae vindicari vult Deus, non per antistites et principes Ecclesiarum, sed per mundi judicem voluit vindicari.

Recht verſchaffen, Luc. 18, 2 ff. XII, 19., die verwirkte Strafe erheben, rächen, II. Theſſ. 1, 8.) iſt der, welcher das gekränkte oder verletzte Recht in Schutz nimmt, ihm Sühne gibt, es rächt. Solches Amt iſt der Obrigkeit anvertraut, — *εἰς ὀργὴν*, d. h. „zu dem Endzwecke, um Strafe fühlen zu laſſen dem, der thut, was böſe iſt." Indem ſie den Böſewicht zur verdienten Strafe zieht, leiht ſie eigentlich nur der göttlichen Gerechtigkeit ihren Arm. Dieſe iſt's, in deren Namen der Machthaber das Schwert gebraucht. — Es iſt höchſt merkwürdig, wie Paulus hier über den Urſprung der ſouveränen, überhaupt der obrigkeitlichen Gewalt ſich ausſpricht. Alle Thätigkeit des Fürſten, ſagt er, iſt zu deinem Beſten. Aber er nennt darum den Fürſten nicht einen Diener des Volkes, ſondern Gottes Diener. Die Stellung, welche der Fürſt behauptet, oder in ſeinem Namen deſſen Beamten, zum Schutze des Rechtes, zur Förderung des Guten, zur Unterdrückung und Beſtrafung des Böſen, iſt nicht eine menſchlich creirte Function, ſondern eine göttliche Inſtitution, ſo wie die damit verknüpfte Gewalt ihm nicht von Menſchen zugetheilt, ſondern Ausfluß göttlicher Hoheit iſt. Den Fürſten zum erſten Staatsdiener machen, heißt, die Quelle alles Rechtes, aller guten Ordnung, aller edlen Sitte umgekehrt von unten, von der Erde, aufſteigen laſſen. Dieſe Quelle aber liegt nicht unten, ſondern oben im Himmel, und hat ihren Urſprung am Throne des Königes der Könige. Daß dieſe Darſtellung von der Regentengewalt auf anderen Grundanſichten vom Rechte überhaupt beruhe, als die meiſten modernen Strafrechtstheorien, braucht nicht erinnert zu werden. Syſteme, die z. B. vom Zwecke des Abſchreckens, oder des Beſſerns, oder der Genugthuung an den Staat und die verletzte Ordnung der Geſellſchaft u. ſ. w. ausgehen, ſtützen ſich auf ganz andere als die chriſtlichen Principien, und können der Offenbarung gegenüber nicht als richtig oder zuläßig angeſehen werden. Die bibliſche Idee iſt dieſe: Das Böſe als durchgeſetzter Widerſpruch gegen den ſouveränen göttlichen Willen und ſeine Beſtimmungen verdient an und für ſich Strafe; die beleidigte Gerechtigkeit fordert Sühne für die Miſſethat, und der Fürſt, als Diener Gottes, gibt ſie ihr in der angemeſſenen Beſtrafung des Verbrechers. Die nach der That folgende Sinnesänderung oder Beſſerung hebt das geſchehene Unrecht, die

einmal contrahirte Schuld an ſich nicht auf. Dieſe wird erſt gelöſcht in der ausgleichenden Strafe. Dieſe göttliche Rechts- und Strafordnung zieht ſich durch die ganze Offenbarung in Lehre und Geſchichte hindurch, und hat in der Thatſache des ſtellvertretenden Opfertodes Jeſu Chriſti ſich am lautkündigſten dargethan. Vgl. III, 26. S. 167 f. V, 6.

V. 5. *Διὸ ἀνάγκη ὑποτάσσεσθαι ȣ μόνον διὰ τὴν ὀργὴν, ἀλλὰ καὶ διὰ τὴν συνείδησιν.* Die Vulgata lieſt *ἀνάγκῃ ὑποτάσσεσθε*, und in DEFG mit der It. und goth. Verſ. fehlt *ἀνάγκη* ganz. Der Sinn bleibt derſelbe. *ἀνάγκη* bezeichnet hier, wie I. Cor. 9, 16., eine ſittliche Röthigung, hervorgehend aus den eben beſprochenen Beſtimmungen der höheren Weltordnung, welche Unterwürfigkeit unter die weltliche Obrigkeit zur religiöſen Pflicht erhebt. Das Chriſtenthum wich hierin von der jüdiſchen Anſicht weſentlich ab. Der Jude erkannte keine innere Verpflichtung gegen den Imperator an; fügte er ſich der Gewalt, ſo geſchah es, um der Strafe zu entgehen (*διὰ τ. ὀργήν*). Nach der chriſtlichen Lehre aber iſt Gehorſam gegen die Obrigkeit Gehorſam gegen Gott ſelbſt, in deſſen Dienſten dieſe ſteht. Der Beſtimmungsgrund der bloßen äußeren Furcht iſt ihm nicht zulänglich. Da es ſich hier um thätige Anerkennung einer Inſtitution handelt, welche durch Gottes Willen beſteht, ſo muß der Gehorſam aus Rückſicht auf den Herrn (*διὰ τὸν κύριον* I. Petr. 2, 13.), und um der ſittlichen Anforderung, welche das eigene Gewiſſen an uns macht, zu genügen (*διὰ τὴν συνείδησιν* vgl. I. Cor. 10, 25—29.), geleiſtet werden. Theod. Thom. Eſt. Juſt.

So glauben wir den Sinn faſſen zu ſollen. Der Erklärung des Chryſoſtomus: *ὥστε καὶ εἰ μή τις ὀργὴ εἵπετο τῷ παρακȣ́οντι, καὶ ȣ̔́τως ὑποτάσσεσθαί σε ἐχρῆν, ἵνα μὴ δόξῃς ἀσυνείδητος εἶναι, καὶ ἀγνώμων περὶ τὸν εὐεργέτην,* — ziehen wir darum die des Auguſtinus Propos. LXXIV. vor: . . . non solum ad iram (Principum) evadendam, quod etiam simulate fieri potest; sed ut in tua conscientia certus sis, illius dilectione te facere, cui subditus fueris jussu Domini tui, qui vult omnes salvos fieri et ad agnitionem veritatis venire.

V. 6. *Διὰ τοῦτο γὰρ καὶ φόρους τελεῖτε· λειτουργοὶ γὰρ Θεοῦ εἰσιν, εἰς αὐτὸ τοῦτο προςκαρτεροῦντες.* Wenn abweichend von den Älteren mehrere Neuere (Reiche, Köllner, Stengel ꝛc.) *τελεῖτε* für den Imperativ angeſehen haben, ſo ward dabei mißkannt, daß der Apoſtel hier durch ein neues Argument die Leſer von der Gehorſamspflicht überzeugen wolle. In der Entrichtung der Steuer iſt die eben entwickelte Anſicht von der Pflicht gegen die Staatsobern thatſächlich anerkannt. Dieſe geſchieht nemlich für die Mühewaltung, welcher ſie ſich für das allgemeine Wohl unterziehen. *Θεοῦ γὰρ λειτουργοί εἰσι κ. τ. λ.* Dieſe Bezeichnung iſt ſehr treffend. *λειτουργός*, von *λαός*, *λεϊός* oder auch *ληός*, und wovon *λεῖτος* oder *λητός*, publicus, popularis, anfänglich *λητουργός* geſchrieben, hieß jeder, welcher eine Leiſtung für das Volkswohl auf ſich nahm, dann operarius überhaupt. Bei den Griechen ward das Wort gleichbedeutend mit *δημιουργός*, der freiwillig oder nach dem Turnus ein Gemeindeamt zu verſehen und zu beſtreiten übernahm. In ähnlichem Sinne gebraucht es Paulus von ſeinem Amte XV, 16, 27. Phil. 2, 17. Die Gedankenverbindung iſt hier wie V. 4. Die Einrichtung des Amtes iſt von Gott, und die es führen, ſind darum „Gottes Amtswalter", der Zweck aber iſt das Wohl der Unterthanen. Damit dieſe in Ruhe ihren irdiſchen und geiſtigen Intereſſen obliegen können, ſorgen jene für die Aufrechthaltung der Ordnung im Innern, und des Friedens und der Sicherheit von Außen. *εἰς αὐτὸ τοῦτο* (scil. *τὸ λειτουργεῖν*) *προςκαρτεροῦντες.* Der geſchichtliche Rechtsgrund des Steuerweſens. Das Amt, welches die Fürſten mit ihren untergeordneten Beamten nach göttlicher Anordnung verſehen, nimmt ihre Zeit und Thätigkeit ausſchließlich in Anſpruch; weßhalb von Alters her die, für welche ſie ſolcher Mühewaltung ſich hingeben, deren Unterhalt durch Einführung von Abgaben beſtritten haben. Und ſo bethätiget ſich mithin in der Ablieferung der Steuer an und für die Obrigkeit die Anerkennung, daß ihre Wirkſamkeit dem Volkswohle gewidmet; bringt ſich alſo auch hinwiederum das Bewußtſeyn auf, daß das Volk ausnahmslos ihr zu allen den beſagten moraliſchen Gegenleiſtungen verpflichtet ſei, welche dieſe Stellung involvirt.

Es braucht kaum wiederholt zu werden, daß Paulus hier

Urſprung, Zweck und Obliegenheit der Obrigkeit auffaßt, wie ſie, vom Standpunkte der chriſtlichen Offenbarung aus angeſehen, ſich präſentiren. Ob die jezeitigen Fürſten oder die Beamten dieſe chriſtliche Anſchauung von ſich und ihrer Gewalt haben und entwickeln oder nicht, das bleibt hier, wo es ſich nur um die wahre Idee und die daraus reſultirende Verpflichtung für den Gläubigen handelt, natürlich außer Betracht. Ebenſo wenig konnte es dem Zwecke dieſer generellen Darlegung förderlich ſeyn, den Fall beſonders zu erörtern, wenn die weltliche Obrigkeit dem Chriſtenthume und ſeinen Bekennern feindlich entgegen treten würde, — worauf in dem wenige Jahre nachher geſchriebenen erſten Brief des Petrus Rückſicht genommen iſt. Die Frage, was hier zu thun ſei, löst ſich aus den gegebenen Prämiſſen ſehr einfach. Daß der Chriſt ſich als ſolcher nichts ſchuldig mache, was durch die Geſetze verpönt iſt, wird vorausgeſetzt. Vgl. I. Petr. 2, 20.; 4, 15. Bekommt er troß aller Unſchuld, und um des Glaubens und Rechtthuns willen von der Obrigkeit zu leiden, oder wird ihm von dieſer angeſonnen, was Gott verboten, ſo theilt er: wahrt ſeinen inneren Gehorſam Gott, und überläßt der Obrigkeit widerſtandslos, worüber ſie Gewalt empfangen, — über ſein irdiſches Gut und Leben nach Macht und Gefallen zu verfügen. [a]) —

a) An ſich wäre der Chriſt darum, vorausgeſetzt, daß er glaubenstreu wandelt, der weltlichen Obrigkeit gar nicht unterworfen, ſagt Origenes, und wird es im Grunde nur ſo weit, als er bezüglich ſeines leiblichen Beſitzthums zu ihr in Beziehung tritt. Er iſt durch ſeinen Glauben ſo ſehr in höhere Pflicht genommen, daß er dieſen niederen Pflichtenkreis kaum noch fühlt oder wahrnimmt. Wer alſo dabei noch alles Beſitzthums, das an die politiſche Ordnung kettet, ledig wäre, würde einer Obrigkeit gegenüber, wie ſie Paulus hier beſchreibt, völlig frei ſeyn. So ſpricht ſich nebſt Origenes auch Auguſtin Propos. LXXII. in Rom. hierüber aus: Cum enim constemus ex anima et corpore, et quamdiu in hac vita temporali sumus, etiam rebus temporalibus ad subsidium degendae hujus vitae utamur, oportet nos ex ea parte, quae ad hanc vitam pertinet, subditos esse potestatibus, i. e. hominibus res humanas cum aliquo honore administrantibus. Ex illa vero parte, qua credimus Deo et in regnum ejus vocamur, non nos oportet esse

Doch, wie geſagt, ſo lange das weltliche Regiment ſeine Aufgabe richtig erfaßt und ausführt, iſt dieſer Conflict nicht denkbar, und darum von dieſer Erörterung hierorts auch Umgang genommen.

V. 7 ff. Von nun an wendet ſich der Apoſtel wieder zum Allgemeinen. Mittels analoger Erweiterung des letzten Grundſatzes lenkt die Paräneſe zu den Pflichten des ſocialen Lebens überhaupt ein, zeigt deren höhere Einheit in dem Gebote der Liebe, und das univerſelle Motiv dafür in dem Bewußtſeyn des nahen Heiles.

V. 7. *Ἀπόδοτε οὖν πᾶσι τὰς ὀφειλάς, τῷ τὸν φόρον, τὸν φόρον· τῷ τὸ τέλος, τὸ τέλος· τῷ τὸν φόβον, τὸν φόβον· τῷ τὴν τιμὴν, τὴν τιμήν.* Die Verbindung durch *οὖν* fehlt in ABD,

---

subditos cuiquam homini, id ipsum in nobis evertere cupienti, quod Deus ad vitam aeternam donare dignatus est. Si quis ergo putat, quia Christianus est, non sibi esse vectigal reddendum, aut tributum, aut non esse exhibendum honorem debitum eis, quae haec curant, potestatibus, in magno errore versatur. Item si quis putat, ita se esse subdendum, ut etiam in suam fidem habere potestatem arbitretur eum, qui temporalibus administrandis aliqua sublimitate praecellit, in majorem errorem labitur. Sed modus iste servandus est, quem Dominus ipse praescribit, ut reddamus Caesari, quae sunt Caesaris, et Deo, quae Dei sunt. Vgl. Juſtin d. M. Apol. I. c. 17. — Die gnoſtiſchen Häretiker pflegten ſich auch auf ſolche pauliniſche Vorſchriften zu berufen, um der Pflicht des Martyriums auszuweichen. Der Apoſtel, ſagten ſie, gebiete, den Obrigkeiten unterwürfig zu ſeyn. Tertullian Scorpiace c. 14. erwidert: Non in occasione frustrandi martyrii, jubet te subjici potestatibus, sed in provocatione bene vivendi, etiam sub illarum respectu, quasi adjutricum justitiae, quasi ministrarum divini judicii hic etiam de nocentibus praejudicantis. — Überhaupt hat ſich gerade auch hierin die katholiſche Betrachtungsweiſe und Praxis von der häretiſchen ſtets merkwürdig unterſchieden. Letztere ſchwankte von jeher, je nach Befund der Umſtände, auf einem der beiden falſchen Extreme, — entweder rebelliſcher Trotz gegen die weltliche Hoheit unter dem Vorwande des Gewiſſens, oder aber feile Veräußerung des Gewiſſens unter die weltliche Hoheit mit dem Vorwande der Unterwürfigkeitspflicht unter den weltlichen Regenten, nach dem berüchtigten Grundſatze: *Cujus est regio, illius et religio.*

der It. und mehreren lat. Vätern, und wurde von Lachmann weggelaſſen. Die äußeren Autoritäten aber ſind nicht zahlreich genug, um die Ausſtoßung hinlänglich zu rechtfertigen. Die Folgerung aus V. 6. iſt ſo motivirt, wie V. 5. διό aus V. 4. Weil die Behörden, jede in ihrer Weiſe und in ihrer Sphäre, dem öffentlichen Wohle ihre Sorge widmen, gebührt auch, jeder das entgegen zu leiſten, was ihr vermöge der Würde, oder des Amtes, oder ſonſt geſetzlich zuſteht. ὀφειλή, id quod debetur, hat zum Correlat ἀποδιδόναι, abtragen deſſen, was man nach Pflicht ſchuldet. Matth. 18, 28. 30. Je nach Verſchiedenheit der dienſtlichen Stellung ſind auch die entſprechenden Leiſtungen verſchieden. τῷ τὸν φόρον κ. τ. λ. Juſtiniani z. d. St. hat die verſchiedenen Arten der Auflagen ausführlich beſprochen. Der Hauptunterſchied zwiſchen φόρος und τέλος reducirt ſich dahin, daß die Steuer (φόρος) von Gütern, der Zoll (τέλος) von Handelsartikeln entrichtet wird. Orig. Theod. Zu letzterem wurden auch andere unbeſtimmte Abgaben, als Zins von Pachtungen, und indirecte Leiſtungen gezählt. — φόβος, die Furcht, welche aus dem Unterthänigkeitsverhältniß entſpringt, wie ſie z. B. Sklaven gegen die Herren geboten iſt, Eph. 6, 5.; I. Petr. 2, 18., eine τιμὴ ἐπιτεταμένη nennt ſie Chryſoſtomus. τιμὴ iſt die Hochachtung, welche je nach Stand und Würde zu erzeigen iſt. Vgl. I. Petr. 2, 17.; 3, 7. — Die Conſtruction iſt elliptiſch und etwa ſo zu ergänzen: ἀπόδοτε, ᾧ τὸν φόρον ὀφείλετε, τὸν φόρον ꝛc. — Es iſt überhaupt Wille des Apoſtels, alle hergebrachten Einrichtungen, ſo weit ſie nicht dem Chriſtenthume direct widerſprechen, unangetaſtet zu laſſen und zu achten, und der bildenden Kraft des Glaubens die ruhige Umgeſtaltung der Verhältniſſe, ſo weit ſie erforderlich ſcheint, anheim zu geben. Auf das Großartigſte hat dieſe Anſicht der Verfaſſer des Briefes an Diognet ausgeſprochen.

V. 8. *Μηδενὶ μηδὲν ὀφείλετε, εἰ μὴ τὸ ἀγαπᾷν ἀλλήλους. ὁ γὰρ ἀγαπῶν τὸν ἕτερον, νόμον πεπλήρωκε.*

V. 9. *Τὸ γὰρ οὐ μοιχεύσεις, οὐ φονεύσεις, οὐ κλέψεις, οὐκ ἐπιθυμήσεις, καὶ εἴ τις ἑτέρα ἐντολή, ἐν τούτῳ τῷ λόγῳ ἀνακεφαλαιοῦται, ἐν τῷ· ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν.*

V. 10. Ἡ ἀγάπη τῷ πλήσιον κακὸν οὐκ ἐργάζεται. πλήρωμα οὖν νόμου ἡ ἀγάπη.

Mit überaus ſchöner Wendung ſteigt der Apoſtel von dem, was Jedem vermöge der rechtlichen Ordnung zu entrichten die Pflicht gebietet, zu der Einen Verpflichtung auf, welche alle anderen unter ſich begreift, welche immer abgetragen nie abgetragen wird, zur Pflicht der *wechſelſeitigen Liebe*. μηδενὶ μηδὲν κ. τ. λ. Jede andere pflichtmäßige Leiſtung wird durch Entrichtung z. B. der Steuer, des Zolles u. ſ. w. abgetragen, und mit der Abtragung hört die Schuld auf, zu exiſtiren. Nur die *Liebe*, die wir uns wechſelſeitig ſchulden, macht eine Ausnahme. Dieſe Pflicht wird durch keinen einzelnen Act abgethan, oder für eine gewiſſe Zeit erlediget. Immer und immer erfüllt, bleibt ſie doch immer unerfüllt und wird immer geſchuldet.[a]) Ja ſie wächst eher in dem Maaße, je thätiger ſie auf's Neue geübt, je umfaſſender ihr Genüge gethan wird. Hierin, fordert der Apoſtel, ſollen wir darum nie einer geſchehenen *Pflichterledigung* uns bewußt fühlen, vielmehr ſtets als Schuldner uns wiſſen, — hoc enim debitum (charitatis) et quotidie solvere et semper debere expedit nobis. Orig. — Der Grund davon liegt in der Natur der Liebe: ὁ γὰρ ἀγαπῶν κ. τ. λ. Die Liebe gegen den Nächſten iſt es nemlich, welche alle Beſtimmungen des Geſetzes in ſich aufnimmt und erfüllt. Das Perfect πεπλήρωκε iſt nicht gleich πληροῖ. Wer die Liebe als habituelle Tugend in ſich trägt, lebt nicht bloß

a) *Thomas* v. Aq. zu d. St. gibt weitere Gründe davon an: Sunt tamen quaedam debita, a quibus homo nunquam potest se absolvere. Et hoc contingit dupliciter: uno modo propter excellentiam beneficii, cui aequivalens recompensari non potest; . . . alio modo propter causam debendi, quae semper manet; vel etiam propter hoc, quod illud, quod redditur, nunquam exhauritur, sed semper in reddendo crescit. Et propter has causas debitum dilectionis fraternae ita solvitur, quod semper debetur: primo quidem, quia dilectionem proximo debemus propter Deum, cui sufficienter recompensare non possumus; secundo, quia causa dilectionis semper manet, quae est similitudo naturae et gratiae; tertio, quia charitas in diligendo non deficit, sed proficit.

in Folge davon den göttlichen Geboten nach, ſondern in wie ferne ſie in ihm lebendig iſt, hat auch das Geſetz bereits ſeine Erfüllung in ihm empfangen. Dieß leuchtet aus der folgenden Betrachtung ein. V. 9. *Τὸ γὰρ· ȣ̓ μοιχεύσεις κ. τ. λ.* Alle beſonderen Gebote, welche unſer Verhalten zum Nächſten regeln, wie z. B. das Verbot des Ehebrechens, Tödtens, Gelüſtens nach dem, was dem Anderen angehört, und was ſonſt noch hieher zu beziehen iſt, ſind in und unter dem Einen Gebote zuſammengefaßt: „Du ſollſt deinen Nächſten lieben, wie dich ſelbſt." Vgl. Matth. 22, 39 f. Denn wer den Nächſten wirklich liebt, wird deſſen Rechte achten, ſeien es die der Ehe, oder des Lebens, oder des Eigenthums, oder der Ehre u. dgl. In dem Einen Gebote der Nächſtenliebe iſt hienach 1) geboten, Alles zu unterlaſſen, was den Anderen beleidigen kann; aber nicht bloß die Handlung iſt unterſagt, ſondern auch 2) die dahin führende Willensrichtung, indem dieſes Gebot auf Aneignung einer Geſinnung dringt, welcher Alles, was böſe iſt oder zum Böſen zielt, ſchlechthin und vom Grunde aus fremd iſt. Warum? *ἡ γὰρ ἀγάπη — ἐργάζεται.* Es iſt mit der Natur der Liebe abſolut unvereinbar, etwas zu thun oder zuzufügen, was dem Nächſten zum Schaden wäre. In ſo ferne aber hieher auch die Unterlaſſung des Guten gerechnet werden darf, ſind auch die poſitiven Pflichten und Erweiſe der Nächſtenliebe mit einbegriffen. Daher der Schluß: *πλήρωμα ȣ̓ν νόμȣ ἡ ἀγάπη.* Jegliche Anforderung, welche vom Geſetze an unſere Geſinnung und Handlungsweiſe bezüglich des Nebenmenſchen gemacht wird, findet in der Liebe ihre Erfüllung und Verwirklichung. So iſt dieſe mithin Erfüllung des Geſetzes in mehrfachem Sinne. Sie iſt nach I. Tim. 1, 5. erſtlich das Endziel aller Gebote. Alle Prohibitivgeſetze bezwecken, daß die wechſelſeitige Liebe nicht aufgehoben, noch verletzt; alle affirmativen Vorſchriften, daß ſie unterhalten und geübt werde. Alle Gebote gehen demnach auf die Liebe zurück und in ihr auf. Hinwiederum aber iſt ſie zweitens der Grund, welcher alle edle Geſinnung eingibt und läutert, I. Cor. 13, 4—7.; all unſerem ſittlichen Handeln thätige Bewegung und höhere Richtung verleiht, Joh. 14, 23., und ſo eine volle Darſtellung deſſen erzeugt, was das göttliche Geſetz nach Innen und Außen zu beobachten vorſchreibt. Sind in

dem „Gebote" der Liebe die ſonſt vereinzelten Gebote zur höheren Einheit vermittelt, ſo erſcheinen in der „Liebe" ſelbſt, als ausübende Tugend gefaßt, die übrigen beſonderen Tugenden, die geboten ſind, mitaufgenommen, in wie ferne ſie der eigentliche und tiefſte Lebensgrund von allen iſt. [a])

V. 11. *Καὶ τοῦτο, εἰδότες τὸν καιρὸν, ὅτι ὥρα ἤδη, ἐξ ὕπνου ἐγερθῆναι. νῦν γὰρ ἐγγύτερον ἡ σωτηρία ἡμῶν, ἢ ὅτε ἐπιστεύσαμεν.* Die Aufforderung zur wechſelſeitigen Liebe wird auf's Neue verſtärkt durch Hinweiſung auf die Zeitlage, welche auf eine entſchiedene, ſittliche Erhebung dringt. *καὶ τοῦτο* dient, wie I. Cor. 6, 6. Phil. 1, 28. dazu, um das Geſagte mit neuem Nachdruck geltend zu machen; nach Theodoret ſ. v. a. *καὶ μάλιστα.* „Und zwar darum insbeſondere ſoll die Liebe unſer ganzes Leben verſittlichend durchdringen, w e i l wir wiſſen, wie es mit der Zeit ſtehe." — *καιρός*, eigentlich das rechte Maaß der Zeit, dann die beſtimmte, zugemeſſene Zeit, Matth. 24, 45. Joh. 7, 6., ſteht hier emphatiſch. Was wir uns hinzuzudenken haben, erhellt aus der Umgebung, wo von der Nähe der erwarteten Seligkeit geſprochen wird. Er will ſomit ſagen: „Und wir haben uns um ſo mehr zu beeifern, als uns nicht unbekannt iſt, daß die bis zum vollen Eintritte des göttlichen Reiches noch übrige Zeit höchſt beſchränkt und auf der Neige iſt." I. Cor. 7, 29. I. Petr. 4, 7. Hebr. 10, 37. — Wir wiſſen daraus: *ὅτι ὥρα ἤδη — ἐγερθῆναι.* die „Stunde" hier als engſte Zeitfriſt zu nehmen, welche keine Säumniß duldet, und zur unverzüglichen Benützung drängt. Wir leſen deßhalb mit Lachmann nach ACDE und der Vulg.: *ὅτι ὥρα ἤδη, ἡμᾶς*, während Andere *ἡμᾶς ἤδη* haben. Das

a) Etwas der Art ahnte wohl ſchon Ariſtoteles, wenn er in ſeiner Ethik die Anſicht aufſtellt, daß ein Staat mehr durch Liebe, als durch Gerechtigkeit regiert werde. L. VIII. c. 1. ſagt er: *Ἔοικε δὲ καὶ τὰς πόλεις συνέχειν ἡ φιλία· καὶ οἱ νομοθέται μᾶλλον περὶ αὐτὴν σπουδάζειν, ἢ τὴν δικαιοσύνην. Ἡ γὰρ ὁμόνοια ὅμοιόν τι τῇ φιλίᾳ ἔοικεν εἶναι· ταύτης δὲ μάλιστα ἐφίενται, καὶ τὴν στάσιν ἔχθραν οὖσαν μάλιστα ἐξελαύνουσι· καὶ φίλων μὲν ὄντων, οὐδὲν δεῖ δικαιοσύνης, δίκαιοι δὲ ὄντες προσδέονται φιλίας· καὶ τῶν δικαίων τὸ μάλιστα φιλικὸν εἶναι δοκεῖ.*

aufgenommene Bild iſt ſehr deſcriptiv und adäquat. Hatte es etwas Begreifliches, will Paulus ſagen, wenn die Leſer zu einer gewiſſen Zeit, der der heidniſchen Unwiſſenheit, im Schlafe der Sünde gelegen; vielleicht noch einige Entſchuldigung, wenn ſie, wiewohl erwacht, bis dahin noch Hinneigung zur Schläfrigkeit gezeigt haben, ſo fällt dieſe dermalen gänzlich weg. Es iſt nun hohe und höchſte Zeit, vom Schlafe nicht bloß zu erwachen, ſondern auch aufzuſtehen; alle Schläfrigkeit abzuſchütteln, und mit erheitertem Bewußtſeyn ſich zu einem ungetrübten, thätigen Tugendleben anzuſchicken. So fordert es der Drang der Verhältniſſe: *νῦν γὰρ ἐγγύτερον κ. τ. λ.* Der Gegenſatz von *νῦν* liegt in *ὅτε*, womit unterſchieden wird zwiſchen dem gegenwärtigen Zeitpunkte und dem verfloſſenen der erſten Annahme des Glaubens. Vgl. über *πιστεύειν*, „gläubig werden", I. Cor. 3, 5. II. Theſſ. 2, 11. Joh. 1, 7. 12. ꝛc. *σωτηρία* iſt, vgl. I. Petr. 1, 5. 9., das zubereitete Heil, in welches mit der Wiederkunft Jeſu Chriſti endlich einzugehen, unſere Hoffnung iſt. Vgl. I, 16. V, 3. VIII, 23. *ἡμῶν* iſt nicht mit *ἐγγύτερον* (propior nobis), ſondern mit *σωτηρία* zu verbinden. So viele Zeit verfloſſen iſt zwiſchen der erſten Annahme des Glaubens und dem gegenwärtigen Momente, um ebenſo viel iſt die noch übrigende Zeitfriſt bis zum Erſcheinen unſeres Heilandes kürzer, um eben ſo viel unſer Heil näher gerückt worden. Um eben ſo viel hat ſich mithin auch die Dringlichkeit geſteigert, mit angeſpannteſter Thätigkeit hiezu Alles vorzukehren. Vgl. I. Petr. 4, 7 ff. beſond. II. Petr. 3, 11—14.

V. 12. *Ἡ νὺξ προέκοψεν, ἡ δὲ ἡμέρα ἤγγικεν. ἀποθώμεθα οὖν τὰ ἔργα τοῦ σκότους, καὶ ἐνδυσώμεθα τὰ ὅπλα τοῦ φωτός.* Die Erklärung des Erasmus, welcher „Nacht" auf die moſaiſche, „Tag" auf die Zeit des Evangeliums bezieht, welches vor der Hand erſt „näher gerückt", weil noch nicht vollends verbreitet und aufgenommen iſt, (auch Tolet) hat Eſtius mit Recht, als den Worten aufgezwungen, abgewieſen. „Nacht" nennt Paulus bildlich die abgelaufene Zeit, von dem wüſten Zuſtande, in welchem die Heiden verſunken und verſumpft gelegen, „ſie, die da wandeln in der Eitelkeit ihres Sinnes, verfinſtert in ihrem Bewußtſeyn, losgetrennt vom Leben Gottes wegen der Unwiſſenheit, welche in ihnen iſt, wegen der Verſtockung ihres Herzens" ꝛc. Eph. 4, 17. Dieſe

Lähmung der geiſtigen Sinne und Kräfte hat die nächſte Ähnlichkeit mit dem natürlichen Schlafe des Menſchen, und die Zeit und Dauer davon entſpricht der „Nacht“. Vgl. I. Theſſ. 5, 5—7. Dieſer gegenüber ſteht der „Tag“ im hellen Sonnenglanze, — die Zeit, „wo die Menſchheit über und über licht, nicht mehr im Glauben, ſondern im Schauen wandeln wird,“ II. Cor. 5, 7. Phil. 1, 5 f. I. Cor. 13, 12., und dieſer gehört der Gläubige bereits an, wenn ſie auch noch nicht vollkommen ihm aufgegangen iſt. Der Übergang iſt ausgedrückt durch *προέκοψεν* (Vulg. praecessit, Andere processit oder auch transiit) und *ἤγγικεν*, wovon jenes kein abſolutes „vorüber“, dieſes kein wirkliches „vorhanden“, dem Mittelzuſtand des Morgenroths entſpricht. Der künftige himmliſche Sonnentag vollſter Erkenntniß und Seligkeit iſt angebrochen mit dem Evangelium; zu ihm ſind wir aufgewacht durch den Glauben, ſein glänzender Aufgang iſt vor der Thüre, und treibt uns, ſo uns zu bereiten, wie wir in ſeinem Lichte zu erſcheinen haben. „Wenn wir gegen die Morgenröthe hin die Nacht voranſchreiten ſehen, und die Schwalbe ſingen hören, ſo pflegt der Eine den Anderen zu wecken, obſchon es noch Nacht iſt. Wenn aber der Reſt der Dunkelheit ſchwindet, dann drängen wir uns, und rufen einander zu: „es iſt Tag geworden!“ und nehmen ſofort vor, was Sache des Tages iſt, kleiden uns an, reißen uns los von Träumen, ſchütteln ab den Schlaf, damit der Tag gerüſtet uns treffe, und wir nicht erſt, wenn der Lichtſtrahl ſchon hervorgebrochen iſt, aufzuſtehen und zu ſchaffen beginnen. Was wir nun dort, laßt uns auch hier thun, abwerfen die Trugbilder, uns loswinden von den Träumereien des gegenwärtigen Lebens, abſchütteln den tiefen Schlaf, und ſtatt der Kleider anziehen die Tugend.“ Chryſoſt. — *ἀποθώμεθα — σκότȣς*. „Werke der Finſterniß“ ſind ſolche, welche von der Finſterniß begünſtiget, weil von ihr verborgen und der öffentlichen Überweiſung entzogen werden, vgl. Joh. 3, 20. Eph. 5, 11. I. Theſſ. 5, 7., und von dem Chriſten darum ausgezogen werden müſſen, weil er ſich mit ihnen an dem Lichte des neuen Tages nicht zeigen dürfte. Eph. 4, 22. 25 ff. I. Petr. 2, 1. Was er dahin rechnet, davon ſogleich V. 13. — *καὶ ἐνδυσώμεθα — τȣ̃ φωτός*. (Statt deſſen ABCDE *ἐνδυσώμεθα δέ*, was Lachmann vorzieht.) Das Bild iſt hier

getreuer eingehalten. Statt ἔργα iſt hier ὅπλα mit ἐνδύεσθαι verbunden. Zwar erklären Viele dieſes in demſelben Sinne: „Thätigkeit in guten Werken" (Theod.), assumtio virtutum (Orig.) ꝛc.; ſehen wir aber auf Parallelen, wie Eph. 6, 11—17. I. Theſſ. 5, 8., wo dieſe „Waffen" näher beſchrieben werden, ſo ſind damit nicht ſo faſt gute Werke ſelbſt gemeint, als vielmehr die eigentlichen Hebel, womit alles Gute in's Werk geſetzt, das Tugendſtreben frei gemacht, die Hinderniſſe aber ſiegreich bekämpft werden. Hier fordert der Apoſtel nemlich die Gläubigen auf, „anzuziehen den Panzer des Glaubens und der Liebe, und zum Helme zu nehmen die Hoffnung des Heiles," — oder nach Eph. 6, 16. „zu ergreifen den Schild des Glaubens, womit ſie alle die feuerigen Geſchoße des Böſen zu löſchen vermögen" ꝛc. „Lichtwaffen" ſind dieſes, weil wie ihre Natur, ſo ihre Beſtimmung iſt, damit auszuführen, was das Licht liebt (Joh. 3, 21. Eph. 5, 13.), damit zu beſtreiten, was der Finſterniß zuſtrebt; und weil ſie, wie Chryſoſtomus beiſetzt, den über und über licht machen, der damit angethan iſt.

V. 13. Ὡς ἐν ἡμέρᾳ εὐσχημόνως περιπατήσωμεν, μὴ κώμοις καὶ μέθαις, μὴ κοίταις καὶ ἀσελγείαις, μὴ ἔριδι καὶ ζήλῳ·

V. 14. ἀλλ' ἐνδύσασθε τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν, καὶ τῆς σαρκὸς πρόνοιαν μὴ ποιεῖσθε εἰς ἐπιθυμίας. Theodoret hat die Gedankenverbindung glücklich aufgefaßt. „Aus Körperlichem, ſagt er, will Paulus Geiſtiges veranſchaulichen. Die, welche ein geſetzwidriges Leben führen, treiben es bei Nacht (I. Theſſ. 5, 6.); bei Tag aber nehmen ſie ein anſtändiges Betragen an. Darum fordert er, da die Nacht dahin gegangen und die Unwiſſenheit verſchwunden iſt, auf, ſich von böſen Werken loszuſagen." Nachdem es, wie vorhin geſagt, im erheiterten Bewußtſeyn des Gläubigen bereits zu tagen angefangen, ſo iſt jene heidniſche Zwieſpältigkeit nicht fürder ſtatthaft. Er hat immer ehrbar zu wandeln, weil er ſich allenthalben im Morgenlichte des nahenden Tages ſieht und fühlt. — Nicht fürder kann er ſich Zuchtloſigkeiten überlaſſen, dergleichen die nachſtehenden ſind, welche nur im verfinſterten Bewußtſeyn des Heidenthumes denkbar ſind. κώμοις καὶ μέθαις, das erſte Paar von den Pfleglingen der Finſterniß,

wie ſie I. Theſſ. 5, 6. bezeichnet ſind. „Die ſich bezechen, ſagt der Apoſtel hier, thun dieß in der Nacht.“ κῶμοι, comessationes, ſind Trinkgelage mit Umzügen, Nachtſchwärmerei und Lascivitäten, welche der Berauſchung ſich beizugeſellen oder zu folgen pflegen. Vgl. I. Petr. 4, 3. — κοῖται und ἀσέλγειαι ſind eben ſo ſachverwandt. κοίτη, eigentlich Lager (vgl. IX, 10.), euphemiſtiſch für Unzucht, wenn man nicht mit Origenes ſagen will, die pluraliſche Bezeichnung ſei mit Rückſicht auf die thieriſchen Sitten gebraucht, wobei freilich der Euphemismus wegfällt. ἀσέλγειαι, etwas allgemeiner, „Ausſchweifung in wilden Lüſten und Begierden.“ Eph. 4, 19. II. Petr. 2, 18. — ἔρις καὶ ζῆλος, Streit und Eiferſucht, dieſe Ausbrüche wüſter Leidenſchaftlichkeit, erſcheinen öfter gepaart. II. Cor. 12, 20. Gal. 5, 21. Über die Verderblichkeit und Verwerflichkeit der letzteren insbeſondere vgl. Clem. v. R. ad Cor. c. 5 sqq. und Cyprians Schrift de zelo et livore. Von dieſen drei Grundlaſtern verwüſten das letzte Paar die Seele, die beiden erſteren Seele und Leib; und es iſt ſchwer zu ſagen, welches den Menſchen *tiefer* erniedriget und verthiert. Denn wenn auch, nach Auguſtins Bemerkung, die Unzucht vor den beiden anderen innerhalb des Chriſtenthums gebrandmarkt und verpönt iſt, ſo liegt der beſondere Grund zunächſt wohl darin, weil die ganze ſittliche Natur gegen die Schändung ſich ſträubt, die ihr in der Unzucht aufgezwungen wird. (Vgl. I, 24. 26. I. Cor. 6, 18.) An innerer Verwerflichkeit aber ſtehen die zwei anderen Arten, obwohl ſonſt minder ſtrenge geahndet, nicht nach. —

Mit ſolcher Sittenloſigkeit contraſtirt von der anderen Seite das Beſtreben, Chriſtum in ſich nach- und auszuleben. ἀλλ' ἐνδύσασθε κ. τ. λ. Die oben aufgenommene Metapher erſcheint hier in höchſter Spitze. Kommt auch ſchon bei Homer öfter vor ἐνδύειν ἀλκήν, und im A. T. ἐνδύνειν δικαιοσύνην, Job 29, 14.; 8, 22 ꝛc., ſo iſt da die tropiſche Bezeichnung noch von einer Eigenſchaft, hier aber wird ſie von einer concreten Perſon angewendet. Das Bedeutſame davon hervorzuheben, erinnert Origenes, daß Chriſtus im N. T. „unſere Weisheit, unſere Gerechtigkeit“ ꝛc. heiße; und Chryſoſtomus fügt noch bei, wie auch ſonſt dieſes Ineinander des Chriſten und Chriſtus unter mancherlei Wendungen vorgeſtellt werde; z. B. Chriſtus ſei in ihm VIII, 9., er in Chriſtus

VIII, 1. dieſer „wohne in dem inneren Menſchen" Eph. 3, 16. Joh. 14, 23., und ſo befremdet es nicht mehr, wenn er wie Gal. 3, 24. dieſe Erfüllung der Gläubigen mit Chriſtus als dem allgeſtaltenden Lebensgrunde unter dem Bilde veranſchaulicht, „Chriſtum anziehen." Es hieße aber unſeres Erachtens die Kraft deſſelben ſchwächen, wollte man die Art, wie dieſes effectuirt wird, weiter zergliedern. „Chriſtus wird eben, wie Chryſoſtomus ſagt, unſer Alles, innen und außen, unſere Füllung (πλήρωμα) um und um. . . . Es gibt nichts, worin er nicht unſer ſeyn will, Er, der auf jede mögliche Weiſe ſich uns anſchließt und aneignet." — καὶ τῆς σαρκὸς — εἰς ἐπιθυμίας. Die Präpoſition ſteht hier wohl mehr im Sinne der Folge, als des Zweckes. Die Begierden, welche dem Verbotenen nachſtreben, keimen nach VII, 5. im Fleiſche, d. i. dem niederen Gebiete unſerer Natur, bereit, hervorzubrechen, ſobald dieſes mehr als zur Noth gehegt und gepflegt wird. Zwar ſind wir ſchuldig, dem Leibe zu geben, was er zu ſeiner Erhaltung bedarf, VIII, 12.; auf dieſes Bedürfniß hat ſich aber auch die Fürſorge zu beſchränken. Nie darf dieſe ſo weit gehen, daß dadurch ſeinen Begierden Anregung gegeben, oder gar zu deren Entwicklung und Befriedigung ihm Spielraum gegönnt würde. — Motivirte Aufforderungen der Art hat Paulus früher ſchon wiederholt in ſeine dogmatiſche Darſtellung eingeflochten; und hiemit ſchließt er auch den vorliegenden Umriß der chriſtlichen Sittenvorſchriften ab.

Capitel XIV.

Verhalten gegen Glaubensſchwache.

Was Paulus ſchließlich noch zu erörtern unternimmt, betrifft eine Zeitfrage, welche die eben noch in ihrer erſten Bildung begriffene Kirche viel und weit umher in Bewegung ſetzte. Sie bezog ſich zwar zunächſt nur auf einen Disciplinarpunkt von an ſich untergeordneter Bedeutung und indifferentem Gehalte; allein die obwaltenden Verhältniſſe umgaben ihn gleichwohl mit einer Wichtigkeit und ſeine Behandlung mit einer eigenthümlichen Schwierigkeit, welche die ſorgfältigſte apoſtoliſche Vermittlung fort und fort in Anſpruch nahm. Die in Frage gezogene Sache erhielt nemlich ſo großes Intereſſe für die Kirche, weil nicht bloß Einzelne mit ihrem Heile dabei betheiliget, ſondern auch weiterhin der Friede nach Innen und das Anſehen des Chriſtenthums nach Außen hin mit in Berührung kamen. Der Anlaß der Differenz hing zuſammen mit der jüdiſchtraditionellen Unterſcheidung zwiſchen Reinem und Unreinem, welche jetzt dadurch eingreifender in das chriſtliche Leben wurde, weil man durch die Geſtaltung der kirchlichen Verhältniſſe geführt, noch weitere Anwendung davon auf den Genuß der Idolothyta, und dadurch aus der religiöſen theilweiſe und nebenher auch eine Frage des Gemeinlebens der Chriſten machte. Wir können in Kürze Folgendes vorausnehmen.

Der Heide, wenigſtens der Hellene, kannte eine Diſtinction der genannten Art bezüglich der Speiſen nicht. Seine frühere Weltanſchauung führte ihn nicht darauf, und dem Glauben an das Evangelium liegt ſie, wo möglich, noch ferner. Dem Juden dagegen wurden dieſe Vorſtellungen practiſch anerzogen, und durch das Geſetz ſelbſt in ſein religiöſes Denken und Leben ſo tief verſchmolzen, daß ſelbſt, als das Evangelium in Lehre und Geſchichte der freieren Auffaſſung ſich günſtig zeigte, auch der bekehrte Jude ſich nicht davon zu trennen wagte, und mit ſcrupuloſer Sorgfalt

hierin bei der ererbten Anſicht blieb; und nicht dieß allein, ſondern auch Andere möglichſt zu ihr zu bewegen und zu verpflichten ſuchte. Die aus ſo divergirenden Anſchauungen hervorgehende, tägliche Praxis führte in einem Vereine, wie die Kirche, wo das ganze Leben Ausdruck innerer Überzeugung iſt, natürlich zu Inconvenienzen der ſchlimmſten Art. Schon dieß, daß die Einen ungeſcheut, weil nach beſtem Wiſſen, ſich erlaubten, was den Anderen ein Greuel war, mußte das Gemeinleben im wechſelſeitigen Verkehr erſchüttern, die Einheit ſtören. Es drohte aber noch mehr. Das tägliche ſchroffe Hervorkehren der freieren Überzeugung mußte dem Schwächeren nicht bloß den Abgang an Einhelligkeit fühlbar machen, ſondern war auch mehr als geeignet, zum Separatismus, wenn nicht geradewegs zum Abfall vom Glauben, oder aber, was nicht viel weniger, durch abgedrungene Verſtellung zur Beſchwerung des Gewiſſens zu reizen. Man ſieht, ſo unbedeutend der Gegenſtand an ſich erſcheint, ſo tiefgreifend waren ſeine Folgen. Es erforderte alle Behutſamkeit, ſollte nicht entweder der Integrität des Glaubens, oder dem Wohle des Einzelnen und des Gemeinweſens der ſchmerzlichſte Nachtheil daraus erwachſen. So war das Bedürfniß einer Vermittlung dieſer Gegenſätze im Leben dringend und unabweisbar. Den Standpunkt dazu bot einmal die Gemeinſchaftlichkeit des *Glaubens*. Dadurch gehörten beide Theile Chriſto an; und ſo iſt, weil der Eine wie der Andere Einem Herrn eigen ſind, der Streit der vorgreifenden Entſcheidung des Einzelnen gegen den Anderen entzogen, und dem gemeinſamen göttlichen Forum anheimzuſtellen. V. 1—14. Die andere Ausgleichung vermittelt das Band der chriſtlichen *Liebe*. Dieſe iſt als ſolche für des Nächſten Heil nicht weniger beſorgt als für das eigene. Sie verſteht ſich darum in Fällen der Art willig zu Opfern, um nicht durch einſeitiges und unzeitiges Feſthalten an ganz außerweſentlichen Dingen die Hauptſache, das ewige Heil des Mitbruders, das um ſo theueren Preis erkauft worden, in Gefahr zu bringen. V. 14—23. So viel im Voraus; das Übrige wird ſich in der Erklärung finden.

V. 1. *Τὸν δὲ ἀσθενοῦντα τῇ πίστει, προσλαμβάνεσθε μὴ εἰς διακρίσεις διαλογισμῶν.* Die nächſte Ideenverbindung wird bald bei den letzten Worten *καὶ — εἰς ἐπιθυμίας* (Orig. Chryſ.

Olsh.), bald bei ἐνδύσασθε (Thom.), oder bei dem Gebote der Liebe V. 8. verſucht. Sehen wir aber auf den Stoff, ſo zeigt ſich zwiſchen dem Vorangegangenen und den nachſtehenden Beſtimmungen ſo wenig Verwandtſchaft, daß wir δέ nicht als Verknüpfungs-, ſondern nur als Überleitungspartikel erkennen können. — τὸν ἀσθενοῦντα τῇ πίστει. Die Bedeutung von πίστις bleibt die alte: „Zuſtimmung zur erkannten Wahrheit." Dieſe aber läßt Grade zu ſowohl rückſichtlich der Entwicklung der Erkenntniß, als auch des Maaßes von geiſtiger Kraft, womit die Wahrheit umfaßt und angeeignet wird. Sie ſchließt ſich entweder mit lichtvoller Klarheit und feſter Entſchiedenheit der letzteren an, und dieſen Glauben nennt Paulus I. Cor. 8, 1. 7 ꝛc. in einem ähnlichen Sachverbande γνῶσις, dasſelbe, was XV, 1. δυνατὸς τῇ πίστει; — oder die Zuſtimmung iſt eine relativ unvollkommene und ſchwache, und dieß iſt ihm ἀσθενεῖν τῇ πίστει. Die „Schwachheit im Glauben" beſteht indeß weniger in der Unvollſtändigkeit oder Unklarheit der Kenntniß von dem, was geoffenbart iſt, als in dem Mangel an geiſtiger Kraft, womit die Offenbarung ergriffen, zur *Überzeugung* erhoben, und ſomit auch als Norm für das ſittliche Urtheilen und Handeln angeeignet wird. Folge davon iſt, daß, weil die Wahrheit nur mit ſchwachen Wurzeln im Innern haftet, ſie auch nur mit ſchwacher Beſtimmungskraft auf die Seele zu wirken, ſie mit ſich zu lichten und aufzurichten vermögend iſt. — „Schwache der Art" nun, gebietet Paulus, ſollen die übrigen, die durch den Glauben ſchon erſtarkt ſind, freundlich in Umgang und Lebensgemeinſchaft aufnehmen. Vgl. über προσλαμβάνεσθαι Phil. 12, 17. Apſtg. 18, 26.; 28, 2.; andere Nebenbegriffe, wie des Pflegens (Chryſ. Eſt.), Aufrechthaltens (Thom.), verbinden ſich mit dem Worte erſt aus dem Zuſammenhange. — μὴ εἰς διακρίσεις διαλογισμῶν, negative Beſtimmung, was bei dieſer Annäherung *nicht* ſtattzufinden hat. Der Sinn wird aber mehrfach angegeben. διαλογισμοί (vgl. I, 21. unten V. 14.) ſind Gedanken, Vorſtellungen, welche man ſich ſelbſt gebildet, — von welchem Inhalt, wird V. 2. 14. ſogleich geſagt. διάκρισις wird entweder hergeleitet vom Paſſivum διακρίνεσθαι, in der Bedeutung disceptatio, altercatio, wie das Verbum Apſtg. 11, 2. Jud. 9. vorkommt, und der Sinn ſo geſtellt: Non eos

recipiatis, nec assumatis, ut cum ipsis contendatis, et disceptetis, utri bene, aut male sentiant, et ut vestras partes contra eos disputetis et defendatis contentiose. Tol. Infirmum assumite, non autem provocate ad certamen disputandi Eſt.; — oder aber vom Activum διακρίνω, unter= oder entſcheiden, dijudicare, was wahr oder nicht wahr, zuläßig oder verwerflich iſt. I. Cor. 12, 10.: διάκρισις πνευμάτων. Clem. v. R. ad Cor. c. 48.: σοφὸς ἐν διακρίσει λόγων. Vgl. Hebr. 3, 14. Dieſe Ableitung ſcheint die beſſere, ſowohl wegen des folgenden Objectsgenitiv, als auch wegen des Gebrauchs von κρίνειν V. 2. 3. 13. ꝛc. In dieſem Falle verbindet Paulus mit der Ermahnung, mit den noch Schwachen in freundliche Beziehung zu treten, das Verbot, ſich dabei mit Aburtheilungen von Anſichten zu befaſſen. So Auguſtinus Propos. LXXVIII.: *Non in dijudicationibus cogitationum.* Non dijudicemus cogitationes infirmorum, quasi ferre audeamus sententiam de alieno corde, quod non videtur. Ebenſo Juſtin. und, wie es ſcheint, auch Origenes.

V. 2. Ὃς μὲν πιστεύει φαγεῖν πάντα· ὁ δὲ ἀσθενῶν λάχανα ἐσθίει. Die Erläuterung zum vorigen. Der Glaube des Einen iſt entwickelt und ſtark; und dieſer, „welcher in der Art gläubig und zur Erkenntniß der Wahrheit gelangt iſt,“ I. Tim. 4, 3., iſt ſich bewußt (V. 14.), daß es nichts an ſich Unreines gebe, mithin ihm frei ſtehe, Jegliches zu genießen. — Ὁ δὲ ἀσθενῶν — ἐσθίει. Chryſoſtomus ſchon macht auf die beſondere Wendung aufmerkſam. Das Bewußtſeyn von der eben genannten Freiheit (V. 16.) bezeichnet er lobend als Wirkung tüchtigen Glaubens; in der entgegengeſetzten Praxis, der Einſchränkung auf Gemüſe und Kräuter, erblickt er ein Zeichen unüberwundener Schwäche. — Hieran knüpft ſich die Unterſuchung, welches die Schwachen ſeien, die Paulus hier im Auge hat? Zur Entſcheidung dieſer Frage bietet unſer Abſchnitt auffallend wenige Data. Im Ganzen ſind es nur zwei, welche auf die Spur führen. Aus V. 14. nemlich erhellt, daß die, welche ſich, mit Vermeidung von Fleiſchſpeiſen, auf den Genuß von Gemüſen beſchränkten, von der Vorſtellung beherrſcht wurden, daß gewiſſe Eßwaaren an ſich unrein und darum unerlaubt ſeien; und in dem

Schluſſe der Ermahnung XV, 7 ff. liegt eine Andeutung, daß zumeiſt Judenchriſten in dieſer Vorſtellung befangen waren. Demzufolge haben Ältere, wie Chryſoſtomus, Theodoret, auch Origenes, das Ganze auf dieſe bezogen, und ſo verſtanden: Die Judenchriſten hätten ſich auch nach ihrem Übertritt von den hergebrachten Unterſcheidungen zwiſchen reinen und unreinen Thieren und Speiſen nicht loswinden können. Während aber ſie mit Ängſtlichkeit an die ererbten Traditionen ſich angeklammert, hätten die Heidenchriſten in richtigerer Erkenntniß der vollen, durch den Glauben gewährten Freiheit ſich bedient, und ſo nicht allein die Schwächeren geärgert, ſondern auch ihre Praxis als eine mit dem Glauben an Chriſtus unvereinbare beſtritten und verworfen.

Dieſe Anſicht hat viel für ſich. Zwar eifert Paulus ſonſt ſehr und mit Recht gegen die Beibehaltung des moſaiſchen Ritualgeſetzes, beſonders im Briefe an die Galater; aber doch nur in ſo ferne, als dabei die falſche Anſicht zu Grunde lag, daß die Beobachtung der Ritualſtatuten zur Erlangung der Gerechtigkeit und Seligkeit Bedingniß ſei, und in ſo ferne alſo das Heil von etwas Äußerlichem wenigſtens mitabhängig gedacht und gemacht wurde. Wo dieſe Vorſtellung nicht vorhanden war; wo vielmehr die Rechtfertigung und Beſeligung einzig von dem Verdienſte des Erlöſers und der Gnade hergeleitet, und nur nebenher noch die Meinung gehegt wurde, gewiſſe Statuten dürften wegen ihres Urſprungs, oder tiefer liegender Gründe nicht aufgegeben werden, zeigte er ſich nachſichtig, und wollte, daß auch Andere über ſolche Unvollkommenheit des Glaubens im Umgange mit zarter Schonung hinwegſehen ſollten.

Allein gegen die Auffaſſung ſpricht, wenn ſie ausſchließend ſeyn will, unſer Vers. Es heißt nemlich, „der Glaubensſchwache eſſe bloß Gemüſe.“ Den Juden war aber nicht aller Fleiſchgenuß unterſagt, ſondern unter dem, was die Heiden zu eſſen pflegten, nicht viel mehr als das Schweinefleiſch. Die ausſchließliche Beziehung auf die jüdiſchen Speiſegeſetze iſt darum der Stelle nicht angemeſſen, welche von gänzlicher Enthaltung von Fleiſchſpeiſen handelt. Dieſes fühlend hat darum Chryſoſtomus die Hypotheſe beigefügt, daß die Judenchriſten, um ſich dem Vorwurfe engherziger und grundloſer Wählerei zu entziehen, nicht bloß den Genuß

des Schweinefleiſches, ſondern des Fleiſches überhaupt ſich verſagt hätten, — eine Annahme, die, abgeſehen von ihrer Unerweislichkeit, auch darum nicht ausreicht, weil V. 14. ganz andere Motive der Abstinenz angeführt werden. — Man wendete ſich darum der Meinung zu, nur vom Eſſen des Götzenopferfleiſches ſei die Rede, und die ganze Ermahnung nach I. Cor. 8, 1 ff.; 10, 24 ff. zu erklären. Ward aber nur Opferfleiſch verſchmäht, ſo leuchtet wieder nicht ein, warum die Nichteſſenden Alles bis auf das Gemüſe mieden, da ja alles Nichtgeopferte frei gegeben war. Um dieſe Schwierigkeit zu heben, haben wir uns die Zeitverhältniſſe zu vergegenwärtigen. Alles Fleiſch der Götzenopfer pflegte in den öffentlichen Fleiſchbanken verkauft zu werden; und ſo war die Möglichkeit vorhanden, daß das, was entweder eingekauft, oder auf dem Familientiſche vorgeſetzt ward, in der Art befleckt und verunreinigt worden ſeyn konnte. Es trugen aber nicht bloß die Judenchriſten den tiefſten Abſcheu vor aller Berührung mit den Götzen, ſondern auch manche Gläubige aus dem Heidenthume fürchteten, durch den Genuß von Götzenopferfleiſch ihr Gewiſſen zu beſchweren, und verzichteten, um ſicher zu gehen, auf allen Genuß des Fleiſches. Daß vorzugsweiſe Judenchriſten ſich hieran hielten, bedarf keiner beſonderen Erwähnung. Eine geſchichtliche Parallele aus älterer Zeit bildet Daniel. (Dan. 2, 8 f.) Dieſe Anſicht, ſo geſtellt, iſt der vorigen vorzuziehen, und genügt zur Löſung aller Schwierigkeiten. Auch iſt ſie ſchon alt. Sie findet ſich außer Clemens v. Alex. Paedag. II. c. 1. p. 170., bei Ambroſius, Auguſtinus [a]), Baſilius Reg. brev. 64., und wird

---

a) Auguſtin. Propos. LXXVIII. in Rom. erklärt es ſich ſo: Quia illo jam tempore multi jam firmi in fide et scientes secundum sententiam Domini, non commaculare ea, quae in os intrant, sed quae exeunt, indifferenter sumebant cibos salvâ conscientiâ. Quidam vero infirmiores abstinebant a carnibus et a vino, ne vel nescientes inciderent in ea, quae idolis sacrificabantur. Omnis enim tunc immolatitia caro in macello vendebatur, et de primitiis vini libabant gentes simulacris suis, ut quaedam in ipsis torcularibus sacrificia faciebant. Jubet ergo Apostolus et his, qui salva conscientia talibus alimentis

von Tolet, Rück. Thol. ꝛc. angenommen. Auch die auffallend allgemeine Haltung ſpricht ſehr zu ihren Gunſten. Der Apoſtel war entweder, wie Rückert meint, über die dahin bezüglichen römiſchen Zuſtände nicht ſo ſpeciell unterrichtet, und urtheilte darüber nach Analogie der corinthiſchen; oder aber er hat ſeiner Ermahnung darum dieſe weite Faſſung gegeben, weil dieſe Zeiterſcheinung an verſchiedenen Orten verſchieden, bald in dieſer, bald in jener Form auftrat, und im Einklang mit der übrigen allgemeinen Tendenz des Schreibens deßhalb die Haltung die beſte ſchien, welche ſowohl das Eine wie das Andere darunter verſtehen ließ. — Wenn endlich Andere, beſonders Neuere, z. B. Juſtiniani, zuletzt Olshauſen, Schwegler ꝛc., in dieſer Abstinenz eine eigentliche Asceſe erblickt, und eſſeniſch-therapeutiſche, ebionitiſche oder gar pythagoräiſche Grundſätze dahinter vermuthet haben, ſo werden dieſe Meinungen durch die ganze Darſtellung ſo widerlegt, daß es auffallen muß, wie ſie auch nur vorübergehend durch einen Schein von Wahrheit ſich empfehlen konnten. Daß die kirchlichen Abstinenz- und Faſtengebote mit der hier zu behandelnden Erſcheinung in keinem Zuſammenhange ſtehen, iſt von ſelbſt klar, und hat Hieronymus gegen Jovinian hinlänglich nachgewieſen. [a])

V. 3. *Ὁ ἐσθίων τὸν μὴ ἐσθίοντα μὴ ἐξουθενείτω, καὶ ὁ μὴ ἐσθίων τὸν ἐσθίοντα μὴ κρινέτω. ὁ Θεὸς γὰρ αὐτὸν προςελάβετο.* Die bezügliche Vorſchrift für das wechſelſeitige Verhalten beider Theile. Gelegenheit, die eigene Anſicht für oder wider geltend zu machen, mußte ſich im engen Verkehre ſowohl der Chriſten unter einander, als auch mit Heiden täglich darbieten, wenn ſie ſich zu Tiſche luden oder zuſammenfanden. Paulus will dieß entfernt wiſſen. *ὁ ἐσθίων — ἐξουθενείτω.* Das Verbum *ἐξουθενεῖν*, von *ἐξ*, *οὐθὲν = οὐδέν*, ſeit Ariſtoteles häu-

---

utebantur, non spernere infirmitatem illorum, qui se a talibus cibis et potu abstinebant; et illis infirmis, ne eos, qui carnibus non abstinebant, et vinum bibebant, tamquam pollui judicarent.

a) Vgl. Hieron. contr. Jovin. II. p. 533. (Edit. Paris. 1609.). Gelegentlich beantwortet er hier auch die andere Frage, ob dieſe Abstinenten eigentlich Asceten geweſen ſeien. — Anderes wurde ſchon in der Einleitung über dieſen Punkt vorgebracht.

ſigſt gebraucht, nihili facere Luc. 18, 9. I. Cor. 1, 28.; 6, 4. nach Chryſoſtomus ſ. v. a. ὀνειδίζειν, διαπτύειν, „verhöhnen", vgl. Luc. 23, 11. Apſtg. 4, 11., — ſteht gegenüber dem κρίνειν, „ſchuldig ſprechen, für verdammlich erklären" unten V. 22. II, 1 f. Paulus unterſagt das Erſtere dem Einſichtigeren, und verbietet das Andere dem Schwachen; drückt aber in der Wahl der Worte die beiderſeitigen Unterſchiede ſehr wohl aus. Die ſcrupuloſe Enthaltung vom Fleiſchgenuſſe will er nur vom Tadel und Hohne verſchont wiſſen; während er dagegen nicht zugibt, daß der wahlloſe Genuß als ſündhaft bezeichnet werde. Jene entſpringt nur aus Mangel an Einſicht in die Wahrheit; letzteres wäre ein Verſtoß, ein Irrthum dagegen. Die Schwäche mag geduldet werden, der Irrthum nicht. Die Sache ſelbſt iſt an ſich indifferent, wenn und bis nicht die hinzutretende Geſinnung die Indifferenz aufhebt. Beide aber ſollen die Sache behandeln, als das, was ſie iſt, und darum nicht weiter urtheilen. Der Grund, welcher jeder einſeitigen Imputation entgegenſteht, iſt: ὁ Θεὸς γὰρ — αὐτόν. Der Eine wie der Andere hat mittels des Glaubens Zutritt zu Gott erlangt, ſich deſſen Dienſt geweiht. Es ſteht daher weder dem ſtarkgläubigen Chriſten (aus dem Heidenthume) zu, den Anderen, weniger Erleuchteten, zu mißachten, nachdem Gott ihn zu Gnaden und Dienſten aufgenommen; noch ſoll letzterer den der Sünde zeihen, welcher, von der göttlichen Huld begnadiget, durch den Glauben ſeiner Freiheit in derartigen Dingen ſich bewußt iſt.

V. 4. Σὺ τίς εἶ ὁ κρίνων ἀλλότριον οἰκέτην; τῷ ἰδίῳ κυρίῳ στήκει ἢ πίπτει. σταθήσεται δέ· δυνατὸς γάρ ἐστιν ὁ Θεὸς στῆσαι αὐτόν. Keiner iſt Herr des Anderen; der Eine wie der Andere hat mittels des Glaubens ſich Gott, als dem gemeinſamen Herrn und Gebieter, mancipirt; keinem ſteht darum die Befugniß zu, über ſeinen Mitchriſten, ſeinen „Mitknecht", zu Gericht zu ſitzen. Vgl. Matth. 23, 8. Dieß geht ausſchließlich Gott an. — Die Apoſtrophe macht die Abfertigung äußerſt lebhaft. Vgl. IX, 20. Indem jeder Chriſt als unmittelbar Gott hörig, mithin jedem als „fremder Knecht" erſcheint, ſtellt ſich alles Aburtheilen als Uſurpation fremder, und zwar göttlicher Gerechtſame dar. Jac. 4, 12 f. — Der Apoſtel hat inzwiſchen noch immer den

„Nichteſſenden" im Gedanken, wie der Fortgebrauch desſelben Verbums zeigt. Seiner Neigung, den Anderen ſchuldig zu finden, wird damit gewehrt, daß er dieſen für den Angehörigen eines höheren Herrn erklärt. — τῷ ἰδίῳ κ. τ. λ. Folgeſatz aus dem Vorigen. στήκει, vom Perfect ἕστηκα gebildet, „feſt, aufrecht ſtehen", Gal. 5, 1. Phil. 1, 27.; 4, 1. ꝛc. und πίπτειν werden von Neueren (Rück. de Wette, Glöckl u. A.) tropiſch gefaßt, „im gottgefälligen Zuſtande verbleiben, — ſich verſündigen"; — aber ohne Sprache oder Zuſammenhang für ſich zu haben. Der ganze Nachdruck ruht auf τῷ ἰδίῳ κυρίῳ. Jedes Urtheil erſcheint nicht bloß unberechtiget, ſondern auch müſſig, weil es einzig den eigenen Herrn betrifft, was des Knechtes Schickſal iſt. So interpretiren die Älteren die Worte nach gemeinem Sprachgebrauch: „Immer geht es den eigenen Gebieter an, was aus dem Knechte wird: geht es gut mit ihm, ſo iſt dieß Sache des Herrn; geht er aber zu Grunde, ſo iſt es wieder einzig nur dieſer, der vom Verluſt getroffen wird." So Chryſ. Theod. Thomas: Loquitur hic Apostolus secundum similitudinem hominis servi, ad cujus dominum pertinet omne, quod circa servum agitur. Ebenſo Juſt. Tol. Eſt. Corn. a Lap. So fordert es auch der Context: σταθήσεται δέ, vgl. II. Cor. 13, 1., die Ergänzung verſteht ſich aus dem Vorigen von ſelbſt hinzu. Den vorhin aufgeſtellten allgemeinen Satz auf unſer Verhältniß übergetragen, und zugegeben, daß der einmal Aufgenommene Gott an- und nahegehe, ſo ergibt ſich das Übrige von ſelbſt: „Er wird nicht verloren gehen, ſondern erhalten bleiben." Denn daß Gott als Herr dieſes wolle, liegt in der Natur des eben beſagten Verhältniſſes. Nun aber hat er nicht bloß das Wollen, ſondern auch die Macht dazu, ihn in dem einmal geſchloſſenen Verhältniß zu ſich feſtzuhalten, mithin ꝛc. Iſt Gott nemlich gewillt, den einmal in ſeinen Dienſt Angenommenen zu bewahren, beſitzt er die Macht, dieß durchzuſetzen, und liegt ihm daran, ſich ihn zu erhalten: ſo vereinigen ſich alle ſichernden Bedingungen zu deſſen Gunſten, und jedes eigenmächtige entgegengeſetzte Urtheil fällt ſomit in ſich zuſammen.

V. 5. Ὃς μὲν κρίνει ἡμέραν παρ' ἡμέραν, ὃς δὲ κρίνει πᾶσαν ἡμέραν. ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ νοῒ πληροφορείσθω. Die

Verbindungspart. nam der Vulg. findet ſich nur in AC und der copt. Verſion, und wird auch von den lat. Commentatoren nicht anerkannt. — Paulus bringt eine zweite dem Falle in V. 2. analoge Differenz zur Sprache, — die religiöſe Heiligung beſtimmter Tage, welche von den Einen gewiſſenhaft beobachtet wurde, von Anderen nicht. Die Überſetzung iſt verſchieden: während die Vulgata liest: alius judicat diem inter diem, überſetzt Auguſtinus: alius judicat a l t e r n o s dies; am treffendſten Hieronymus: alius judicat diem plus quam diem; — nicht minder die Erklärung. Die Einen bringen dieſe Ausſcheidung gewiſſer Tage mit V. 2. in Verbindung, als ſei der Sinn: „Die Einen nähmen ſich gewiſſe Tage zum Faſten, Andere ſetzten dieſes unterſchiedslos alle Tage fort.“ (Orig. Chryſ. Theod. Ambroſ.) In den Worten ſelbſt und dem Zuſammenhange ſpricht nichts für dieſe Anſicht. Durch κρίνειν παρά iſt angedeutet, daß es ſich um eine vergleichende Schätzung der Tage handle, wonach ein Tag neben oder vor dem andern als T a g erachtet, d. h. vor dem anderen ausgezeichnet wurde. Wir denken daher lieber mit Hieronymus (c. Jovin. l. c.) an die jüdiſchen Feſttage, wie Sabbath, Neumonde, welche feierlich zu begehen die Judenchriſten ſich noch verpflichtet fühlten, wohl auch Anderen zumutheten, Gal. 4, 10. Col. 2, 16.; während in den Augen der Übrigen, der Heidenchriſten, jeglicher Tag als Tag, d. h. der eine ſo viel wie der andere, gleich hehr und heilig galt. Auch dieſe Verſchiedenheit konnte nicht verfehlen, in einem ſo eng geſchloſſenen Vereine, wie die chriſtliche Kirche, ſtörend auf die Gemüther zu wirken. Sie mußte um ſo unangenehmer auffallen, als alle Ausnahmen der Art außer dem Mangel vollſtändiger Überzeugungseinheit, durch das Herübernehmen veralteter und bedeutungslos gewordener Bräuche das kirchliche Zuſammenleben ſehr beſchwerlich machten. Doch das Intereſſe der Einheit ſteht höher als Inconvenienzen dieſer Art, und dieſe müſſen von den Einſichtigeren darum nachgeſehen werden. — ἕκαστος — πληροφορείσθω. Über πληροφορεῖσθαι vgl. IV, 21. Ob man es nun ſo oder ſo halte, iſt an ſich gleich. Darauf aber beſteht der Apoſtel, „daß jeder ſeinerſeits in ſeinem eigenen Sinne überzeugt ſei,“ d. h. in dem, was er für ſich davon hält, von feſter, innerer Überzeugung ſich beſtimmen laſſe.

Die Einrichtung eines eigenen, den Chriſten gemeinſamen Feſtkreiſes gehört dieſer Zeit nicht an. Es iſt auch nicht die Rede von der Begehung chriſtlicher Feſte, ſondern von der Heiligung von Zeiten, welche nur bei ſolchen, die im Glauben noch ſchwach waren, Geltung, im Grunde aber ihre frühere Bedeutung bereits verloren hatten. Daß ſomit hieraus gegen die Fixirung chriſtlicher Feſtzeiten nichts gefolgert werden könne, ſollte von ſelbſt immer eingeleuchtet haben. — Mit beſonderer Vorliebe wurde in den Zeiten des Glaubensumſturzes der letzte Satz: „Jeder ſei in ſeinem eigenen Sinne überzeugt", im Munde geführt, um der ſ. g. Gewiſſensfreiheit das Wort zu reden. Noch Eſtius glaubte, auf die heterodoxe Auslegung eigens Rückſicht nehmen zu müſſen. Die Folgerung, die man daraus ableitete, und die Ausdehnung, die man dem Satze gegeben, iſt, wie ſchon Chryſoſtomus hiezu bemerkt, durchaus unberechtiget. Die Dogmen ſind göttliche Beſtimmungen, und hierin iſt jeder Chriſt durch den Inhalt des Evangeliums unweigerlich beſtimmt. Gal. 1, 6 ff. An unſerer Stelle wird aber nicht von Dogmen gehandelt, ſondern von außerweſentlichen Dingen der Disciplin, in welchen es damals jeder unbeſchadet des Glaubens nach eigenem inneren Antriebe halten konnte und durfte, wenn er dabei nur ſeiner vollen und beſten Überzeugung folgte.

V. 6. *Ὁ φρονῶν τὴν ἡμέραν, κυρίῳ φρονεῖ· καὶ ὁ μὴ φρονῶν τὴν ἡμέραν, κυρίῳ οὐ φρονεῖ. καὶ ὁ ἐσθίων, κυρίῳ ἐσθίει, εὐχαριστεῖ γὰρ τῷ Θεῷ· καὶ ὁ μὴ ἐσθίων, κυρίῳ οὐκ ἐσθίει, καὶ εὐχαριστεῖ τῷ Θεῷ.* Paulus gibt hier den Standpunkt an, von dem aus Anomalien der Art anzuſehen, und, weil mit dem Grundprincipe des chriſtlichen Lebens vereinbar, darum auch zu dulden ſind. Das letzte Ziel iſt nemlich beiderſeits, Chriſto zu dienen. — *Ὁ γὰρ φρονῶν τὴν ἡμέραν κ. τ. λ.* Das *φρονεῖν*, — ſeine Grundbedeutung bleibt dieſelbe, vgl. VIII, 5. XII, 3., — iſt der Zweck von *κρίνειν*. Es bedeutet, „den Tag, dem man höhere Bedeutung zuerkennt, als ſolchen beobachten, mit ſeinen inneren Gefühlen religiös ehren und feiern." Der Artikel *τὴν*, weil es ſo viel iſt, als: „Wer den oder den Tag begeht." *τῷ κυρίῳ φρονεῖ*, — der Dativ. commodi, wie dieſes V. 7 f. geſchieht, d. h.: „Wer einen Tag mit religiöſer

Feier auszeichnet, hat dabei die Intention, Chriſtum damit zu ehren. Denn dieſer iſt hier unter κύριος überall gemeint. Vgl. V. 7 ff. — ὁ μὴ φρονῶν — φρονεῖ wird außer der Vulg. vermißt in ABCDEFG, der copt. äth. Verſ. ꝛc. und iſt wohl nur ergänzt worden, weil die Vollſtändigkeit der Gegenſätze es ſo fordert. Wie der, welcher die eine oder die andere Zeit feiert, dabei von Rückſicht auf Gott geleitet wird, ſo geht auch der Andere, der ihn nicht mitfeiert, z. B. den Sabbath, dabei von religiöſem Bewußtſeyn aus, etwa, daß in Chriſto „jene Schatten des Künftigen abgethan und durch die volle reale Wahrheit erſetzt worden ſeien. Auch ſein Nichtfeiern geſchieht ſomit dem Herrn zu Ehren. — καὶ ὁ ἐσθίων κ. τ. λ. Mit dem Eſſen und der Enthaltung verhält ſich's nicht anders. Wer keinen Unterſchied der Speiſen beobachtet, ſo wie der, welcher ſich daran hält, verbindet, jener mit ſeinem Eſſen, dieſer mit ſeiner Abſtinenz, den höheren Endzweck, in gottgefälliger Weiſe zu handeln. Jener genießt jede vorhandene geſchenkte Gabe (vgl. I. Cor. 10, 30. I. Tim. 4, 4.) mit Dank gegen den Schöpfer und Spender; dieſer aber nimmt mit gleichem Dank das zu ſich, was ſein Gewiſſen ihm erlaubt. In der Beziehung der Handlungsweiſe auf ein und dasſelbe letzte Endziel, die Ehre Chriſti (vgl. I. Cor. 12, 31.), iſt das Eine und das Andere geheiliget, ſind beide vereinbar, und ein Geſichtspunkt gegeben, unter welchem das Nebeneinander der differirenden Meinungen recht wohl Statt finden kann. Eben auf dieſe Grundanſchauung muß zuletzt alles chriſtliche Leben zurückgeführt werden, wovon im Folgenden.

V. 7. *Οὐδεὶς γὰρ ἡμῶν ἑαυτῷ ζῇ, καὶ οὐδεὶς ἑαυτῷ ἀποθνήσκει.*

V. 8. *ἐάν τε γὰρ ζῶμεν, τῷ κυρίῳ ζῶμεν· ἐάν τε ἀποθνήσκωμεν, τῷ κυρίῳ ἀποθνήσκομεν. ἐάν τε οὖν ζῶμεν, ἐάν τε ἀποθνήσκωμεν, τοῦ κυρίου ἐσμέν.*

V. 9. *Εἰς τοῦτο γὰρ Χριστὸς καὶ ἀπέθανε, καὶ ἀνέστη, καὶ ἔζησεν, ἵνα καὶ νεκρῶν καὶ ζώντων κυριεύσῃ.*

Begründung des Geſagten aus dem Verhältniſſe der Gläubigen zu Chriſtus. Daß der Eine wie der Andere ſein Handeln auf Chriſtum beziehe, bringt die Hörigkeit mit ſich, in die Jeder, der Stark- wie der Schwachgläubige, durch den Glauben zum

Erlöſer ein- und übertritt. Indem er Chriſtum als ſeinen „Herrn" anerkennt (X, 9.), geht er in eine freie und wohlbewußte Abhängigkeit gegen ihn ein, hört auf, ſich als Mittelpunkt ſeines Strebens zu betrachten, fängt dafür an, jenem ſeine Geſammtthätigkeit zu widmen, und nicht bloß dieß, ſondern auch mit allem Seyn und Leben als deſſen Eigenthum ſich zu betrachten. — *Οὐδεὶς γὰρ κ. τ. λ.* Über *ζῆν* und *ἀποθνήσκειν* vgl. das verwandte *ζωή* und *θάνατος* VIII, 38. Der Gebrauch der Worte iſt hier derſelbe. Der Chriſt iſt Knecht. In dieſer Eigenſchaft gehört er nicht bloß bezüglich ſeiner Leiſtungen, ſondern auch mit ſeinem Leben ſelbſt ſeinem Gebieter an. Er trägt dieſes nicht zu eigenem Gewinn. Und wenn er vom Leben abſcheidet, ſo iſt wieder nicht er es, dem es zu Verluſte geht. Der Grund davon erhellt aus dem bereits Geſagten: V. 8. *ἐάν τε γὰρ ζῶμεν κ. τ. λ.* So lange als dieſes (natürliche) Leben in uns iſt, ſo eignet es mit Einſchluß aller ſeiner Thätigkeit nicht uns oder unſeren Sonderintereſſen, ſondern einzig Chriſto und ſeinem Dienſte. Nicht minder aber als unſer Leben, hat auch unſer Sterben die Beſtimmung, Ihn zu verherrlichen, Phil. 1, 20 f. Joh. 21, 19.; wir ſind und bleiben in dieſem Zuſtande ihm nicht minder verpflichtet und hörig, als in jenem. So folgt denn hieraus, daß der durch den Glauben einmal mit ihm geknüpfte Hörigkeitsverband uns ein für alle Mal zu ſeinem Eigenthume mache, und nach unſerem ganzen Seyn, mit allen Zuſtändlichkeiten, für ihn in Anſpruch nehme. —

Die Begründung hiefür iſt dem Apoſtel in der Geſchichte Jeſu Chriſti gegeben, deſſen Erlöſungsthätigkeit ſich zu dem Ende über alle unſere, der Erlöſeten, Zuſtände erſtreckte. *εἰς τȣ̃το γὰρ — κυριεύσῃ.* Die große Abweichung in dem Gebrauche und der Stellung der Zeitwörter: *ἔζησε καὶ ἀπέθανε καὶ ἀνέστη,* DE, It. Iren., ähnlich *ἀπέθανε καὶ ἔζησε καὶ ἀνέστη,* Peſch., oder *ἀπεθάνε καὶ ἀνέστη* FG mit D gegenw. Vulg. Orig., oder endlich *ἀπέθανε καὶ ἔζησε* ABC, arm. äth. Verſ., Cyrill. v. Jer. ꝛc. ꝛc., wovon uns die erſtere, der Itala: et vixit et mortuus est et resurrexit, die bewährteſte dünkt, — iſt wohl aus dem Beſtreben hervorgegangen, das ſcheinbare Hyſteron-Proteron aus der Stelle zu entfernen. Daher die verſchiedene Stellung von *ἔζησε,* Aufnahme und Ausſcheidung von *ἀνέστη,* je nachdem *ἔζησε* auf die

Zeit vor oder nach der Auferſtehung bezog, letzteres mithin als nothwendig oder überflüſſig erachtete. Wenn auch nicht die Mehrheit, ſo iſt doch das höhere Alter der Zeugen der von uns bevorzugten Leſeart entſchieden günſtig. Die drei Verba haben Bezug auf die drei Momente in der Geſchichte des Herrn (Incarnation, Tod und Auferſtehung), durch welche hindurch er ſich uns zum Eigenthum erworben hat. Analog wie I. Petr. 3, 20 ff. iſt hier die zeitliche Geſchichte des Erlöſers nach ihrem tiefſten Grunde aufgefaßt. War die Menſchheit in allen ihren Zuſtänden Gott entfremdet, von der Schuld der Sünde gefeſſelt, ſo ging der Erlöſer in alle dieſe Verhältniſſe ein und hindurch, damit er ſie in einem jeden derſelben ſich unterthan und zu eigen machte. Indem er die Natur derer ſich anzog und trug, welche in dieſem hinfälligen Leibe wandeln, hat er ſich dieſe erkauft; indem er frei ſcheidend vom Leben den Abgeſchiedenen ſich zugeſellte und gleich machte, hat er Macht über dieſe empfangen; durch ſeine Auferſtehung „der Erſtgeborne geworden aus den Todten", erſcheint er als Herr derer, welche ihm in dieſes Neuleben nachfolgen werden.[a]) So dehnt ſich mithin Chriſti Herrſcherthum, durch ſein Verdienſt begründet, über alle Zuſtände der Menſchheit aus, über Raum und Zeit: ſein ſind wir, ſo lange wir hienieden leben, ſein, wenn wir von dannen ſcheiden; ſein vermöge des Eigenthumsrechtes, welches er um den koſtbaren Löſepreis ſeines Blutes ſich auf uns erworben hat. I. Cor. 6, 19.; 7, 23. I. Petr. 1, 18 f.

V. 10. *Σὺ δὲ, τί κρίνεις τὸν ἀδελφόν σου; ἢ καὶ σὺ, τί ἐξουθενεῖς τὸν ἀδελφόν σου; πάντες γὰρ παραστησόμεθα τῷ βήματι τοῦ Χριστοῦ.*

V. 11. *Γέγραπται γάρ· ζῶ ἐγώ, λέγει κύριος, ὅτι ἐμοὶ κάμψει πᾶν γόνυ, καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσεται τῷ Θεῷ.*

V. 12. *Ἄρα οὖν ἕκαστος ἡμῶν περὶ ἑαυτοῦ λόγον δώσει τῷ Θεῷ.*

Die Anwendung dieſer Grundſätze auf das wechſelſeitige Verhalten der Gläubigen. Über *ἐξουθενεῖν* und *κρίνειν*, wovon

---

a) Eine ſchöne Reflexion über dieſes Eingehen Chriſti in die verſchiedenen Verhältniſſe der Menſchheit findet ſich bei Irenäus adv. Haer. II. 22. n. 4. cf. III. 18. n. 1.

dieſes wieder auf den Schwachen, jenes auf den Starken ſich bezieht, vgl. V. 4. — Einen beſonderen Nachdruck erhält ἀδελφός durch den Zuſammenhang, gegenüber dem κύριος V. 9. Es iſt darin alles mitbegriffen, was wir jedem Mitchriſten vermöge der Gleichſtellung und der Liebespflicht ſchuldig ſind. Eben dadurch wird auch σύ ſchärfer betont. Er will ſagen: „Daß und wie Chriſtus ſein Hoheitsrecht über Jeden von uns ſich gegründet, liegt zu Tage. Wie es aber dem Chriſten zukommen könne, den Mitchriſten, der ihm nicht unter-, ſondern gleichgeordnet iſt, dem er als Bruder zur Seite, nicht als Gebieter gegenüber ſteht, abzuurtheilen, wo dieſer vermeintlich ſündigt, oder zu verachten, wenn dieſer noch Schwäche der Erkenntniß zeigt, — wie dem ſolches Recht zuſtehen möge, ſage ich, iſt nicht abzuſehen. Der Grund: πάντες γὰρ — τοῦ Χριστοῦ (ADEFG [It.?] τοῦ Θεοῦ, was einer Correctur aus dem Folgenden gleich ſieht.). Chriſto iſt vom Vater alles Gericht übergeben, weil er Menſchenſohn iſt. Joh. 5, 22. 27. Apſtg. 10, 42. Er hat Macht, Gericht zu halten über ſeine Knechte, Matth. 25, 19 ff., und zu vergelten jedem nach ſeinen Werken (Matth. 16, 27.; 25, 31.), je nach dem, was Jeder im leiblichen Leben vollbracht hat, Gutes oder Böſes. II. Cor. 5, 10.; I. Cor. 4, 5. Die Darſtellung iſt von der Form der irdiſchen Gerichte entlehnt, wie Origenes bemerkt: sicut judex terrenus celsiorem quemdam locum, quod *tribunal* appellatur, ascendit, ut ex eo altior et eminentior ceteris, qui judicandi sunt, fiat, ne conspectum ejus lateant, vel reorum supplicia, vel allegationes innocentium: ita intelligamus et judicem omnium Christum natura et majestate cunctis eminentem introspicere corda et conscientias singulorum, manifestare occulta, . . . ut et bonis actibus laudem tribuat, et mali poenam, quam merentur, excipiant. — Daß Alle ohne Unterſchied (vgl. II, 5—16.) dieſem Einen Richter unterſtellt ſeien, wird V. 11. beſtätiget durch Jeſ. 45, 23., wo er dieſes auf höchſt feierliche Weiſe ausſpricht. ζῶ ἐγώ, wofür im Hebr. נִשְׁבַּעְתִּי בִּי, LXX: κατ' ἐμαυτοῦ ὀμνύω, iſt die ſolemne Betheuerungsformel, womit Gott das, was er ſpricht, auf's Unwiderruflichſte kräftiget. Die Menſchen ſchwören bei einem Höheren,

Hebr. 6, 16.; Gott, der keinen Höheren über ſich hat, ſchwört bei ſich ſelbſt, d. h. bei ſeinem Weſen und Seyn. ζῶ ἐγώ, daher: quasi diceret: Juro per vitam, qua singulariter vivo. Thom. — Was er ſo feierlich verſichert, iſt: „daß Alles und Jedes Ihm dem Einen huldigen werde.“ κάμπτειν γονύ, die äuſſere Bezeugung ſchuldiger Unterwürfigkeit und Verehrung, XI, 4. Phil. 2, 10.; ἐξομολογεῖσθαι, der Ausdruck innerer Anerkennung und Huldigung im Worte. ἐξομολογεῖσθαι, mit dem Dativ, hat zwei Bedeutungen: „loben, verherrlichen“, XV, 9. Matth. 11, 25., oder aber „einbekennen“ (Jac. 5, 16.), „Rechenſchaft ablegen“, ſ. v. a. εὐθύνας δοῦναι τῶν πεπραγμένων (Chryſ.). V. 13. ſcheint dieſer Auffaſſung günſtig. Allein ſowohl der Grundtext: לִי תִּשָּׁבַע כָּל־לָשׁוֹן, die LXX: ὀμεῖται τὸν Θεόν (welches „Schwören bei“ bekanntlich göttliche Ehrenbezeigung implicirt), als auch der Parallelismus mit κάμπτειν γονύ und endlich Phil. 2, 11. entſcheiden dafür, daß es im erſteren Sinne, von „feierlicher und öffentlicher Huldigung“, genommen und zu nehmen iſt, welche an jenem Tage die geſammte Welt, frei oder gezwungen, Chriſto darbringen wird. Thom. Juſt. Eſtius: Mihi tamquam domino et judici suo omnes cujusvis gentis et linquae homines subjicientur et prosternent sese, Dominum ac Deum suum, per quem solum jurandum sit, me confitentes, boni quidem voluntarie, mali vero vel inviti. Der ganze Nachdruck ruht auf dem „Mir“ und „Jeder“. — Was dieſe Anerkennung von Gottes *univerſaler* Hoheit Seitens der Menſchheit involvirt, das folgert Paulus ſelbſt V. 12. Ἄρα οὖν ἕκαστος κ. τ. λ. Dem Hoheitsrechte Chriſti entſpricht menſchlicher Seits die Pflicht, ihm Rechenſchaft zu geben. Iſt alſo richtig, was, wie eben gezeigt, Gott mit Betheuerung verſichert, daß jegliche Creatur Ihm, und ihm als dem einzigen Herrn huldigen wird und muß: ſo ſteht alſo auch feſt, daß ein Jeder, und Jeder für das, was er gethan, Ihm, und keinem Anderen als ihm verantwortlich ſeyn wird. — Mithin fällt alles fremde Richten weg (V. 10.); und es reſultirt daraus von ſelbſt, was folgt:

V. 13. *Μηκέτι οὖν ἀλλήλους κρίνωμεν· ἀλλὰ τοῦτο κρίνατε μᾶλλον, τὸ μὴ τιθέναι πρόσκομμα τῷ ἀδελφῷ ἢ σκάνδαλον.*

Der in paränetiſcher Form gezogene Schluß iſt, obige Sätze V. 7—11. angenommen, unausweichlich, — ein wechſelſeitiges Richten und Verdammen nicht einen Augenblick länger denkbar. Damit iſt nun auch begründet, was er V. 1. im vorhinein gefordert: *μὴ εἰς διακρίσεις διαλογισμῶν*, bei der wechſelſeitigen Annäherung das Aburtheilen über fremde Gedanken und Vorſtellungen beiſeite und Gott zu überlaſſen. Das, ob der Nächſte in dieſem Punkte ſo oder ſo denkt, achte man als eine Privatſache, die zwiſchen ihm und Gott allein verhandelt wird. — Mit dem Worte aber, womit Paulus dieſen Theil ſeiner Paräneſe ſchließt, knüpft er ſinnreich eine neue Reihe mehr poſitiver Mahnungen an, welche vorzugsweiſe den Glaubensſtarken gelten.

Ἀλλὰ τῦτο κρίνατε μᾶλλον κ. τ. λ., eine Antanaclaſis, welche mit kunſtvoller Wendung den Übergang zum Folgenden bahnt. *κρίνειν*, urtheilen, eine vox media kann nemlich an ſich ebenſo ein Urtheil der Billigung, als der Mißbilligung ſeyn. Herrſchte bis hieher die letztere Bedeutung vor, ſo nun die erſtere, „einen Entſcheid, Beſchluß treffen, ſich für etwas ausſprechen, entſchließeu." Stellen, welche dieſe Bedeutung ſichern, ſind I. Cor. 2, 2.; 7, 37. II. Cor. 2, 1.; 5, 14. — Über *πρόςκομμα* und *σκάνδαλον* vgl. IX, 33. Durch *ἢ* werden beide deutlich unterſchieden. Im bibliſchen Sprachgebrauche bezeichnet *πρόςκομμα*, „Anſtoß", Alles, was veranlaßt oder reizt, wider Überzeugung und Gewiſſen zu handeln, d. i. zu ſündigen. Vgl. I. Cor. 8, 9. 10.; — *σκάνδαλον* dagegen das, was verleitet, an dem Rechten und Wahren irre zu werden, davon abzufallen. Matth. 13, 21.; 16, 23. I. Cor. 1, 23. Gal. 5, 11. z. B. scandalum crucis. Dieſe Unterſcheidung iſt im Folgenden durchweg eingehalten und einzuhalten. Die Einſichtigeren, — denn an dieſe wendet ſich der Apoſtel, — ſollten ſich, ſtatt zu richten, viel lieber entſchließen, Alles zu beſeitigen, was immer den Schwächeren verleiten könnte, entweder wider Überzeugung zu handeln, und ſo ſein Gewiſſen mit Schuld zu beſchweren; oder aber aus Abſcheu vor der mißdeuteten Handlungsweiſe in dem Glauben ſelbſt wankend zu werden, und von der kirchlichen Gemeinſchaft ſich loszuſagen. Dem Apoſtel bangt es vor dem Einen ſo ſehr, wie vor dem Anderen; — ſo ſehr vor

der Belaſtung des Gewiſſens, wozu es den Schwachen fortreißen konnte, wenn er aus falſchem Schamgefühl, wider Überzeugung, dem gegebenen Beiſpiele äußerlich ſich accommodirte (vgl. I. Cor. 8, 9.); als vor dem Gedanken, daß die im Glauben noch nicht hinlänglich feſt gewurzelten Gemüther an der Wahrheit des Evangeliums irre werden, und aus ſolchen Anläſſen das kirchliche Gemeinſchaftsband zerreißen möchten. Daher die ſo sorgfältige Behandlung der Sache und umſichtige Wahl der Ausdrücke, um auf der einen Seite die Wahrheit in unverkümmerter Reinheit zu behaupten, auf der anderen aber die Stärkeren, aus Liebe zu Chriſtus und zum Mitbruder, zur Beſchränkung ihrer Freiheit zu vermögen.

V. 14. *Οἶδα καὶ πέπεισμαι ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ, ὅτι οὐδὲν κοινὸν δι᾽ ἑαυτοῦ, εἰ μὴ τῷ λογιζομένῳ τι κοινὸν εἶναι, ἐκείνῳ κοινόν.* Dieſer Vers gibt den eigentlichen Aufſchluß, auf welche Vorausſetzungen das Verhalten der Schwachen V. 2. 6. und ihnen gegenüber die Beſtimmungen des Apoſtels gebaut ſind, wodurch alles bisher Geſagte erſt recht verſtändlich wird. — *Οἶδα καὶ πέπεισμαι κ. τ. λ.* Voran ſtellt er, wie am parallelen Orte I. Cor. 8, 4 ff., das Wahre an der Sache, nicht bloß zur Verſtändigung und Beruhigung der Einſichtigen, ſondern auch zur Belehrung der minder Erleuchteten, für die er Nachſicht in Anſpruch nimmt. Erſtere ſollen wiſſen, daß er mit ihnen dasſelbe denke; die letzteren, daß er ihre beſonderen Vorſtellungen nur ſchone, nicht *billige*; und daß es eigentlich an ihnen ſei, durch Unterwerfung unter die apoſtoliſche Lehrautorität mit der Einheit der Überzeugung auch die Einheit der Geſinnungen und die volle Harmonie der kirchlichen Lebensbewegung herzuſtellen. Darum hebt er in feierlichem Tone an: *οἶδα καὶ πέπεισμαι ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ.* Nirgends ſonſt erſcheinen beide Zeitwörter wieder in dieſer Verbindung, um den intenſivſten Grad ſubjectiver Gewißheit zu markiren. Er nennt ſeine Erkenntniß ein „Wiſſen", alſo gegründet auf unumſtößlichen und klar begriffenen Principien. I. Cor. 8, 4—6.; 10, 26. I. Tim. 4, 4. 5. macht er hieher bezügliche Grundſätze namhaft. Zur Verſtärkung fügt er noch bei: *καὶ πέπεισμαι* vgl. VIII, 38. (die Itala und Vulgata confido), drückt das Nem-

liche noch beſtimmter aus: ſie lebt in ihm als „Überzeugung“, welche ihm „im Herrn Jeſus“ aufgegangen, und darum in ihm ſo feſtgewurzelt, als ihm in Chriſto, der Fülle von Allem, Col. 1, 19. Eph. 1, 22., alle Wahrheit gegeben, und alle von ihm aus- gehende Erkenntniß wahr iſt. So nimmt *ἐν κυρίῳ* Chryſoſtomus, *τουτέστιν, ἐκεῖθεν μαθὼν καὶ παρ' αὐτοῦ πληροφορηθείς· οὐκ ἄρα ἀνθρωπίνης διανοίας ἡ ψῆφος.* Wir glauben, mit Recht. Auch Col. 2, 3. 16., wo er dieſelbe Frage behandelt, weist er, um den richtigen Standpunkt zu bezeichnen, auf Chriſtus hin, als den, „in welchem beſchloſſen ſind alle Schätze der Weis- heit und der Erkenntniß.“ In dem Verhältniſſe Chriſti, des göttlichen Logos, als des Schöpfers, zur Welt (Col. 1, 16 ff.) finden alle Anſichten hierüber ihre Berichtigung. Übrigens dienen die beiden Verba zunächſt zur Erklärung von *πιστεύειν* V. 2., noch mehr von *πίστιν ἔχειν* und *ἐκ πίστεως* V. 22., und zur phi- lologiſchen Beſtimmung der pauliniſchen *πίστις* überhaupt. Weiter unten wird dieſe Bemerkung nochmal wichtig werden. — *ὅτι οὐδὲν κοινὸν δι' ἑαυτοῦ.* ABFGI bieten *αυτου*, was ebenſo *αὐτοῦ* (Theod. Phot. und allem Anſcheine nach auch die It. Vulg. mit per ipsum ausdrücken), als *αὑτοῦ* geleſen werden kann, wie Chryſoſtomus, der es mit *φύσει*, und Origenes, der es durch naturâ sui immun- dum erklärt, mit der Mehrheit der Neuern leſen. Die erſtere Le- ſeart *αὐτοῦ*, scil. *τοῦ κυρίου*, gibt allerdings einen guten Sinn. Theodoret: *δι' αὐτοῦ, τουτέστι, διὰ τὴν εὐαγγελικὴν αὐτοῦ νομο- θεσίαν.* Auch Phot. Öcum. Ambroſ. Sedul., neueſtens Olshauſen. Allein die andere hat nebſt den Angeführten auch Hieronymus contr. Jovin. II. 11. Auguſt. de morib. Manich. c. 14. Theo- phyl. ꝛc., entſpricht bei weitem mehr dem Zuſammenhang, und iſt vorzuziehen. — *κοινόν*, „gemein“, im Sprachgebrauche der Juden ſ. v. a. *ἀκάθαρτον*, immundum Apſtg. 10, 14., *ἀπόβλητον* I. Tim. 4, 4. und *βδελυρόν*, abominabile Apoc. 21, 27., entſprechend dem טָמֵא, kommt im A. T. nicht vor, dagegen oft im N. T.

Der metaphoriſche Sprachgebrauch rührt wohl daher, daß Man- ches, was für die Juden, als für ein heiliges Volk, vom und zum Gebrauche ausgenommen, den übrigen Völkern „gemein“ war, ſo daß es, ſ. v. a. „unausgeſondert, unheilig“, ziemlich dasſelbe

bedeutete, was die Heiden mit profanus ausdrückten. [a]) Vgl. Hebr. 10, 29. — Die Grundlage der jüdiſchen Vorſtellungen hierüber bildete allerdings die moſaiſche Unterſcheidung zwiſchen reinen und unreinen Thieren, und was ſonſt noch hieher gehört. Nicht bloß aber ward von den Juden deren wahrer Sinn nicht richtig erkannt und gewürdiget, ſondern die rabbiniſch-traditionelle Schrifterklärung bot überdieß ihren ganzen Scharfſinn auf, die vorgefaßten Anſichten noch mehr zu vereinſeitigen, und, um ihnen religiöſes Anſehen zu verſchaffen, auch doctrinell zu begründen. Bei der Frage nach dem Warum dieſer Beſtimmungen lag den Juden nichts näher, als ſich *nach einer* tiefſinnigen, aus der Natur der Sache geſchöpften Antwort umzuſehen. Die Sucht, zu erklären, führte *ihre* Speculation (Gnoſis) nur allzubald dahin, daß ſie den eigentlichen Grund in der inneren Natur des Dinges aufſuchten, das Unreine und Verunreinigende *in* dem Weſen der Sache ſelbſt erblickten, und dieſe ſomit um ihrer ſelbſt willen verabſcheuen zu müſſen glaubten und lehrten. [b]) Das

---

a) Hieronymus, Comment. in Matth. XV. 11.: Verbum *communicat* proprie Scripturarum est, et publico sermone non teritur. Populus autem Judaeorum, partem Dei se esse jactans, *communes cibos* vocat, quibus omnes utuntur homines v. g. suillam carnem, lepores etc. . . . *Commune* ergo, quod ceteris hominibus patet, quasi non de parte Dei, pro immundo appellatur.

b) Olshauſen in ſeinem Comment. z. d. St. verneint *dieſes*, und ſucht anderwärts in dem Fluche Gottes über die Erde den Grund jener Diſtinction. Daß aber die jüdiſche Speculation der oben genannten Anſicht huldigte, möge folgende wörtlich überſetzte Stelle aus Sohar Th. III. S. 68. (Sulzb. Ausg.) zu Levit. 11, 2. den Beleg liefern. „Alle jene Thiere, welche von der linken Seite, von der Seite der Strenge, kommen, ſind verboten. Man darf ſie nicht eſſen; denn das Weſen von ihnen insgeſammt verunreinigt, und ſie verunreinigen insgeſammt; und der Geiſt der Unreinigkeit wohnt in ihnen und hauſet in ihnen. Darum kann ſich der heilige Geiſt Israels nicht mit ihnen vermiſchen, und nicht durch ſie ſich beflecken. . . . Jeder, der von den verbotenen Speiſen ißt, ſetzt ſich in innige Verbindung mit der anderen (linken) Seite: er befleckt ſeine Seele und ſeinen Leib, und ein unreiner Geiſt wohnt in ihm, und er ſetzt ſich in einen Zuſtand, in welchem er keinen Antheil hat an dem erhabenen Gott" u. ſ. w.

Schlimmſte dabei war, daß mittels und in Folge dieſer Theorie die ethiſchen Begriffe von Rein und Unrein, von Gut und Bös ſich ſehr trübten, indem durch dieſe Weltbetrachtung das Böſe aus dem Gebiete des freien Willens und des Geiſtes, in Äußerlichkeiten, wie die genannten, verlegt, um nicht zu ſagen, materialiſirt wurde. Dieſe gefährlichſte Seite an dieſem Irrthume wurde darum auch von Jeſus ſchon nachdrücklichſt hervorgehoben und öffentlich verdammt. Matth. 15, 11. 15 ff. Der Kampf dagegen dauerte noch lange fort. Nicht Wenige, darunter vorzüglich die, welche ſich höherer Wiſſenſchaft rühmten, verſuchten nemlich dieſen Grundſätzen auch innerhalb der Kirche Eingang und Geltung zu verſchaffen. I. Tim. 4, 3 ff. Col. 2, 8. 16 f. Theilweiſe gelang dieſes auch in ſo weit wenigſtens, als ſich ſelbſt bei den gläubig gewordenen Heiden hin und wieder die Anſicht bildete, daß Fleiſch, welches den Götzen war geopfert worden, dadurch innerlich unrein geworden, auch geiſtig den verunreinige, welcher mit oder auch ohne Vorwiſſen davon genießt. I. Cor. 8, 7.; 10, 27. Was aber die Judenchriſten betrifft, ſo waren die ererbten Vorſtellungen ſo tief gewurzelt, daß ſelbſt, nachdem der Glaube an Chriſtus neues Licht hierüber verbreitet hatte, ſie ſich in der Regel nicht davon zu trennen wagten, und eher lebenslängliche Abstinenz von allem Fleiſchgenuß und was ſonſt noch der Verunreinigung empfänglich war, ſich auferlegten. Dieſe letzteren hat Paulus hauptſächlich hierorts im Auge. Vgl. oben V. 2. Als noch unüberwundene Unvollkommenheit der Erkenntniß will er ihre Vorſtellung, ſo weit ſie Privatmeinung zu bleiben ſich begnügte, geſchont wiſſen; ſtellt ihr jedoch die feierliche Erklärung entgegen, daß ſie in der Sache ſelbſt unbegründet ſei, indem die in Chriſto uns erſchienene Wahrheit die mehrfach beregte Annahme von ſich ausſchließe. — *εἰ μὴ τῷ λογιζομένῳ κ. τ. λ.* Auch hier die bedachtſame Wahl des Ausdrucks: *λογίζεσθαι*, vgl. II, 3. I, 21. *διαλογισμοί*, die durch ſubjectives, logiſches Denken erzeugte Vorſtellung, gegenüber der ſicheren Glaubensüberzeugung, welche von Außen her, durch Offenbarung, gewonnen wird. *εἰ μή* ſtatuirt natürlich keine Ausnahme in der Sache. Er will ſagen: So wenig es etwas an ſich Unreines gibt, ſo wenig darum auch hierin eine Beſchränkung für den, der

das volle Bewußtſeyn davon in ſich trägt: ſo verhält es ſich gleichwohl anders mit dem, der nicht dieſes Dafürhaltens, ſondern noch von der entgegengeſetzten Vorſtellung eingenommen iſt. Denn für ihn iſt, was ſeinem Bewußtſeyn für unrein gilt, auch ſoviel wie wirklich unrein und verunreinigend, und folglich unerlaubt; nicht an ſich, ſondern weil ſein Gewiſſen es ihm ſo vorſtellt. V. 23. folgt der weitere Aufſchluß.

V. 15. *Εἰ δὲ διὰ βρῶμα ὁ ἀδελφός σου λυπεῖται, οὐκέτι κατὰ ἀγάπην περιπατεῖς. μὴ τῷ βρώματί σου ἐκεῖνον ἀπόλλυε, ὑπὲρ οὗ Χριστὸς ἀπέθανε.* Die Verbindung der Vulgata mit si enim hat die gewichtigen Autoritäten ADEFG, It. copt. Verſ. Orig. Hieron. ꝛc.; allein die Peſchito mit den übrigen Codd. und den gr. und lat. Commentatoren haben *εἰ δέ*, was auch Alle exponiren, obſchon ſie ſonſt mit der Vulg. enim leſen. Die Verknüpfung mit enim würde zur Gedankenabfolge ſich nur ſchicken, wenn V. 14. eingeklammert und V. 15. an V. 13. angereiht würde. Wir bleiben bei *εἰ δέ*. Nachdem Paulus das Wahre in der Sache vorangeſtellt, macht er auf die Rückſichten aufmerkſam, die dabei einzuhalten ſind. *εἰ δέ — λυπεῖται*. Mit dem liebenswürdigſten Zartgefühle verſetzt Paulus den Leſer in die Situation deſſen, dem ſein Gewiſſen Enthaltſamkeit auferlegte. Es läßt ſich denken, wie dieſer in ſeinem Innern verletzt wurde, wenn er Mitchriſten von Speiſen, namentlich von Idolothyten, eſſen ſah, vor deren Berührung ſein ganzes Gefühl zurückſchauderte. Hatte er nun vorhin V. 13. gemahnt, keinen Anſtoß dem Schwachen zu geben, ſo faßt er dieſe Vorſchrift nun unter dem Geſichtspunkte der ſchuldigen Liebe auf, und gibt mit wahrhaft oratoriſcher Meiſterſchaft ſeiner Vorſtellung die Wendung: „Wenn um irgend einer Speiſe willen dein Bruder betrübt wird, ſo wandelſt du nicht mehr nach Liebe.“ Indem er ſagt: „Bruder“, erinnert er an die ſchuldige Liebespflicht. Handelte es ſich auch um nichts mehr, als eine Betrübniß abzuwenden, ſo wäre das für die Liebe ſchon Grund genug, von ſich ſelbſt abzuſehen. Dieſe als „Leben für Andere“ will dem Anderen wohl, und zeigt ſich weſentlich in der Selbſtverleugnung zum Wohle des Nächſten. Ein Opfer aber, wie z. B. ein Stück Fleiſch, iſt gewiß gering, wenn dafür dem Mitbruder eine Betrübniß erſpart werden kann. Und wer es nicht

brächte oder zu bringen entſchloſſen wäre, könnte nimmer von ſich ſagen, daß er den Eingebungen chriſtlicher Liebe folge. Nun aber handelt es ſich nicht um dieſes bloß, ſondern um weit mehr, — um die Gefahr des fremden Seelenheiles: — *μὴ τῷ βρώματί σου ἀπόλλυε κ. τ. λ.* Nochmals hebt Paulus *βρῶμα* hervor, eine Speiſe, — ſo unbedeutend für den Einen und ſo unendlich folgenreich für den Anderen, den Schwachen! — *ἀπόλλυμι*, Gegenſatz von *σώζω* (vgl. I, 17.), bedeutet, in den ewigen Untergang ſtürzen, welcher, ſonſt auch „Tod" genannt, dem Sünder bereitet iſt, und gegenüber der Seligkeit der Erlöſeten unbegrenzte innere und äußere Pein in ſich begreift. Vgl. II, 9. VIII, 6. 13. Die Erlöſung daraus iſt der Preis des Blutes Chriſti. Einen durch den Glauben bereits Erlöſeten, aber noch Schwachen, durch Sünde dahin zurück zu ſtürzen, waren zwei Fälle denkbar: entweder entſetzte er ſich, beſonders wenn er Judenchriſt war, bei dem Anblicke ſo gewiſſenloſen Frevels, wie in ſeinen Augen der Genuß von Idolothyten war, und ſagte ſich ſofort von der Religionsgemeinſchaft mit ſolchen los, welche nach ſeiner Anſicht Gottes- und Götzendienſt freventlich durcheinander mengten; oder, was noch häufiger eintreten mochte, er accommodirte ſich dem gegebenen Beiſpiele, um dem Vorwurf der Beſchränktheit, oder einer Beſchämung auszuweichen (vgl. I. Cor. 8, 10.), obwohl er ſein Eſſen innerlich als verdammliche Communication mit Dämonen erachtete, und ſtürzte ſich ſo in ſchwere Sünde; in beiden Fällen in den Verluſt der Rechtfertigungsgnade, welche zu erwerben Chriſtus für ihn Leben und Blut daran gegeben. So konnte um eines werthloſen Dinges willen, wie eine Speiſe, der theuere Preis der Erlöſung an einem Mitchriſten verloren gehen. Gerade dieſen letzten Gedanken glaubt Paulus nicht nachdrücklich genug hervorheben zu können: Chriſti Opfer, des Sohnes Gottes, der ſein Leben preisgibt, um dem Sünder Befreiung zu erwirken: und das ſo winzige Opfer des Mitbruders, der von einem werthloſen Speiſengerichte abſtehen ſoll, um nicht den bereits Begnadigten der empfangenen Wohlthat der Erlöſung zu berauben. Kaum konnte je ein Gegenſatz ſchneidender, eine Inſinuation markerſchütternder gefaßt ſeyn, als dieſe Mahnung zu ſchonender Rückſicht.

Vgl. Matth. 18, 6 ff. I. Cor. 8, 10 ff., wo dieſelbe Vorſtellung nicht minder eindringlich gegeben iſt.

V. 16. *Μὴ βλασφημείσθω οὖν ὑμῶν τὸ ἀγαθόν.*

V. 17. *Οὐ γάρ ἐστιν ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ βρῶσις καὶ πόσις, ἀλλὰ δικαιοσύνη καὶ εἰρήνη καὶ χαρὰ ἐν πνεύματι ἁγίῳ.*

V. 18. *Ὁ γὰρ ἐν τούτοις δουλεύων τῷ Χριστῷ εὐάρεστος τῷ Θεῷ καὶ δοκιμὸς τοῖς ἀνθρώποις.*

Wir ziehen hier die Leſeart der Vulg. *ἡμῶν τὸ ἀγαθόν*, welche DEG, Peſch. It. copt. äth. arab. goth. Verſ. Clem. Orig. Damasc. haben, der Rec. vor, um ſo mehr als 1) Paulus V. 15. im Singular die Glaubensſtarken angeredet; als er 2) V. 19. der communicativen Formel ſich bedient, und weil er 3) in der Parallele I. Cor. 10, 29. eine ähnliche Wendung nimmt. Auch konnte er, nachdem er bereits V. 14. der Sache nach ſich für den einſichtigeren Theil entſchieden hat, ſich nicht wohl mit *ὑμῶν* wieder davon ausnehmen. Den Sinn betreffend, ſo können wir mit Chryſoſtomus nicht übereinſtimmen, *τὸ ἀγαθόν* „vom chriſtlichen Glauben (auch Theod. Ambroſ.), oder der Hoffnung der (künftigen) Güter des Chriſtenthums, d. i. der Seligkeit, oder von der vollkommenen Religioſität" zu deuten; ſondern beziehen es mit Origenes (*bonum nostrum* est, legem spiritualiter intelligere) Thom. Tol. Juſt. Eſt., auf die vom und im Chriſtenthume gewährte Freiheit, „jegliche Creatur als an ſich gut und unverwerflich mit Dankſagung gegen den Schöpfer zu genießen" (I. Tim. 4, 4 f.), die Idolothyta nicht ausgenommen. (I. Cor. 8, 4.; 10, 25.) Entſcheidend dafür iſt die Parallele I. Cor. 10, 29. 30., wo in demſelben Sachverband, was hier *ἀγαθόν*, genauer als *ἐλευθερία* bezeichnet wird: *ἱνατί γὰρ ἡ ἐλευθερία μου κρίνεται ὑπὸ ἄλλης συνειδήσεως; εἰ ἐγὼ χάριτι μετέχω, τί βλασφημοῦμαι, ὑπὲρ οὗ ἐγὼ εὐχαριστῶ;* Er nennt aber dieſe evangeliſche Freiheit kurzweg ein „Gut", weil ſich das gläubige Bewußtſeyn derſelben als einer der Wohlthaten erfreut, die uns in und mit dem Erſcheinen der chriſtlichen Wahrheit zugegangen; dann, um in den Begriff des Wortes ſchon ſeine Gutheißung der Sache und zugleich ein neues Motiv zu legen, ſie nach Kräften jeder Mißdeutung und Läſterung zu entziehen. Hatte die Freiheit, was er den Einſichtigen freudig zugeſteht, in ihren Augen

wirklich den Werth eines „Gutes", ſo lag für ſie eben darin ein Grund mehr, ſie vor falſcher Beurtheilung zu verwahren. Vgl. über *βλασφημεῖν* i. e. *βλάπτειν τὴν φήμην*, das Gute, Heilige in Unehre bringen, verrufen. II, 24. III, 8. Tit. 2, 5.; 3, 2. ꝛc. Wie es zu ſchiefer Auffaſſung kommen mochte, begreifen wir leicht. Für den Unerleuchteten und Judenchriſten konnte auf ſeinem Standpunkte kaum eine Erſcheinung mehr Empörendes haben, als wenn er von dieſem Rechte offen Gebrauch machen ſah; und kein Wunder, wenn ſeine Entrüſtung ihn fortriß, das als gottloſen Libertinismus zu ſchelten, was im Grunde und in der gläubigen Anſchauung eine Segnung der Erlöſung war. — Einige (Chryſoſtomus, auch Neuere, Rück. Kölln. ꝛc.) haben an Tadler außerhalb der kirchlichen Gemeinſchaft gedacht. Allein der ganzen Umgebung der Stelle nach ſind es die „Glaubensſchwachen" innerhalb der Gemeine, von welchen Paulus die ſchlimme Beurtheilung fürchtet, und V. 19. läßt kaum eine andere Auslegung zu. Daß er aber auch auf Auswärtige, Juden und Heiden, Rückſicht genommen wiſſen will, läßt ſich nach I. Cor. 10, 32. nicht in Abrede ſtellen.

V. 17. führt weiter aus, warum man auf dieſer Vergünſtigung nicht ſo ſehr beſtehen ſoll. *Οὐ γάρ ἐστιν ἡ βασιλεία τ. Θ. κ. τ. λ.* Was hier „Reich Gottes" ſei, geht zunächſt aus dem Correlat von *βασιλεία*, dem *δουλεύειν* V. 18. unzweideutig hervor; — nicht der vollendete ſelige Zuſtand der Zukunft, ſondern im ſittlichen Sinne, das Herrſcherthum Gottes in den Gläubigen, oder nach Thomas: Regnum Dei dicitur hic id, per quod Deus regnat in nobis, et per quod ad regnum ejus pervenimus. So Juſt. Tol. Eſt. Vgl. I. Cor. 4, 20. Luc. 17, 21 f. *βρῶσις* und *πόσις* (nicht *βρῶμα* und *πόμα*) bezeichnen mehr den Act (esus), als die Sache, esca (Vulg.). Vgl. I. Cor. 8, 4. II. Cor. 9, 16. Col. 2, 16. — Wäre es in das Weſen des göttlichen Reiches mit eingeſchloſſen, mithin, um wahrer Chriſt zu ſeyn, einbedungen, von allen vorkommenden Speiſen zu nehmen, ſo könnte allerdings von dem, was nicht mehr bloß ein Recht, ſondern *Pflicht* wäre, nicht abgegangen werden. So verhält es ſich aber nicht. Unſere religiöſe Beziehung zu Gott wird von Dingen, wie Eſſen und Trinken, an ſich nicht berührt; ſie ſind

ganz unweſentlich, können, wie ohne Gewinn geübt, ſo ohne Nachtheil des Seelenheiles unterlaſſen werden. „Eine Speiſe, ſagt er I. Cor. 8, 8., empfiehlt uns nicht bei Gott; denn weder ſind wir, wenn wir eſſen, reicher, noch ſind wir, wenn wir nicht eſſen, ärmer.“ Die Subſtanz des Chriſtenthums, was alſo nothwendig in Jedem ſich zu finden hat, beſteht erſtlich in Gerechtigkeit, welche, vermittelt durch Gnade, als habituelle Tugend, vollbringt, was heilig und gottgefällig iſt. Dieß „die Gerechtigkeit des Reiches Gottes“ Matth. 6, 33., oder nach Chryſoſtomus: *ὁ ἐνάρετος βίος*. Das Andere iſt *εἰρήνη*, das harmoniſche Vernehmen, in welchem wir mit Anderen uns bewegen. Vgl. unten V. 19. XII, 18. Daſſelbe, was *συνδεσμὸς εἰρήνης* Eph. 4, 3. (Chryſoſt. Theod. Theophyl. Aug. Ambroſ.) Dieſer Friede, als Friedensliebe, wird unter den Früchten des Geiſtes aufgeführt neben „der Liebe und Freude“ Gal. 5, 22. — Endlich *χαρὰ ἐν πν. ἁγ.*, nach Chryſoſt. „die Freude, welche aus der Eintracht entſpringt“; wohl aber beſſer die, welche aus der chriſtlichen Hoffnung und Liebe fließt. XII, 12. V, 3. Näher beſtimmt durch: *ἐν πνεύματι ἁγίῳ*, iſt ſie die lebendige Begeiſterung für Gott und das Gute, die in dem heiligen Geiſte ſich der Seele mittheilt. I. Theſſ. 1, 6. Phil. 4, 4. Daher Thomas: Gaudium autem referendum est ad modum, quo sunt opera justitiae perficienda. Dieß ſind drei weſentliche Stücke des Reiches oder Herrſcherthumes Gottes in uns; dieſe dürfen darum in keinem vermißt, von keinem aufgegeben werden. Nicht als ob hierin Alles erſchöpft wäre; ſondern es iſt nur, und zwar mit Bezug auf die vorliegende Frage, ausgeſprochen, daß die genannten zu den unentbehrlichen Tugenden zu zählen ſind, von denen die jetzige und künftige Vereinigung mit Gott im ewigen Leben abhängig iſt. — Et ideo hortatur, ut in illis nos exerceamus, et illa bona jam hic habere meditemur, atque illam substantiam possidere, quae nobiscum transire possit ad regna coelorum. Orig.

V. 18. Die eigentliche Hauptſache des Chriſtenthums bilden dieſe Tugenden, weil einzig ſie uns Gott wohlgefällig und zu Erben ſeines Reiches machen. So faßt Thomas die Verbindung: Ille enim homo videtur ad regnum Dei pertinere, qui placet Deo et a sanctis hominibus approbatur.

Sed hoc illi contingit, in quo invenitur justitia, pax et gaudium: ergo in his est regnum Dei. — *Ὁ γὰρ ἐν τȣ́τοις δȣλεύων τῷ Χριστῷ κ. τ. λ.* Die Vulg. mit der überwiegenden Mehrheit der Autoritäten *ἐν τȣ́τῳ* scil. *τῷ πν. ἁγ.* Der Sinn bleibt derſelbe. Denn der heilige Geiſt iſt es, welcher innewohnend in den Gläubigen (VIII, 9.), die genannten Früchte hervortreibt (Gal. 5, 22. Eph. 5, 9. Col. 1, 8.); — Tugenden, in welchen unſere Dienſtergebenheit an und gegen Chriſtus, unſern Herrn, zu ihrem thätigen Ausdruck kommt; und in denen wir, weil wir damit die Geſinnungen Jeſu Chriſti uns aneignen und ausleben, eben darum ſowohl bei Gott wohlgefällige Anerkennung finden (vgl. I. Cor. 8, 3.), als auch bei den Menſchen, deren Beſtes wir mit Selbſtverleugnung ſuchen (I. Cor. 10, 24.; 9, 19 ff.). Origenes: Servit ergo Christo in Spiritu ipse Paulus, qui accepta gratia S. Spiritus servit Verbo Dei, servit sapientiae, servit justitiae et omnibus simul virtutibus, quae Christus esse memoratur. Et ideo placere in his dicitur Deo, qui implet voluntatem Dei secundum verbum, quod ipse pronuntiavit: *Hic est Filius meus dilectus, in quo bene complacui, ipsum audite.* Qui ergo audit Deum et servit Christo, in quo complacuit Deus, placet Deo et probatus est hominibus. — Die Darſtellung bietet auch ſonſt noch beachtenswerthe Momente dar. Das Reich oder Herrſcherthum Gottes beſteht ſeiner Idee und Subſtanz nach darin, daß wir uns in „die Knechtſchaft Chriſti", ſeines Sohnes, begeben (XII, 11.), deſſen Wille dadurch unſer Geſetz, deſſen Leben unſer Vorbild, deſſen Verherrlichung in der Welt, ſei es durch Leben oder Sterben (Phil. 1, 20.), das ausſchließliche Ziel unſeres ganzen Seyns und Strebens wird. So gefallen wir Gott, und ſo werden wir Erben der Güter ſeines Reiches. Die Geſinnung ſelbſt dazu wird uns aber eingegoſſen und eingepflanzt durch den heiligen Geiſt. Es entwickelt ſich alſo das innere Reich Gottes dieſe drei Momente hindurch: Der heilige Geiſt lehrt und macht uns Chriſto dienen; Chriſto aber gehorſam haben wir Gottes des Vaters Wohlgefallen, und erlangen wir Zutritt zum ewigen Leben. II. Petr. 1, 11. — Iſt nun aber dieſes das Weſentliche, das für Alle und Jeden Eine Un-

entbehrliche, ſo muß dieſes, „Gerechtigkeit, Friede, Freude im heiligen Geiſte“, unſererſeits vor und über Allem gewahrt und gepflegt werden. Es reſultirt hieraus die Pflicht:

V. 19. *Ἄρα οὖν τὰ τῆς εἰρήνης διώκωμεν, καὶ τὰ τῆς οἰκοδομῆς τῆς εἰς ἀλλήλους.* Über das Vielſagende des Ausdruckes *διώκειν*, vgl. XII, 13. Ähnlich I. Tim. 6, 11. *διώκειν δικαιοσύνην* I. Cor. 14, 1. *ἀγάπην*. Durch *τὰ τῆς εἰρήνης*, mehr als *διώκ. εἰρήνην* Hebr. 12, 14., faßt er Alles zuſammen, was zur Erhaltung und Befeſtigung der Eintracht und des kirchlichen Friedens erſprießlich iſt. — *τὰ τῆς οἰκοδομῆς*. An ſich wird dieſes Wort bald vom Bauen, Aufführen eines Hauſes, bald von den Bauten ſelbſt gebraucht, und zwar beides eigentlich Matth. 24, 1., und tropiſch: *Θεοῦ οἰκοδομή ἐστε* I. Cor. 3, 9. Eph. 2, 21. und *οἰκοδομὴν λαλεῖν* I. Cor. 14, 3. reden, was zur „Erbauung“ dienlich iſt. Vgl. XV, 2. II. Cor. 10, 8.; 13, 10 ꝛc. In dieſem Sinne von geiſtiger Förderung iſt dem Apoſtel der Ausdruck äußerſt geläufig. Er begreift in *τὰ τῆς οἰκοδομῆς κ. τ. λ.* Alles, was im Intereſſe der Fortbildung und Vervollkommnung des chriſtlichen Sinnes und Lebens geleiſtet werden kann. I. Theſſ. 5, 11. — Die Forderung iſt in den vorangegangenen Sätzen begründet. Betrachten wir dieſe genauer, ſo iſt es eine aus dem innerſten Weſen des Chriſtenthums fließende Pflicht, ſorgfältigſt darauf zu achten, daß die genannten weſentlichen Grundlagen des göttlichen Reiches in Allen aufrecht erhalten werden. Demgemäß hat es jeder Einzelne ſich zur angelegentlichſten Aufgabe zu machen, nicht ſo faſt darauf zu ſehen, was ſein beſonderes, ſondern was das Intereſſe des Nächſten und des Ganzen fordert I. Cor. 10, 24., nach Allem zu greifen, was die Einheit der Gemüther in der Kirche nährt und mehrt; und was zur vollkommeneren Entwicklung der geiſtigen Gnade, zum religiöſen und ſittlichen Wachsthum und Ausbau auch des Einzelnen beiträgt; weit mehr alſo noch von Allem abzuſtehen, was dieſen höchſten göttlichen Zwecken entgegen iſt.

V. 20. *Μὴ ἕνεκεν βρώματος κατάλυε τὸ ἔργον τοῦ Θεοῦ· πάντα μὲν καθαρά· ἀλλὰ κακὸν τῷ ἀνθρώπῳ τῷ διὰ προσκόμματος ἐσθίοντι.*

V. 21. *Καλὸν τὸ μὴ φαγεῖν κρέα, μηδὲ πιεῖν οἶνον, μηδὲ ἐν ᾧ ὁ ἀδελφός σου προσκόπτει, ἢ σκανδαλίζεται, ἢ ἀσθενεῖ.*

Auch unter dieſem neugewonnenen Geſichtspunkte führt der Apoſtel die oben gegebene Vorſchrift zur Betrachtung vor. — *μὴ ἕνεκεν — Θεοῦ.* Was er V. 15. durch *ἀπολλύναι* ausgedrückt, gibt er hier, die Metapher von *οἰκοδομεῖν* feſthaltend, durch *καταλύειν*, was eigentlich Matth. 26, 61. II. Cor. 5, 1. vom Abtragen, Niederreißen eines Baues, hier tropiſch auf die Zerſtörung des Gnadenſtandes im Mitbruder übergetragen wird. Vgl. Matth. 5, 17. Gal. 2, 18., *ἔργον τοῦ Θεοῦ*, was Theodoret auf den „Glauben" einſchränkt, Chryſoſtomus durch *σωτηρία τ. ἀδελφοῦ*, Origenes aedificium charitatis interpretirt u. ſ. w., umfaßt wohl nicht blos das Eine oder das Andere, ſondern alles dieſes und das Übrige, was die Gnade Gottes in Chriſto in und aus dem Menſchen, näher dem Gläubigen, geſchaffen hat, und dieſen zum „neuen Geſchöpfe" macht. Eph. 2, 10. II. Cor. 5, 17. Gal. 6, 15. vgl. I. Cor. 3, 9. Als „Werk Gottes" iſt der Gnadenſtand des Mitbruders wie ein unverletzliches Gut zu achten, welches um ſo theueren Preis erworben (I. Cor. 8, 11. 12.), nun und nimmermehr um eines elenden Dinges willen, wie eine Speiſe, in Gefahr gebracht werden darf. — *πάντα μὲν καθαρά κ. τ. λ.* Dasſelbe, was oben *οὐδὲν κοινόν* poſitiv ausgedrückt. Tit. 1, 15. Den Grund kennen wir: weil Alles Gottes Geſchöpf, und was Gott erſchaffen hat, nicht unrein iſt. I. Tim. 4, 4. I. Cor. 10, 26. — *ἀλλὰ κακὸν — ἐσθίοντι.* An ſich kann dieß auf Beide gehen, auf den Glaubensſtarken, welcher durch ſein Eſſen Anſtoß gibt, und auf den Schwachen, welcher Anſtoß empfängt, und wider Überzeugung ißt. Der Context ſpricht aber entſchieden für erſtere Anſicht. *διὰ προσκόμματος* (vgl. II, 27. IV, 11.) ſteht nicht im Sinne der Folge, ſondern der veranlaſſenden Urſache, des Ärgerniſſes, welches der Starke mit ſeinem Eſſen dem Schwachen gibt. Orig. Chryſ. Theod. Juſt. ꝛc. Deutlicher I. Cor. 8, 10.: „Wenn Einer dich, den Einſichtigen, bei dem Götzenmahle zu Gaſte ſieht, wird nicht da ſein, des Schwachen, Gewiſſen erbaut werden, Götzenopfer zu eſſen, und ſo zu Grunde gehen dein ſchwacher Bruder über deiner Einſicht, er, für den Chriſtus geſtorben iſt?" — So richtig es iſt, ſagt Paulus,

daß Alles rein, und von der Seite her dem Genuſſe frei gegeben iſt; eben ſo wahr iſt auch, daß die Benützung der Freiheit ſich zum Schlimmen kehrt (κακόν) für den, welcher damit einem Anderen Anſtoß zur Sünde gibt. — Von dieſer Seite aus angeſehen, findet er es V. 21. in der Ordnung (καλόν), ſich Alles deſſen zu enthalten, was für den Anderen einen Reiz oder Anlaß zur Gewiſſensſchuld darbieten könnte; und zwar nicht bloß des Fleiſches, ſondern auch, wo es ſeyn ſollte, des Weines und jedes anderen, wovon verderblicher Eindruck zu beſorgen wäre. — ἐν ᾧ — προςκόπτει, ἢ σκανδαλίζεται, ἢ ἀσθενεῖ (die beiden letzten Verba mangeln in AC, Peſch. cop. äth. Verſ. Orig., was gegen die Rec. nicht entſcheidet), die drei möglichen Fälle zerſtörender Einwirkung, die aus dem rückſichtsloſen Betragen hervorgehen könnten. Von den zwei erſten war ſchon die Rede V. 13. ἀσθενεῖν ſcheint das Mittel zwiſchen beiden zu ſeyn, — der Zuſtand, wo entweder der Glaube, wenn auch nicht ausgezogen, doch wankend, oder die Gewiſſenhaftigkeit erſchüttert wird. So auch Eſtius: Infirmari dicitur in facto nostro frater jam infirmus, dum infirmitas fidei ejus, latens in animo occasione facti nostri foris ostenditur, vel etiam augetur: adeo ut periculum sit, ne fidem prorsus amittat, atque ex infirmo fide mortuus fiat. Vgl. II. Cor. 11, 29. Noch lebhafter drückt der Apoſtel aus, zu welchen Opfern wahre Liebe deßfalls ſich für das Wohl des Nächſten entſchließe I. Cor. 8, 13.

V. 22. *Σὺ πίστιν ἔχεις· κατὰ σεαυτὸν ἔχε ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ. μακάριος ὁ μὴ κατακρίνων ἑαυτὸν, ἐν ᾧ δοκιμάζει.*

V. 23. *Ὁ δὲ διακρινόμενος ἐὰν φάγῃ, κατακέκριται, ὅτι οὐκ ἐκ πίστεως· πᾶν δὲ, ὃ οὐκ ἐκ πίστεως, ἁμαρτία ἐστί.*

Ob man V. 22. hinter ἔχεις ein ? oder ein ; ſetze, iſt für den Sinn gleich. — πίστις ſteht wieder in dem Sinne, wie V. 2., und kann nach V. 14. umſchrieben werden: σὺ οἶδας καὶ πέπεισαι, ὅτι οὐδὲν κοινὸν κ. τ. λ. Die Anrede iſt gerichtet an den Starken, welcher ſich etwa noch verſucht fühlen konnte, zu entgegnen, „er ſei nun aber einmal der wohl begründeten Überzeugung in der Sache, habe alſo dieſer gemäß auch zu handeln.“ Der Apoſtel concedirt dieſes, und zwar ſo, daß er ihm in Betreff der Sache ſelbſt ſeine vollkommene Billigung zu erkennen gibt. Nur

die Folgerung daraus, — die äußere Darſtellung oder Anwendung davon will er durch Rückſichten limitirt wiſſen. *κατὰ σεαυτὸν — τοῦ Θεοῦ*. Iſt auch an ſich vollkommen richtig, was der Einſichtigere über die vorliegende Sache urtheilt, ſo ſoll er nichts deſto weniger ſich enthalten, ſeiner Überzeugung auch äußerlich practiſche Folge zu geben; ſondern ſich begnügen, ſie für ſich, d. h. in ſeinem ſubjectiven Bewußtſeyn, unter einziger Mitzeugenſchaft des allwiſſenden Gottes zu hegen und zu bewahren. Der Grund dieſer Weiſung wird weiter unten einleuchten. — *μακάριος ὁ μὴ κρίνων κ. τ. λ.*, ein Axiom der Moral, worauf die Vorſchrift von V. 22. ſich gründet. *δοκιμάζειν*, wie XII, 2., „probehaltig finden, für wahr und gut anerkennen, billigen." *κρίνειν*, wie oben V. 3, 4. II, 1. ſchuldig geben, verdammen. Vgl. V. 13. Die aufgelöſte Conſtruction wäre: *ὁ μὴ κρίνων ἑαυτὸν ἐν τούτῳ, ὃ δοκιμάζει*. Der Sinn des allgemeinen Satzes iſt: Was Jemand für das Rechte hält (*δοκιμάζει*), darnach hat er auch zu handeln. Wohl nun dem, welcher dieß beobachtet, und nicht *wider* das thut, was nach ſeinem Dafürhalten recht und wahr iſt; ſich nie, indem er *gegen* ſein ſittliches Bewußtſeyn (Gewiſſen) handelt, eben dadurch ſelbſt einer Schuld bloßgibt, und ſo ſelbſt ſich ſein Verdammungsurtheil ſpricht. — Der Zuſammenhang der Argumentation aber iſt der: Wer ſeine Überzeugung hat, mag ſie unbeſchadet ſeines Verhältniſſes zu Gott, d. i. ohne Verletzung ſeines Gewiſſens behalten, und *für ſich* dabei ſtehen bleiben. Alles kommt zunächſt darauf an, daß man nicht *wider* ſeine Überzeugung handle. Wenn der Einſichtige in dem fraglichen Punkte, was er denkt, für ſich behält, und zwar aus Rückſicht auf des Nächſten Seelenheil nicht hervortreten läßt, ſo geräth er hiedurch in keinen Conflict mit ſeinem eigenen Bewußtſeyn. Ganz anders verhält es ſich dagegen mit dem Schwachen, dem dieſe Überzeugung abgeht, wenn er nicht gemäß, ſondern wider ſein inneres Dafürhalten handelt, wie folgt:

V. 23. *Ὁ δὲ διακρινόμενος κ. τ. λ.* Der Sinn von *διακρίνεσθαι* iſt nach ſeinem Gegenſatze *πιστεύειν* zu beſtimmen. Es bedeutet nicht eigentlich „zweifeln", d. h. ſchwanken zwiſchen Affirmation und Negation, ob erlaubt oder nicht erlaubt (Orig.); ſondern, wie es die Vulgata ganz richtig überſetzt: discernit, am

Unterſchied feſthalten zwiſchen Reinem und Unreinem. Entſcheidend iſt die Parallele V. 14., wo dem πέπεισμαι, ὅτι οὐδὲν κ. τ. λ. gegenüberſteht: ὁ δὲ λογιζόμενος, τι κοινὸν εἶναι, was unſere Stelle vollkommen aufklärt. So nimmt es auch Theodoret (ὁ μετὰ διακρίσεως ἐσθίων), Chryſoſtomus, Tol. Juſt. Eſt. ꝛc. Daß zu ὅτι οὐκ ἐκ πίστεως zu ergänzen iſt ἔφαγε, verſteht ſich von ſelbſt. — Der Sinn des Satzes hat nun keine Schwierigkeit mehr. Wenn aber, fährt der Apoſtel fort, Jemand noch in der Vorſtellung befangen iſt, daß an der Sache etwas Unreines, der Genuß mithin unerlaubt ſei, und er nimmt trotz dem, wider ſein Bewußtſeyn, von Speiſen, welche ihm für unrein gelten, ſo hat er ſich unmittelbar dadurch in Schuld und Strafe geſtürzt; — nicht, weil er davon genoſſen, auch nicht, weil den Speiſen etwas Unreines inhärirt, ſondern weil er nicht in und aus Überzeugung (ἐκ πίστεως) gegeſſen, der nemlich, daß es ihm verſtattet ſei. Warum? ſagt das folgende Axiom: πᾶν δὲ, ὃ οὐκ ἐκ πίστεως, ἁμαρτία ἐστί, — eigentlich der Minor im Syllogismus, deſſen Concluſion in κατακέκριται enthalten iſt. πίστις behält ſeine Bedeutung: „für wahr annehmen, für recht, ſittlich gut halten". Der Menſch, als ſittliches Weſen, iſt durch ſeine Natur ſchon angewieſen, überall der Richtſchnur der Wahrheit zu folgen. Was er als ſolche erkennt und anerkennt (πιστεύει), das gibt ihm die feſte Norm für ſein moraliſches Handeln. Daraus folgt: wenn Jemand bei ſeinem Thun von dieſem Princip (der ſubjectiven Erkenntniß des Wahren) nicht ausgeht, oder dem untreu wird und widerſpricht, was ſein Bewußtſeyn für wahr annimmt: ſo iſt jegliches Thun der Art, als der anerkannten Wahrheit widerſtrebend, Sünde. Dieſen Grundſatz auf unſeren Fall angewendet, ſo liegt zu Tage: Wenn der Schwache allenfalls äußerlich ißt, was ſein inneres Bewußtſeyn ihm zu eſſen verbietet, ſo hat er, weil er nicht aus, ſondern wider Überzeugung gehandelt, einer ſchweren Sünde ſich ſchuldig gemacht. — Nun iſt auch alles Übrige klar und begründet. Der Einſichtige konnte im gegebenen Falle, unbeſchadet ſeines inneren Bewußtſeyns, vom Genuſſe des an ſich Erlaubten abſtehen; nicht aber konnte eben ſo gut der Schwache ohne Verletzung ſeines Gewiſſens genießen, was ſeinem ſubjectiven Dafürhalten nach ihm unerlaubt war. Und darum konnte, ja mußte,

um ein Induciren zu letzterem möglichſt zu verhüten, der Einſichtigere angewieſen werden, aus ſchonender Liebe mit ſeiner Überzeugung in der Praxis zurück zu halten.

Über die Application dieſer Sätze iſt noch Einiges nachzutragen. Den erſteren anlangend: „Behalte dein Dafürhalten für dich vor Gott," ſo leidet dieſer, wie Chryſoſtomus ſchon bemerkt, nur eine Subſumtion jener Fälle, in denen das Object, wie hier, an ſich indifferenter Natur, erſt aus ſeinem anderweitigen Zuſammentreffen mit beſonderen Umſtänden, Pflichten und Zwecken, ſeine moraliſche Schätzung und Beſtimmung empfängt. Da gilt allerdings die Norm, daß das an ſich Erlaubte zu unterbleiben hat, wenn aus dem Geltenmachen deſſelben für Andere ein größerer Schaden entſpringen würde; wie umgekehrt auch der Fall denkbar iſt, daß das an ſich Gleichgiltige gefordert werden könnte, wenn daraus für die Erbauung des Nächſten u. dgl. ein Gewinn zu erwarten ſtünde. — Oberflächlich und dem Sinne des Apoſtels fremd wäre es dagegen, daraus abzuleiten, daß es genüge, ſeinen (dogmatiſchen) Glauben überhaupt für ſich zu behalten, ohne ihn im äußeren Bekenntniſſe darzuſtellen. Dieſen Begriff hat πίστις hier gar nicht; und wo es ihn hat, iſt die Pflicht des Bekenntniſſes durch X, 9 f. regulirt und feſtgeſtellt. [a])

Manche haben außerdem aus: „Alles, was nicht aus Glauben geſchieht, iſt Sünde," den Schluß gezogen, daß ſomit alle

---

a) Thomas v. Aq. diſtinquirt z. d. St. in Betreff der Bekenntnißpflicht auch ſo: Dicendum est autem, quod eorum, quae sunt fidei, quaedam sunt, quae non sunt perfecte per Ecclesiam manifestata: sicut in primitiva Ecclesia nondum erat perfecte declaratum apud homines, quod illi, qui erant ex Judaeis conversi, non tenerentur legalia observare. . . . Unde in hujusmodi sufficit homini, quod fidem habeat coram Deo, nec oportet fidem suam propalet cum scandalo proximorum, nisi forte apud eos, qui habent de fide determinare. Quaedam vero sunt ad fidem pertinentia, jam per Ecclesiam determinata: et in talibus non sufficit fidem habere coram Deo, sed oportet, quod coram proximo fidem quis confiteatur, quantumcunque quis ex hoc aliquis scandalizetur, quia veritas doctrinae non est dimittenda propter scandalum. etc.

Werke der Heiden, weil ſie dieſes Princips ermangeln, nichts als lauter Sünden ſeien. So Auguſtinus, Proſper, Fulgentius [a]); Origenes z. d. St. dehnt die Anwendung auch auf das Handeln der Häretiker aus. Die Anſichten der Reformatoren hierüber ſind ohnehin bekannt. [b]) Das Irrige dieſer Meinung liegt in der Auffaſſung vom „Glauben", welchen ſie hierorts einſeitig im Sinne der theologiſchen Tugend, oder gar objectiv als Glaubenslehre ſich deuteten. Daß dieß nicht der Fall ſei, erhellt aus dem Geſagten, und haben Toletus, Juſtiniani und Eſtius z. d. St. nachgewieſen. Eben damit iſt obige Folgerung, ſo weit ſie exegetiſch iſt, von ſelbſt entkräftet.

Einige Codd. und Commentatoren, z. B. Chryſoſtomus, Theodoret, haben hier am Schluſſe des Cap. XIV. die Verſe XVI, 25—27. Wie es ſich damit verhalte, wird ſeines Orts erörtert werden.

---

a) Cf. Augustin. contr. Julian. IV. c. 3., wo er dieſen Gegenſtand beſonders erörtert; ferner de Grat. Christ. c. 26.; de Adult. conjug. I. c. 18. — Prosp. de Vit. contempl. III. c. 1. contr. Collat. c. 22. 28. etc. Fulgent. de Remiss. pecc. II. c. 1.

b) Calvin. Institut. II. c. 3. n. 3. 4. Ein Beiſpiel ſeiner Exegeſe dieſer Stelle ibid. III. c. 15. n. 6.: Quasi nihil illud valeat, „peccatum esse, quidquid fit extra fidem." — It. IV. c. 13. 2. — Melanchth. Loci theol. de Discrim. peccat. (Edit. 1552.) p. 403 sq. und die beſondere Erklärung von Röm. 14, 23. *ebend.* p. 413., wo er πίστις = fiducia (dieſes im lutheriſchen Sinne) auffaßt! — Vgl. Möhler, Symbol. S. 63 ff. (IV. Aufl.)

Capitel XV.

Fortſetzung. Entſchuldigung. Perſönliches.

Was der Apoſtel vorhin an's Herz gelegt, — Rückſicht zu tragen mit den Schwachen, wird hier fortgeſetzt und zum Theil mit neuen Motiven unterſtützt. Das höchſte Ziel von Allem iſt die Einheit der Kirche und die Verherrlichung Gottes durch dieſe. V. 1—13. Damit ſchließt der zweite Theil des Briefes. Was von da an noch folgt, betrifft zumeiſt ſeine Perſon. Er rechtfertigt ſich darüber, was ihn bewogen, ihnen dieſe Zuſchrift zu widmen; reihet daran einige Mittheilungen über den Erfolg und Umfang ſeines apoſtoliſchen Wirkens, über ſeine nächſten Reiſeplane, und verbindet damit die Bitte, in den ihm drohenden Gefahren ihn mit ihren Gebeten zu unterſtützen.

V. 1. *Ὀφείλομεν δὲ ἡμεῖς οἱ δυνατοὶ τὰ ἀσθενήματα τῶν ἀδυνάτων βαστάζειν, καὶ μὴ ἑαυτοῖς ἀρέσκειν.*

V. 2. *Ἕκαστος ἡμῶν τῷ πλήσιον ἀρεσκέτω εἰς τὸ ἀγαθὸν πρὸς οἰκοδομήν.*

Die Mahnung nimmt nun eine allgemeinere Faſſung an, und wendet ſich an den einſichtigeren Theil der Kirche, die Heidenchriſten. *οἱ δυνατοὶ*, scil. *τῇ πίστει*, vgl. XIV, 1., daſſelbe, was I. Cor. 8, 1. 7. *οἱ γνῶσιν ἔχοντες*, oder *πνευματικοί*, Gal. 6, 1., ſind die, welche auf einer höheren Stufe der chriſtlichen Entwicklung ſtehen. An ſie wird mit Recht die Anforderung geſtellt, daß ſie die Schwächen derer, welche des nöthigen geiſtigen Haltes ermangeln, und darum Anderen zur „Laſt" fallen, ihrerſeits tragen und ſtützen. Wahr iſt es, eine Laſt ſind ſie. Es iſt keine geringe Beſchwerniß für den Vollkommneren, ſtatt der wohlbegründeten Erkenntniß ungehemmt ſich hingeben zu dürfen, faſt bei jedem Schritte auf eine Klaſſe Solcher Rückſicht nehmen zu müſſen, welche mit ungeläuterten Vorſtellungen und Gewiſſensſcrupeln umfangen, durch das Unſchuldigſte verletzt, geärgert, erſchüttert, nur

durch ein Übermaaß von Selbſtverleugnung der übrigen aufrecht und bei der Gemeinſchaft forterhalten werden können. Dieß verkennt auch der Apoſtel nicht. Gal. 6, 2. gebraucht er darum, wie es auch in *βαστάζειν* liegt, geradezu den Ausdruck „Laſt“. Es fragt ſich nur, ob ſie Rückſicht verdienen oder nicht. Wird dieſe Frage, wie kaum anders möglich, bejaht, ſo übriget einzig nur, an den einſichtigen Theil ſich zu halten, und dieſen zu vermögen, ſo läſtig es auch falle, dem anderen an Vorurtheilen kränkelnden mit erhöhetem Aufwand von Liebe auf- und fortzuhelfen. Es reſultirt dieſe Pflicht (*ὀφειλή*) aus der Anſchauung von der Kirche, welche wir oben XII, 3—8. kennen gelernt haben, mehr aber noch aus dem, was V. 3 ff. folgt. — *καὶ μὴ ἑαυτοῖς ἀρέσκειν,* — der negative Gegenſatz vom Vorigen iſt nun von ſelbſt klar. Über *ἀρέσκειν* vgl. VIII, 8. Hier bedeutet es, „zu Gefallen thun oder leben.“ Vgl. I. Cor. 7, 32.; 10, 33. Er will ſagen: Im kirchlichen Gemeinſchaftsleben dürfe der Einzelne es ſich nicht leicht machen, in der Art nemlich, daß er, unbekümmert um die Intereſſen der Übrigen, bloß *ſich*, und was ihm zuſagt oder frommt, im Auge behielte. Es gilt vielmehr die Generalregel, V. 2.: *ἕκαστος τῷ πλήσιον κ. τ. λ.*, „daß Jeder ſeinerſeits befliſſen ſei, auf das zu achten, was dem Nächſten wohlthut, was dieſen in ſeinem geiſtigen Wachsthum fördert.“ Durch die Zuſätze *εἰς τ. ἀγαθόν* und *πρὸς οἰκοδομήν* iſt die Intention des „Gefallens“ genau beſtimmt. Es iſt dieſes hienach, ſagt Origenes, nicht ſo zu verſtehen, daß man den Neigungen der Menſchen entgegen komme, um bei ihnen Gunſt zu ernten; von dieſer Gefallſucht ſagt Paulus Gal. 1, 10.: „Wenn ich noch Menſchen zu Gefallen lebete, ſo würde ich Chriſti Diener nicht ſeyn“; — vielmehr ſo, daß der Einſichtigere auch in geiſtigen Dingen eine gewiſſe Selbſtverleugnung übe, wenn es das Wohl des Nächſten ſo erheiſcht. Von dieſer Unterordnung der eigenen Wünſche gilt I. Cor. 10, 33.: „Wie auch ich Allen zu Gefallen lebe, nicht ſuchend *meinen* Vortheil, ſondern den der *Geſammtheit* (*τὸ σύμφερον τῶν πολλῶν*), damit ſie ſelig werden.“ Das Ziel aber bleibt immer *πρὸς οἰκοδομήν*. Vgl. XIV, 19. Die Erbauung des Nächſten wird erreicht, negativ, indem man durch zeitige Accommodation eine mögliche Verirrung oder Verſchuldung des Mitbruders ver-

hütet; poſitiv, indem man durch liebreiche Aufmerkſamkeit ſein Herz gewinnt, und in der Hingebung an die Wahrheit ſtärkt und aufrichtet. Das iſt ächt kirchlicher Gemeinſchaftsgeiſt. Vgl. die ſchöne Stelle I. Cor. 9, 19—23.

V. 3. *Καὶ γὰρ ὁ Χριστὸς οὐχ ἑαυτῷ ἤρεσεν, ἀλλὰ καθὼς γέγραπται· οἱ ὀνειδισμοὶ τῶν ὀνειδιζόντων σε ἐπέπεσον ἐπ' ἐμέ.* Oben hatte Paulus geſagt, das bezeichnete Verhalten ſei Pflicht für die Einſichtigen: hier der Nachweis aus dem Evangelium ſelbſt. *καὶ γὰρ ὁ Χριστὸς κ. τ. λ.*, iſt keine Begründung a simili, ſondern nach dem Geſetze cauſaler Folgerung. Chriſtus iſt Lebenstypus für die Gläubigen, nicht allein in wie ferne er das nachzubildende Ideal gibt, ſondern auch, in wie ferne ſein Vorgang und Beiſpiel zugleich zur Nachahmung obligirt. Joh. 13, 15 f. I. Joh. 2, 6. Der Sinn der Meioſis, *οὐχ ἑαυτῷ ἤρεσεν*, iſt durch den Gegenſatz, *ἀλλὰ καθὼς κ. τ. λ.*, beleuchtet. Chriſtus berückſichtigte hienieden nicht, was ſeinen Intereſſen erſprießlich war. Da er in Gottes Geſtalt war, entäußerte er ſich ſelbſt; da er herrſchen konnte, erniedrigte er ſich zum Dienen, Matth. 20, 28. Luc. 22, 27. Phil. 2, 5 ff.; da es bei ihm ſtand, ſich ſeine gebührende Ehre ſelbſt zu nehmen, ließ er vielmehr geſchehen, daß man ihn mit Schmach und Läſterung überhäufte. Joh. 8, 49 f. Es erfüllte ſich an ihm buchſtäblich Pſ. 68, 10.: *οἱ ὀνειδισμοὶ — ἐπ' ἐμέ.* Der Pſalm gehört zu den meſſianiſchen, wie die häufigen Anführungen beweiſen. Vgl. Joh. 2, 17.; 15, 25.; 19, 28. Matth. 27, 34. 48. Apſtg. 1, 10. Der leidende Meſſias klagt darin Gott, wie alle die Schmach, wovon das Herz der Gotteshaſſer ſchwillt, über ihn, den eingefleiſchten Sohn, ausgegoſſen werde. Daher die Entgegenſetzung *ὀνειδιζόντων σέ . . . ἐπ' ἐμέ.* Gott iſt z. B. barmherzig gegen die Sünder. Chriſtus, der nach deſſen Willen aufſuchte, was verloren war, erfuhr davon Hohn und Vorwurf, „daß er mit Sündern und Zöllnern ſich einlaſſe." Luc. 7, 39. Marc. 2, 16. Matth. 9, 11 f. Gegen Gott war die Läſterung eigentlich gerichtet, Chriſtus aber erhielt ſie zu koſten. Er nahm aber alle Entehrung ſeiner Perſon mit vollſter Selbſtverleugnung hin, zu dem Ende, um nach dem Willen Gottes dadurch unſer Heil, und durch unſere Erlöſung dem Vater Verherrlichung auf Erde in der

Kirche zu bereiten. Joh. 17, 4 f. Dieſelbe Geſinnung aber wie ihn, muß jeden der Gläubigen beſeelen.

V. 4. Ὅσα γὰρ προεγράφη, εἰς τὴν ἡμετέραν διδασκαλίαν ἐγράφη, ἵνα διὰ τῆς ὑπομονῆς καὶ τῆς παρακλήσεως τῶν γραφῶν τὴν ἐλπίδα ἔχωμεν. Die angezogene Schriftſtelle geht zwar zunächſt auf die Perſon Jeſu Chriſti, gilt aber auch uns, wenn wir den höchſten und allgemeinſten Zweck des A. T. in's Auge faſſen. — ὅσα γὰρ προεγράφη κ. τ. λ. Die Präp. προ weist nur im Allgemeinen auf die vorchriſtliche Aufzeichnung zurück. Das ganze alte Teſtament ward uns zu Liebe und Nutzen in Schrift gebracht. Für das Judenvolk, bemerkt Origenes zu d. St., blieben die Schriften dem größten Theile nach in undurchdringliches Dunkel gehüllt, und in ſo weit auch ohne Nutzen, — nicht nach Gottes Willen und Beſtimmung, ſondern durch ihre Schuld. „Weil ſie nicht glaubten, konnten ſie nicht verſtehen." Es erfüllte ſich Jeſ. 6, 9.: Aure audietis, et non audietis, et videntes videbitis, et non intelligetis. In ſo ferne nun an ihnen, den erſten Empfängern, die göttliche Abſicht unerreicht blieb, war die Schrift nicht eigentlich für ſie verfaßt, ſondern für die, welche ſeiner Zeit durch den Glauben in ihr Verſtändniß eindringen würden, d. i. für uns. Vgl. Jeſ. 52, 25. Alles, was (ὅσα) ſie befaßt, iſt für uns beſtimmt; und was ſie bezweckt, iſt, „uns zu belehren", d. h. die Erkenntniß der Wahrheit und des Willens Gottes zu vermitteln. Der letzte Zweck der Belehrung aber iſt unſere Beſeligung. ἵνα διὰ τῆς ὑπομονῆς καὶ τῆς παρακλήσεως τ. γραφῶν κ. τ. λ. Durch ἡ iſt die „Hoffnung" bezeichnet als die chriſtliche, und zwar entweder (ſubjectiv) als Tugend, gerichtet auf die Erlangung der verheißenen himmliſchen Güter V, 5. I. Petr. 3, 15.; oder (objectiv) dieſe Güter ſelbſt. VIII. 24 f. ἔχειν bedeutet darum in erſterem Falle „feſt- oder behalten", im anderen „erhalten oder beſitzen". Der Sinn iſt derſelbe. Vgl. I. Joh. 3, 3. I. Tim. 1, 19. — In wie ferne aber die chriſtliche Hoffnung auf die Ausdauer ſich ſtützt, wurde V, 4. VIII, 25. beſprochen. — Eine Frage iſt, ob der Genitiv τῶν γραφῶν bloß zu παράκλησις, oder auch zu ὑπομονή zu ziehen ſei. Wahrſcheinlich, weil die Verbindung ὑπομονή τ. γραφῶν hart klingt, ward ſie in ABC durch Wiederholung der Präpoſition διὰ τῆς παρακλ. beſeitiget. Der Anſtoß fällt weg, wenn man

παράκλησις nicht als Act, „Tröſtung, Aufmunterung", wie gewöhnlich, ſondern analog dem ὑπομονή, als Zuſtand, „Aufgerichtetheit, getroſter Muth," faßt, wie es oft vorkommt; z. B. εἴς τις παράκλησις ἐν Χρῷ Phil. 2, 1. II. Cor. 1, 5. Hebr. 6, 18. — Die Schrift iſt unendlich reich an Lehren und Beiſpielen, um uns zur Ausdauer zu ſtählen, unſeren Muth in den Schwierigkeiten des Lebens aufzurichten, und dadurch uns zu feſtigen, damit wir uns nicht im Andrange der Widerwärtigkeiten erſchüttern, und ſo aus dem in der Hoffnung ergriffenen Beſitze der künftigen Seligkeit herauszerren laſſen. Der Satz iſt allgemein, die Anwendung auf das kirchliche Leben ergibt ſich aus dem Contexte. Auf dieſem Gebiete ſtoßen wir, ſtoßen namentlich die Tüchtigeren und Einſichtigeren auf Übelſtände und Schwierigkeiten, welche, wie die angeführten, hart zu umgehen, und oft nur gar zu ſehr geeignet ſind, zur Separation zu verführen. Wenn Einſeitigkeit oder auch weltliche Politik in der Verwaltung, Erſchlaffung der Zucht, Mengung von geiſtigen und irdiſchen Intereſſen, Ärgerniſſe u. ſ. w. einreißen, da drängt es oft gerade die beſten Gemüther, von der Allgemeinheit ſich zurückzuziehen, und für ſich oder in einem ausgewählten Kreiſe die Idee durchzuführen, für die in der Geſammtheit keine Empfänglichkeit vorhanden ſcheint. Dem ſteht aber die Vorſchrift des Apoſtels entgegen. Der Einzelne muß, wenn auch leidend, ſein Intereſſe dem der Einheit und Geſammtheit unterordnen. So empfindlich auch die Mißverhältniſſe der Gegenwart fallen mögen, ſo betrübend die Geſtaltung von kirchlichen Ereigniſſen und Zuſtänden, im Großen und Kleinen, ſo berechtiget doch nie etwas, ſich vom Gemeinweſen zu ſondern, und ein eigenes Ziel zu verfolgen. Selbſtmäßigung und ruhige Ausdauer gehören mit zu den weſentlichen Erforderniſſen des ächten chriſtlichen Lebens. [a])

---

a) Mit recht eindringlicher Sprache führt Clemens v. R. dieſes den Corinthiern zu Gemüth. Nachdem er ad Cor. c. 37 sq. auf die wechſelſeitige Unterordnung verwieſen, welche zwiſchen den Gliedern Eines und deſſelben Leibes beobachtet wird, fährt er fort: σωζέσθω οὖν ἡμῶν ὅλον τὸ σῶμα ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, καὶ ὑποτασσέσθω ἕκαστος τῷ πλησίον αὐτοῦ, καθὼς καὶ ἐτέθη ἐν τῷ χαρίσματι αὐτοῦ. Ὁ ἰσχυρὸς μὴ ἀτημελείτω τὸν ἀσθενῆ, ὁ δὲ ἀσθενὴς ἐντρεπέτω τὸν ἰσχυ-

V. 5. *Ὁ δὲ Θεὸς τῆς ὑπομονῆς καὶ τῆς παρακλήσεως δῴη ὑμῖν τὸ αὐτὸ φρονεῖν ἐν ἀλλήλοις κατὰ Χριστὸν Ἰησȣ̃ν,*

V. 6. *ἵνα ὁμοθυμαδὸν ἐν ἑνὶ στόματι δοξάζητε τὸν Θεὸν καὶ πατέρα τȣ̃ κυρίȣ ἡμῶν Ἰησȣ̃ Χριστȣ̃.*

Von der Begründung der Regel durch das Beiſpiel Chriſti und durch die Schrift wendet ſich Paulus an Gott ſelbſt, um von ihm das ſo wichtige Gnadengeſchenk den Römern zu erflehen. Der Darſtellung von ſeiner Unentbehrlichkeit folgt ganz natürlich die Sehnſucht und dieſer das Gebet darum. — *Ὁ δὲ Θεὸς τ. ὑπομονῆς κ. τ. λ.* Gott heißt „Gott der Geduld und Tröſtung", in wie ferne er, wie Cyprian de Bon. patient. ſo lieblich nachweiſet, beides in ſeinem Weſen vereiniget, und an die Bittenden mittheilt. Wie? wurde VIII, 37. geſagt. Er, der Ausgang und das Ziel der kirchlichen Einheit, gibt auch den Sinn und die Kraft für ihre Bewahrung. — *τὸ αὐτὸ φρονεῖν* — *κατὰ Χρὸν Ἰ.* Ähnliche Aufforderungen II. Cor. 13, 11. Phil. 2, 1 ff. ꝛc. Die Auflöſung von *ἐν ἀλλήλοις* richtet ſich nach der Parallele XII, 16. Er will nemlich, daß Jeder ſeinerſeits mit ſeinem Sinnen und Wollen das umfaſſe, was der Andere ſinnt, d. h. daß Jeder ſeinerſeits in das Sinnen des Nächſten eingehe, und ſomit auf dieſem Wege der Wechſelſeitigkeit Aller Geſinnungen in Eins verfließen. Die beſte Parallele und zugleich Erklärung von *κατὰ Χρὸν Ἰ.* gibt Phil. 2, 1—5. Nach der hier entwickelten Idee ſoll Keiner „eigenſinnig" auf einer Beſonderheit beſtehen, ſondern

---

ρόν, κ. τ. λ. Man vergl. noch beſ. c. 57. die Anrede an die Friedensſtörer in der Kirche. — Das Schönſte aber hat hierüber Cyprian in ſeiner Schrift de Bono patient. zuſammengeſtellt. Iſt die Liebe, ſagt er darin, das Band der Brüderſchaft, die Grundlage des Friedens und der Halt der kirchlichen Einheit, ſo ſtützt ſie ſich ſelbſt hinwiederum auf die Geduld: Tolle illi patientiam, et desolata non durat. Tolle illi sustinendi et tolerandi substantiam, et nullis radicibus ac viribus perseverat. Und mit Bezug auf Eph. 4, 1—4.: Probavit (Apostolus), nec unitatem servari posse, nec pacem, nisi se invicem fratres mutua tolerantia foveant, et concordiae vinculum patientia intercedente custodiant.

mit ſeinen Wünſchen und Zwecken ſich freudig dem Ganzen und den Anforderungen der Einheit unterordnen; — und zwar ſo, daß, wie Ignatius ad Magnes. c. 7. ſich ausdrückt, Niemand ſich verſuchen laſſen ſollte, auch nur recht vernünftig ſich in dem zu dünken, was er beſonders (*ἰδίᾳ*), außer der Einheit, denkt. — Norm, Maaß und Muſter (*κατά*) für Alle und Jeden iſt wieder Chriſtus Jeſus. *τȣ̃το γὰρ*, ſagt er Phil. 2, 5., *φρονείσθω ἐν ὑμῖν, ὃ καὶ ἐν Χρῷ Ἰησȣ̃*, — was dasſelbe iſt, was *κατὰ Χρὸν Ἰ.* Dieſer iſt mit vollkommenſter Selbſtveräußerung in der Menſchwerdung in den Willen Gottes des Vaters eingegangen. Denkt nun Jeder ſeinerſeits in Chriſti Sinn und Weiſe, ſo wird Chriſti, des Einen, Sinn maaßgebend für Alle insgeſammt; und es löst ſich durch Gegenſeitigkeit das Fühlen und Sinnen Aller in einen „Gemeinſinn" der Kirche auf, welcher Reflex und Gleichniß der Einheit zwiſchen Gott dem Vater und Jeſus Chriſtus iſt. Joh. 17, 20 — 23.

Der höchſte Endzweck dieſer Einigung in der Kirche iſt Verherrlichung Gottes des Vaters durch Jeſus Chriſtus. — V. 6. *ἵνα ὁμοθυμαδὸν κ. τ. λ.* Der Sinn davon (vgl. Apſtg. 1, 14.; 2, 1.) iſt durch *τὸ αὐτὸ φρονεῖν* beſtimmt. Es iſt dasſelbe, was Phil. 2, 2. *σύμψυχοι*, oder nach Chryſoſtomus, *ἐν μιᾷ ψυχῇ*, nach Clemens v. R. ad Cor. c. 34.: *ἐν ὁμονοίᾳ συναχθέντες ἐπὶ τὸ αὐτὸ τῇ συνειδήσει.* Dieſe innere Einheit oder „Einmüthigkeit" ſpricht ſich nach Außen aus in der Einheit des Bekenntniſſes, des Gebetes, des Cultes, der Verſammlung, — *ἐν ἑνὶ στόματι.* Wie die Kirche ein einiger Leib iſt mit Einem Haupte, Einem Herzen, ſo hat ſie auch nur Einen Mund, womit ſie bekennt und feiert, was ſie erkennt und verehrt. Unum namque os dicitur, ubi unus atque idem per diversorum ora sensus et sermo procedit. Orig. Vgl. Clem. v. R. l. c. — Zu *δοξάζω* (vgl. I, 21.) iſt im weiteren Sinne von der Anbetung, Dankſagung, Lobpreiſung, überhaupt von der Verherrlichung gebraucht, welche die Kirche Gott im Culte darbringt. — *τὸν Θεὸν καὶ πατέρα τ. κυρίȣ ἡμ. Ἰ. Χρȣ̃* wird doppelt interpretirt. Entweder wird der Genitiv *τȣ̃ κυρίȣ* von *πατήρ* und von *Θεός* abhängig gemacht, Gott mithin außer „Vater" auch Gott Jeſu Chriſti genannt, was ſprachlich und, wenn wir dieſen als Gottmenſchen nehmen, auch ſachlich wohl angeht, (vgl. Joh. 20, 17.

Eph. 1, 17.); — oder aber und beſſer *πατήρ* wird durch *καί* als nähere Beſtimmung dem *Θεός* angeſchloſſen ſ. v. a. *Θεός, ὅς ἐστι πατήρ*. Rückert, der die Zuläſſigkeit dieſer Erklärung eigenſinnig beſtreitet, möge ſich an Col. 3, 17. orientiren: *πάντα ἐν ὀνόματι κυρίȣ Ἰησȣ̃ (ποιεῖτε), εὐχαριστȣ̃ντες τῷ Θεῷ καὶ πατρὶ δι᾽ αὐτȣ̃*. Vgl. Tit. 2, 13. II. Petr. 1, 11. 20. Der Vorwurf dogmatiſcher Befangenheit fällt auf ihn ſelbſt zurück. Der erklärende Zuſatz iſt nicht müßig. Die Anbetung Gottes als „Vaters", zunächſt ſeines Eingebornen, dann auch der Adoptivkinder der Gnade, gehört nach Joh. 4, 21. 23. zu den weſentlichen Eigenthümlichkeiten des neuen Cultes, womit die Kirche durch ihren Mittler ihm huldiget. Der Satz iſt überaus wichtig. Vorhin hat Paulus um Einhelligkeit der Geſinnung ohne Spaltung und Trennung für die Gläubigen gefleht; hier deren hehres Ziel: Gott in dieſer Einmüthigkeit eine einige, wahre und würdige Verehrung und Verherrlichung zu bereiten und zu feiern. Hatte Chriſtus es als ſein Werk überkommen, den Namen ſeines Vaters hienieden zu verherrlichen (Joh. 17, 4.), ſo hat die Kirche von ihm, als ihrem Herrn, dieſelbe Aufgabe übernommen. Ihre Ausführung iſt an die Bedingniß ihrer Einheit geknüpft. In ihrer Einmüthigkeit lebt, wie es Jeſus gewollt, das Zeugniß fort, „daß er von Gott geſendet und Sohn Gottes iſt" (Joh. 17, 21.), mithin auch, wie die Erkenntniß, ſo die Lobpreiſung des Einen Gottes. Ihre Einheit, nach Innen und Außen, iſt darum an und für ſich ſchon der herrlichſte Lobgeſang auf Gott den Vater durch Jeſus Chriſtus, das Haupt der Kirche. Aber auch der Cult ſelbſt iſt nur gottgefällig und würdig, wenn er der ungemiſchte Erguß der in Glaube und Geſinnung einhelligen Gemeine iſt. [a]) Wird

---

a) Der begeiſterndſte Lobredner der kirchlichen Einheit, Ignatius d. M., ſchreibt ad Ephes. c. 4.: „Darum wird in euerem Gemeinſinne und euerer einhelligen Liebe Jeſus Chriſtus beſungen. Auch männiglich aber werdet ein Chor, damit ihr einſtimmig im Gemeinſinne die Tonweiſe Gottes annehmet in Einheit, und lobſinget in Einer Stimme durch Jeſus Chriſtus dem Vater, damit er euch höre und erkenne aus euerem Wohlverhalten, daß ihr Glieder ſeines Sohnes ſeid. Es iſt nütze, in unbefleckter Einheit zu verharren, damit ihr auch immer Gemeinſchaft habet mit Gott."

aber durch die Einheit der Kirche die Einheit Gottes überhaupt, und die des Sohnes mit dem Vater insbeſondere dargeſtellt und gefeiert, ſo drückt ſich eben darin auch hinwiederum das Ineinsſeyn Gottes mit der Kirche durch Chriſtus aus, ſo daß die Kirche, welche die Einheit bewahrt, eben dadurch auch ſich als die wahre zu erkennen gibt. — Geht aber aus der Einheit die Verherrlichung Gottes durch Jeſus Chriſtus hervor, ſo ergibt ſich die weitere Folgerung von ſelbſt, daß Spaltung als Angriff auf die Integrität der Einheit, ſei es der äußeren durch Schisma, oder der äußeren **und** der inneren durch Häreſie, auch ein Attentat auf die Gott durch Chriſtus bereitete Verehrung, und eine im Separatismus und in häretiſchen Conventikeln dargebrachte Lobpreiſung im Grunde ein Spottlied auf die Einheit Jeſu Chriſti mit Gott dem Vater ſei. Und daß die Häreſie über kurz oder lang buchſtäblich zur Verhöhnung deſſelben übergehe, bedarf wenigſtens für unſere Tage keines beſonderen Nachweiſes.

V. 7—12. Die Reihe der Motive iſt nun geſchloſſen, und Paulus lenkt nun wieder zum Anfang zurück, um die Mahnung zur Eintracht nochmals mit allem Nachdruck den Leſern an's Herz zu legen.

V. 7. *Διὸ προςλαμβάνεσθε ἀλλήλους, καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς προςελάβετο ὑμᾶς εἰς δόξαν Θεοῦ.* Mit *διό* ſind alle Gründe zuſammengefaßt, womit ſeit XIV, 1. die herzliche Vereinigung den Gläubigen empfohlen worden iſt. Die Schlußmahnung, weil ſie alles Geſagte recapitulirt, wendet ſich darum an beide Theile, die Juden- wie die Heidenchriſten. Was er mit *προςλαμβάνεσθε* will, iſt jetzt, um Vieles klarer, — ein wechſelſeitiges Umfaſſen und Tragen in Liebe: ut scil. unus sustineat ea, quae sunt alterius, sicut et se vult sustineri, quantum charitas permittit; et unus alium etiam suscipiat ad adjuvandum et promovendum. Thom. — Das Vorbild iſt abermals Chriſtus. *καθὼς καὶ ὁ Χρὸς — Θεοῦ*, ein Motiv, das bereits XIV, 3. angedeutet ward. Die Leſeart *ὑμᾶς* ſt. *ἡμᾶς* des Rec. iſt durch überwiegende Autoritäten (ACDEFG It. Peſch. ꝛc.) geſichert. *εἰς δόξαν Θ.* iſt nicht mit *προςλαμβάνεσθε* (Ambroſ.), ſondern mit *προςελάβετο* zu verbinden. V. 8 und 9. geſtatten es nicht anders. — Die Interpretation betreffend, ſo hat die, welche *Θεοῦ* ſubjectiv nimmt,

wie V, 3.: „wie auch Chriſtus euch zur Theilnahme an der göttlichen Herrlichkeit beigezogen hat" (Tol. Juſt.), wenig für ſich. Nach V. 6. 8. 12. iſt auf die Verherrlichung hingewieſen, welche Chriſtus Gott dadurch bereitete, daß er den vorhin geſchiedenen Völkern in gleichem Maaße durch ſeine Vermittlung Zutritt zu Gott eröffnet, und die ehedem zerſteuten mit gleicher Huld in Einheit des Glaubens und der Kirche verſammelt hat, — eine Huld, die zeigt, wie die Gläubigen ſich zu einander zu verhalten haben. (Orig. Chryſ. Theod. Eſt.)

V. 8. *Λέγω δὲ, Ἰησῦν Χριστὸν διάκονον γεγενῆσθαι περιτομῆς ὑπὲρ ἀληθείας Θεῦ εἰς τὸ βεβαιῶσαι τὰς ἐπαγγελίας τῶν πατέρων·*

V. 9. *τὰ δὲ ἔθνη ὑπὲρ ἐλέυς δοξάσαι τὸν Θεὸν, καθὼς γέγραπται· διὰ τῦτο ἐξομολογήσομαί σοι ἐν ἔθνεσι, καὶ τῷ ὀνόματί σε ψαλῶ.*

Um ſich über den letzten Gedanken deutlicher auszudrücken, und das darin enthaltene Motiv beſtimmter hervorzuheben, wird der Satz *καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς κ. τ. λ.* zergliedert, und die Wahrheit bezüglich der beiden Theile beſonders dargethan, — zuerſt rückſichtlich der Juden. — Statt *λέγω δέ* hat die Vulg. beſſer mit ABCDEFG enim. Der Sinn: „Ich will nemlich damit geſagt haben, verſtehe es ſo" ꝛc. (vgl. I. Cor. 1, 12.; 10, 29.) bleibt derſelbe. — *Χριστὸν διάκονον γεγενῆσθαι* (Vulg. mit BC *γενέσθαι*) *περιτομῆς κ. τ. λ.* wird von den lat. Exegeten Abstr. pro concret. genommen: „Chriſtus iſt Diener geworden der Beſchnittenen, d. i. der Israeliten;" — gewiß mit größerem Rechte, als wenn Chryſoſtomus und Origenes dabei an die Beſchneidung denken, die Chriſtus angenommen, oder die geiſtige, die er nach Col. 2, 11. gegeben hat. Über den Abgang des Art. *τῆς* vgl. III, 30. Daß er dieſe Bezeichnung wählt, ſtatt Juden oder Israeliten, hat ſeinen Grund im Gegenſatze. Die Beſchneidung war das Ausſonderungszeichen von den Heiden, und Aufnahmsſymbol in den Bund der Verheißungen, welche von den Erzvätern her damit fortgeerbt wurden. Für ſie übernahm Chriſtus, „darum, weil Gott wahrhaft iſt" (*ὑπὲρ ἀληθείας Θεῦ*), die Miſſion. Es galt hier, Zuſicherungen zu realiſiren, durch welche Gott den Vätern und ihren Nachkommen gegenüber ſich gebunden hatte. Der Zweck

ſeiner Sendung war ein doppelter: der nächſte, Israel zum Heile zu führen, der mittelbare, dadurch Gottes Wahrhaftigkeit an den Tag zu bringen, ſomit Gott zu verherrlichen. — V. 9. Anders war der Fall mit den Heiden. τὰ δὲ ἔθνη, scil. λέγω. Man erwartet im parallelen Gliede: „Die Heiden dagegen hat er berufen aus Erbarmen," oder etwas dgl. Statt des Grundes aber ſetzt er lebhafter gleich die Folge: τὰ δὲ ἔθνη . . . δοξάσαι. Die Heiden hatten keine Verheißung, keine Hoffnung, keinen Bund, keine Anwartſchaft; es fiel alſo auch jenes beſondere Moment hinweg, welches in der Aufnahme von Israeliten in die Kirche vor Allem ſich glänzend zeigte. Dagegen trat in ihrer ſo unerwarteten Heimführung das Erbarmen Gottes um ſo leuchtender hervor. Sie haben vornehmlich hierin Grund und Aufforderung, ihn zu preiſen. Es iſt dieſes nicht ſo zu nehmen, als waltete dort ausſchließlich die erfüllende Wahrhaftigkeit, hier das freie Erbarmen. Die Verheißungen waren Ausfluß der freien Gnade IV, 16.; IX, 15.; wie andererſeits die einſtige Aufnahme der Heiden längſt angekündiget war. Nur waren dieſe nicht an die Heiden ergangen; jene aber von den Israeliten auf dem Wege eines Vertrages erworben; daher dort vorzugsweiſe ſeine Barmherzigkeit, hier aber ſeine Treue zum Danke verpflichtete. — Die Anwendung ergibt ſich von ſelbſt. Die Heiden, ſo fordert es dieſe Erwägung, können nicht umhin, denen die Hand zur Lebensgemeinſchaft zu reichen, welchen Gott ſeine Verheißungen, Chriſtus ſelbſt deßhalb ſeine Dienſte geſchenkt; die Juden hingegen dürfen nicht anſtehen, ſich mit denen zur Einheit zu verſchmelzen, welche die göttliche Erbarmung zu Mitgenoſſen des Reiches gemacht hat. Dieſe rückhaltsloſe, wechſelſeitige Umfaſſung iſt ein Act der Verherrlichung Gottes. — Schließlich führt der Apoſtel noch mehrere Schriftſtellen an, welche auf die Vereinigung der Heiden mit der Kirche Bezug haben. Ihr Zweck iſt für ſich klar: das Bewußtſeyn der Einheit zur Ehre Gottes in beiden mächtig zu wecken. — Die erſte: διὰ τῦτο ἐξομολογήσομαί σοι κ. τ. λ., iſt aus Pſ. 17, 50. Das redende Subject iſt Chriſtus, der, nachdem er die Heiden durch den Glauben zur Erkenntniß erleuchtet, mitten unter ihnen, in ihren Herzen, durch ihren Mund Gott Loblieder anſtimmt.

V. 10. *Καὶ πάλιν λέγει· εὐφράνθητε ἔθνη μετὰ τοῦ λαοῦ αὐτοῦ.* Iſt aus Deut. 32, 43., genau nach der LXX. Eine Erweiterung des vorigen Gedankens tritt hier in ſo ferne ein, als hier ausdrücklich auf die künftige Verſchmelzung der Heiden mit den Juden zur Gemeinſchaft der Gottesverehrung (vgl. V. 6.) hingewieſen wird.

V. 11. *Καὶ πάλιν· αἰνεῖτε τὸν κύριον πάντα τὰ ἔθνη, καὶ ἐπαινέσατε αὐτὸν πάντες οἱ λαοί.*

V. 12. *Καὶ πάλιν Ἡσαΐας λέγει· ἔσται, ἡ ῥίζα τοῦ Ἰεσσαὶ καὶ ὁ ἀνιστάμενος ἄρχειν ἐθνῶν· ἐπ᾽ αὐτῷ ἔθνη ἐλπιοῦσιν.* Die dritte Stelle aus Pſ. 116, 1. hat im Ganzen den nemlichen Sinn; aber doch mit einigem Fortſchritt. Ward in den vorigen Sätzen nur im Allgemeinen den Heidenvölkern gemeinſam mit dem Bundesvolke das Lob Gottes in den Mund gelegt, ſo wird V. 11. dieſes auf a l l e ausgedehnt, der kirchliche Verein und ſein Cult auf die Geſammtheit der Nationen über der Erde erweitert. — Das vierte Citat endlich aus Jeſ. 11, 10. *ἔσται, ἡ ῥίζα κ. τ. λ.* ſteht parallel V. 10. „Wurzel Jeſſe's" (nach dem Hebräiſchen zu verſtehen, wo שֹׁרֶשׁ יִשַׁי, ebenſo wohl „Wurzel" als „Sprößling" bedeutet), heißt Chriſtus, weil er, nachdem der königliche Stamm Davids längſt gefällt war, wie ein Nachſchößling aus der Wurzel hervortrieb. *καὶ ὁ ἀνιστάμενος*, nach der LXX, hebr. עֹמֵד לְנֵס, Hieron.: qui stat in signum populorum, was den Sinn verdeutlicht. In jenen Tagen, ſagt der Prophet, wird die Wurzel Jeſſe's ſich aufrichten, gleich einem Panier, dem die Völker ringsum ihre hoffenden Blicke zuwenden werden. Der beſondere Gedanke dieſes Citates iſt, die Heidenchriſten zu erinnern, daß der Mittelpunkt des Heiles und der Einheit, um den alle Völker ſich ſammeln, in dem Stamme Jeſſe, in dem Bundesvolke ruht (vgl. XI, 16 ff.), — Wink und Beweggrund genug, ſich an die Heilsgenoſſen aus dieſer Nation, ſtatt herriſch auf ſie herabzuſehen, mit Achtung anzuſchließen, um ſie her ſich zu ſchaaren. So nemlich allein wird der Aufforderung des Propheten entſprochen, ſo in engverſchlungener und gedrungener Einheit die Abſicht des Erlöſers, der höchſte Zweck der Erlöſung, — die Verherrlichung Gottes ver-

wirklicht. Wie im großen Weltenbau ſeit Urbeginn (I, 19 f.) die göttliche Macht und Weisheit ſich wiederſpiegelt, ſo breitet von und in der Einheit der Kirche, durch den wundervollen Concentus, in dem die Geiſter wechſelſeitig ſich umſchließen, noch weit hehrer und vollkommener Gottes Weſen, als Wahrheit und Gnade, ſeinen Lichtglanz über das Univerſum aus.

V. 13. *Ὁ δὲ Θεὸς τῆς ἐλπίδος πληρώσαι ὑμᾶς πάσης χαρᾶς καὶ εἰρήνης ἐν τῷ πιστεύειν, εἰς τὸ περισσεύειν ὑμᾶς ἐν τῇ ἐλπίδι ἐν δυνάμει πνεύματος ἁγίου.* Der Schluß des paränetiſchen Theiles mit einem Segenswunſche. Mit *Ὁ Θ. τῆς ἐλπίδος* knüpft er dieſen an die Worte des Jeſaias an. Was der Prophet, will er ſagen, von der Hoffnung der Heiden auf Chriſtus verkündiget, möge ſich durch Gottes Gnade an den Römern im vollſten Umfang erwahren. — Gott iſt „Gott der Hoffnung“, in wie ferne er deren Urheber iſt, ſie gibt und die gegebene mehrt, und mit ihr Freude und Friede in's Herz ergießt. — *πληρώσαι* — *ἐν τῷ πιστεύειν*. Über *χαρά* und *εἰρήνη* vgl. XIV, 17. Freude und Friede ſind Gaben Gottes; ihr Grund aber, auf dem ſie haften, ſich entwickeln und ausbreiten, iſt das gläubige Bewußtſeyn. In ihm quillt jene Begeiſterung, jene Seelenruhe, welche durch nichts entmuthiget, die aufſtoßenden Härten des Lebens ſiegreich überdauert. Beides wünſcht er ihnen in einem Maaße, das die ganze Bruſt ausfüllt, nichts davon leer läßt. — *εἰς τὸ περισσεύειν κ. τ. λ.* die beſeligende Wirkung davon. Daß Geduld und Friede in innerer Wechſelbeziehung ſtehen zur chriſtlichen Hoffnung, ward ſchon wiederholt beſprochen. V, 4 f. XIV, 17 f. Entſpringt aus erſterer Stärke zur Ausdauer, ſo ſteigert ſich dagegen mit jedem neuen Siege das Maaß der himmliſchen Hoffnung. Erflehet darum der Apoſtel den Gläubigen jene, ſo geſchieht es, damit ſie dadurch zunehmend reicher ſich begründen in dieſer. Vgl. II. Petr. 1, 11. — *ἐν δυνάμει πν. ἁγ.* bezieht ſich auf alles Vorangehende. Freude und Friede kehren in die Seele ein mit dem heiligen Geiſte; ſie ſind ſeine Hervorbringung, XIV, 17. Sein iſt darum auch die weitere Entwicklung davon, — die auf dem Grunde dieſer Tugenden ſich reicher und reicher erbauende chriſtliche Hoffnung. Sie iſt's, die zu den Siegen ſtärkt, und aus den Siegen wächst.

V. 14 — 17. „Paulus ſteigt nun, mit Chryſoſtomus zu

reden, vom Lehrſtuhle herab, nähert ſich vertraulich dem Kreiſe ſeiner Leſer, läßt ſich mit ihnen ein als mit Freunden und ſeines Gleichen, — genau ſo, wie es die wahre Lehrweisheit zu machen pflegt.“ Nachdem er geendet, verſtändiget er ſich, wie er überhaupt zu dieſer Mittheilung gekommen. Er beginnt mit einer aus dem feinſten Zartgefühl hervorgehenden Entſchuldigung, daß er, Paulus, den Römern, und zumal über die zuletzt berührten Puncte geſchrieben habe, da es in ihrer eigenen Mitte nicht an ſolchen fehle, welche das Geeignete zu ſagen, und etwaige Störungen zu beſeitigen, Gemüth und Einſicht genug beſäßen. Er habe es aber gethan, um ſein Apoſtelamt auch an ihnen zu erfüllen, und ſo viel möglich ſeine Aufgabe, die Heiden Gott darzubringen, durchzuführen.

V. 14. *Πέπεισμαι δὲ, ἀδελφοί μου, καὶ αὐτὸς ἐγὼ περὶ ὑμῶν, ὅτι καὶ αὐτοὶ μεστοί ἐστε ἀγαθωσύνης, πεπληρωμένοι πάσης γνώσεως, δυνάμενοι καὶ ἀλλήλους νουθετεῖν.*

Die Ausführlichkeit, welche Paulus den Vorſchriften und Mahnungen gewidmet, konnte, — das fühlt er, — bei den Römern leicht den Eindruck hervorrufen, als denke er ſie ſich in einer ziemlichen Dürftigkeit, und habe darum dieſe Sprache mit ihnen zu führen, für nothwendig befunden. Dem begegnet er aber mit der feierlichen Erklärung, daß er davon weit entfernt, vielmehr die günſtigſte Überzeugung von ihnen hege. — *πέπεισμαι δὲ καὶ αὐτὸς ἐγώ κ. τ. λ.* Zu *αὐτὸς ἐγώ* vgl. VII, 25. Der Sinn iſt derſelbe wie dort: „Ich ſelbſt, d. h. ich meines Theils, für meine Perſon.“ *καὶ* kann auf Andere außer ihm gehen; aber auch (nach Chryſoſt.) verſtärken: „Ich bin aber auch ſelbſt meinerſeits, ſammtdem, daß ich mahne, der Überzeugung, daß ihr“ u. ſ. w. Das Emphatiſche von *πέπεισμαι* hat Chryſoſtomus richtig gewürdiget: *καὶ οὐκ εἶπεν, „ἤκουσα“, ἀλλὰ „πέπεισμαι“, καὶ οὐ δέομαι παρ᾽ ἑτέρου μαθεῖν.* Was er ſagt, iſt kein höfiſches Compliment für die Römer; auch nicht hervorgegangen aus jener Gutmüthigkeit, die von Jedem im vorhinein das Beſte denkt (Rück.); es iſt ſein Ernſt und ſeine wohl begründete Überzeugung. Vgl. VIII, 38. XIV, 14. II. Tim. 1, 5. Wir heben dieß hervor, weil für das Verſtändniß des Briefes, wie ſchon in der Einleitung gezeigt ward, überaus viel daran liegt, des Apoſtels eigene Vorſtellung von den rö-

miſchen Zuſtänden zu kennen. — Die Charakteriſtik, in ſo wenigen Worten zuſammengefaßt, könnte kaum glänzender ſeyn. ὅτι καὶ αὐτοὶ μεστοί κ. τ. λ. Wie man ſieht, ſo bezieht ſich die Entſchuldigung ſeiner Sprache hauptſächlich auf den zweiten, den practiſchen Theil. So nimmt Chryſoſtomus ſchon den Zuſammenhang: „Nicht als ob ihr rauh und widerwärtig gegen die Brüder wäret, habe ich dieſe Mahnung zu wechſelſeitigem Anſchließen an euch gerichtet; denn ich weiß, daß ihr auch ſchon für euch ſelbſt ſeid voll guten Sinnes“ ꝛc. Die Haupttugenden, welche bei kirchlichen Verhältniſſen der Art in Betracht kommen, ſind ἀγαθωσύνη und γνῶσις, „guter Wille und Einſicht“. ἀγαθωσύνη iſt nicht genau zu beſtimmen. Chryſoſtomus faßt es ſehr weit: ὁλόκληρον τὴν ἀρετὴν οὕτω καλεῖ. Am nächſten kommt, was wir „Wohlwollen, Herzensgüte“ nennen, die jegliches Gute freudig umfaßt. Die Itala überſetzt dilectio, worauf auch Chryſoſtomus und Theodorets Interpretation hinausläuft. Vgl. Gal. 5, 22. Eph. 5, 9. II. Theſſ. 1, 11. — Das andere, γνῶσις, iſt die Einſicht, welche, ſei es in Sachen des Glaubens oder der Disciplin, das Wahre erkennt, für das Urtheil den richtigen Geſichtspunkt, darum auch die ächten leitenden Grundſätze herſtellt. I. Cor. 1, 5.; 8, 1. 4. Beide, rechte Einſicht und Gutwilligkeit, ſind die unzertrennlichen und zugleich mächtigen Hebel aller Fortbildung des chriſtlichen Lebens. Beide erkennt Paulus in ausgezeichnetem Maaße den Römern zu: — μεστοὶ — πεπληρωμένοι πάσης, was natürlich nicht in abſolutem Sinne, wornach, was „voll“ iſt, keine Mehrung zuläßt, ſondern im relativen, und nicht von den Einzelnen, ſondern von der Kirche als ſolcher zu verſtehen iſt. Dicit autem plenos dilectione seu bonitate, non quod in ea jam perfecti essent, ut plus capere non possent; . . . sed propter multitudinem bonorum erga fratres. Eſt. Vgl. Apſtg. 9, 36. — δυνάμενοι — νουθετεῖν wird mit Recht von den Meiſten (Chryſ. Theod. Tol. Eſt.) dem vorigen als Folge ſubordinirt, und mit der Vulgata ſo aufgelöſt: ita ut possitis alterutrum monere. καὶ dient zur Verſtärkung. νουθετεῖν (v. νοῦς und τίθημι), den Sinn zurechtſetzen durch Belehrung, Ermahnung, Warnung, daher auch ſ. v. a. παραινεῖν, geht offenbar auf den eben verlaſſenen paränetiſchen Theil zurück. — Weit entfernt demnach, ſich die Kirche,

an die er ſchreibt, als ein ſchwächliches Ding vorzuſtellen, zerrüttet, ohne inneren Halt, voll auflöſender Zerwürfniſſe, verkommen an Liebe und Einſicht, weiß ſie der Apoſtel nach inniger Überzeugung in dem reichſten Beſitze aller der Tugenden des Herzens und Gaben des Geiſtes, welche ſie für ſich ſchon in den Stand ſetzen, auch wechſelſeitig einander zu belehren, und in und aus ihrer eigenen Mitte ihre einheitliche Entwicklung und Fortbildung zu regeln und fortzuführen.

V. 15. *Τολμηρότερον δὲ ἔγραψα ὑμῖν, ἀδελφοὶ, ἀπὸ μέρους, ὡς ἐπαναμιμνήσκων ὑμᾶς, διὰ τὴν χάριν τὴν δοθεῖσάν μοι ὑπὸ τοῦ Θεοῦ,*

V. 16. *εἰς τὸ εἶναί με λειτουργὸν Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς τὰ ἔθνη, ἱερουργοῦντα τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Θεοῦ, ἵνα γένηται ἡ προσφορὰ τῶν ἐθνῶν εὐπρόσδεκτος, ἡγιασμένη ἐν πνεύματι ἁγίῳ.*

Rechtfertigung des Schreibens. War dieſer Erklärung zufolge die Mahnſchrift durch die römiſchen Zuſtände nicht ſchon in ſich ſelbſt gerechtfertiget, ſo ſieht der Apoſtel um ſo mehr ſich veranlaßt, etwas zur Entſchuldigung des theilweiſe darin herrſchenden Tones vorzubringen. Dieſer ließ, — ſo glaubte er ſelbſt zu fühlen, einer geiſtig ſo gereiften, dabei fremden Gemeine gegenüber, etwas freimüthig (*τολμηρότερον*), wenn auch nicht im Ganzen, doch „theilweiſe". So ſteht *ἀπὸ μέρους* XI, 25. II. Cor. 1, 14.; 2, 5., während Chryſoſtomus es = *ἤρεμα*, sensim, paulo audacius (Eſt. Tol.) interpretirt, was wegen der weiten Entfernung vom Hauptbegriff kaum angeht. — Noch mehr wird der Eindruck des Zudringlichen und Freimüthigen gemildert durch das, was über die Tendenz des Briefes folgt: *ὡς ἐπαναμιμνήσκων ὑμᾶς*. Das *ὡς* ſagt, was er eigentlich intendirt, und wie er demnach verſtanden ſeyn wolle. Er will ſich nicht zu ihrem *Lehrer* aufwerfen, um ihnen etwa beizubringen, was ſie vorher nicht gehört, nicht gewußt. Er will nicht mehr damit, als längſt Vernommenes ihnen in der Erinnerung auffriſchen (*ἀναμιμνήσκειν*), und ſelbſt das nur nebenher und einigermaſſen (*ἐπαναμιμνήσκων, τουτέστι μικρόν τι·* Chryſ.). Vgl. II. Petr. 1, 12. Damit war das Befremdliche des Tones gehoben, alles Verwundende des Ausdrucks abgeſtumpft. — Was ihn zum Schreiben eigentlich und einzig beſtimmt und berechtiget hat, iſt: *διὰ τὴν χάριν — τ. Θεοῦ.*

Was er darunter verſteht, iſt I, 5. XII, 3. erörtert worden, und wird durch das Folgende aufgehellt: *εἰς τὸ εἶναι με κ. τ. λ.* Es iſt die Gnade, vermöge deren er erwählt und beſtellt ward, die in Gottes Erbarmen beſchloſſene Berufung der Heiden auszuführen, und die er nach Möglichkeit Allen, auch den Römern, zuzuwenden ſich gedrungen, wie ermächtiget fühlte. Vgl. I, 5 f. XI, 13. — *λειτουργός* an ſich zwar öfter auch im weiteren Sinne, wie *διάκονος*, „Diener, Amtswalter", XIII, 6. kann hier dem Contexte nach, in Verbindung mit der Opferidee, nur vom prieſterlichen Amte verſtanden werden. Apſtg. 13, 2. Phil. 2, 17. Clem v. R. ad Cor. 32. 43. 44. Es folgt nemlich als erklärende Appoſition: *ἱερουργοῦντα τὸ εὐαγγέλιον,* was die Vulgata durch sanctificans, Auguſtin durch consecrans, Rufinus durch sacrificans evangelium geben. *ἱερουργεῖν,* sacra facere, sacris operari, an ſich intranſitiv, hier mit *εὐαγγέλιον* conſtruirt, läßt in einem ſchönen Bilde durchblicken, wie Paulus ſein Verhältniß zu Chriſtus auffaßte. Die Verkündigung des Evangeliums iſt ihm eine prieſterliche Verrichtung, eine Art göttlicher Opferfeier, ein Beſtandtheil des großen Erlöſungsopfers Jeſu Chriſti, wobei er, Paulus, ihm, dem ewigen Hohenprieſter, dienend (*λειτουργός*) zu Handen geht. Das Inwieferne ſpringt von ſelbſt in die Augen. Durch das Evangelium werden die Völker herbeigerufen, an dem Verſöhnungsopfer Theil zu nehmen, um ausgeſöhnt durch dasſelbe, um mitgeopfert durch den, welcher in ſeinem Opfer die Menſchheit umfangen hat, durch ihn Gott als ein heiliges und wohlgefälliges Opfer dargebracht zu werden. *ἵνα γένηται κ. τ. λ.* nicht activ, „damit das Opfer, welches die Heiden bringen," ſondern paſſiv, „damit das Opfer, welches in und mit der Bekehrung der Heiden dargebracht wird" u. ſ. w. — *ἡγιασμένη ἐν πν. ἁγ.* iſt aufzulöſen: „indem, oder dadurch, daß es geheiliget iſt im heiligen Geiſte." Was dem Opfer Gottes Wohlgefallen erwirbt, iſt deſſen makelloſe Reinheit (vgl. XII, 1.); dieſe aber wird gewirkt durch und in dem heiligen Geiſte, dem Quelle aller Heiligung. Darum bedeutet *ἁγιάζειν* ſelbſt „zum Opfer weihen, opfern", Joh. 17, 19., analog dem קִדֵּשׁ Exod. 13, 2. — Die hier ausgeſprochene Idee verdient tiefe Beherzigung. Die Heidenwelt mit Einſchluß des Bundes-

volkes, alſo die Menſchheit, iſt das Opfer; Jeſus Chriſtus iſt der Opfernde, der Hoheprieſter; die Zubereitung dazu die Verkündigung und Annahme des Evangeliums; und der Apoſtel erſcheint als fungirender Gehülfe bei dem großen Opferacte, in welchem Jeſus Chriſtus die geſammte Chriſtenheit, die Kirche, als die Glieder ſeines Leibes, „als lebendiges, heiliges, wohlgefälliges Opfer (XII, 1.) Gott darbringt.“ Eben darum aber, weil Alle durch den Einen Hohenprieſter, durch Einen Opferact geopfert, und Alle (ſubjectiv) durch Ihn vollendet werden; und dieſe allumfaſſende Opferung die ſich folgenden Geſchlechter aller Zeiten umfaßt: ſo kann, wenn dieſer Idee irgend Wahrheit entſpricht, der reale Ausdruck ſowohl von dem fortgehenden Hohenprieſteramte Jeſu Chriſti, als auch von dieſer fortlaufenden Opferung der Gläubigen niemals fehlen, bis die feſtgeſetzte Zeit des Opferns abgelaufen iſt, und dieſer myſtiſchen Darbringung eben ſo, wie dereinſt der typiſchen zu Jeruſalem, ein Ziel geſetzt wird. Es genüge, auf dieſen Zuſammenhang hingedeutet zu haben. Eine nähere Erörterung der Sache würde zu weit vom Texte abführen. — Als Prieſter des Evangeliums beſtellt, um in der Chriſtianiſirung der Heiden ein heiliges Opfer entrichten zu helfen, hält es Paulus in dieſe ſeine Aufgabe miteingeſchloſſen, dieſes Amt, ſo weit möglich, auch an den Römern zu üben. Damit iſt ſeine Zuſchrift vollkommen gerechtfertiget. „Denn dem Prieſter, ſagt Chryſoſtomus zu d. St., verargt es Niemand, wenn er ſich beeifert, ſein Opfer möglichſt rein darzubringen.“ — Sofort zeigt er nun, daß er hiemit die Grenzen ſeines wahren Berufes nicht überſchreite. Es liegt in Thatſachen offen da, daß Gott mit ihm iſt. Ohne Zweifel denkt er dabei an ſolche, welche ſein Apoſtolat nicht anerkennen wollten, und die durch nichts ſchlagender widerlegt werden konnten, als durch den glänzenden Erfolg, womit ſeine Miſſion unter den Heiden bisher gekrönt ward.

V. 17. *Ἔχω οὖν καύχησιν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τὰ πρὸς τὸν Θεόν.* Die Verbindung durch *οὖν* leuchtet für ſich ein. Er hatte ſich als *λειτουργός* Jeſu Chriſti bezeichnet, welcher dieſem die Heidenvölker zu würdiger Darbringung zubereitet und in die Hände liefert. Er durfte alſo in dieſer Hinſicht, d. h. im Hinblicke auf das, was er zur Verherrlichung Gottes unter-

nommen, wohl von ſich ſprechen (vgl. über καύχησις III, 27. IV, 3.); — nicht ſo, als hätte er etwas aus eigenen Kräften geleiſtet, und als gebührete ſomit ihm Verdienſt und Ruhm davon, ſondern ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Dieſer war es, wie er V. 18. ſagt, der ſich ſeiner bediente, und, um all das Große und Herrliche zu vollführen. Im Hinblick auf dieſen glorreichen Siegeslauf durfte er alſo wohl auch ein freimüthiges Wort an die Römer richten. Es war nichts Angemaßtes, in ſeiner geiſtigen Eroberung lag das Recht dazu.

V. 18. *Οὐ γὰρ τολμήσω λαλεῖν τι, ὧν οὐ κατειργάσατο Χριστὸς δι' ἐμοῦ εἰς ὑπακοὴν ἐθνῶν λόγῳ καὶ ἔργῳ,*

V. 19. *ἐν δυνάμει σημείων καὶ τεράτων, ἐν δυνάμει πνεύματος ἁγίου· ὥστε με ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ καὶ κύκλῳ, μέχρι τοῦ Ἰλλυρικοῦ πεπληρωκέναι τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ·*

V. 20. *οὕτω δὲ φιλοτιμούμενον εὐαγγελίζεσθαι οὐχ, ὅπου ὠνομάσθη Χριστός, ἵνα μὴ ἐπ' ἀλλότριον θεμέλιον οἰκοδομῶ·*

V. 21. *ἀλλὰ καθὼς γέγραπται· οἷς οὐκ ἀνηγγέλη περὶ αὐτοῦ, ὄψονται· καὶ οἳ οὐκ ἀκηκόασι, συνήσουσι.*

V. 18. bringt die Begründung zu *ἔχω — ἐν Χρῷ Ἰ.* Ihm iſt bloß darum zu thun, ſein Apoſtolat zur Anerkennung zu bringen. Alle ſeine Wirkſamkeit hing davon ab. Die Beweiſe aber dafür lagen nicht ſo faſt in dem, was, als vielmehr in dem, durch welchen er wirkte. Hat er daher vorhin ſein: „ich habe alſo des Rühmens", reſtringirt durch *ἐν Χῷ Ἰ.*, ſo erklärt er hier ausdrücklich, daß er nichts von ſich ausſagen wolle, was *er*, nicht *dieſer* durch ihn für die Bekehrung der Heiden vollbracht, und wobei er etwas anderes oder mehr, als deſſen Werkzeug (*δι' ἐμοῦ*) geweſen. In *τολμήσω* liegt wohl ein Seitenblick auf die Gegner, welche ſein Verdienſt zu ſchmälern ſuchten. II. Cor. 10, 12 ff. Daß er aber *ὁ Χριστός* voranſtellt und betont, liegt im Zwecke der Rede. Eben daraus, daß er Chriſto allen Ruhm überläßt, die großartigen Bekehrungen als ungemiſchte Gottesthat, wie ſie es ſind, hinſtellt, und mit Übergehung alles Anderen, was *er* beigetragen, einzig das hervorhebt, was *dieſer*, ſei es in Wort oder That, durch ihn gewirkt, mußte Jedermann um ſo klarer die Ächtheit ſeines Apoſtolates erkennen. Die Proben davon lagen in dem außerordentlichen Beiſtande Jeſu Chriſti vor Augen.

Es gehören dahin, wie er ſie auch anderwärts anführt II. Cor. 12, 12., die Erſcheinungen übernatürlicher Macht, womit ſeine Miſſion verherrlicht ward. V. 19. *ἐν δυνάμει σημείων καὶ τεράτων.* „Zeichen und Wunder" werden in der Schrift gerne verbunden, Matth. 24, 24. Apſtg. 2, 22. 43. II. Cor. 12, 12 ꝛc., jedoch ſo, daß wohl *σημεῖον*, nie aber *τέρας* für ſich allein ſtehend angetroffen wird. Der Unterſchied, wie ihn Origenes z. d. St., dann auch zu Joh. 4, 48. (Tom. XIII. in Jo. n. 60.) angibt, iſt nicht ohne alle Bedeutung. *τέρας* heißt eine Wunderthat, in wie ferne ſie durch das Außerordentliche und natürlich Unbegreifliche ihrer Erſcheinung den menſchlichen Verſtand überraſcht und zum Staunen fortreißt, alſo mehr das Äußere; *σημεῖον* dagegen, in wie ferne damit zugleich etwas Anderes angedeutet, beurkundet, zur Kenntniß vermittelt wird, oder werden ſoll (vgl. Joh. 6, 14. 30.), — alſo der innere Kern des Wunders. Hat erſteres die Beſtimmung, zu ſchrecken und zu wecken, ſo ſoll letzteres be- und überzeugen, beides iſt aber in der Regel, nur nicht für Alle, in demſelben Acte vereiniget. — *ἐν δυνάμει πνεύματος ἁγίȣ* (*Θεȣ̃* der Rec. iſt entſchieden unächt), mag man wohl auf die Kraft beziehen, womit der göttliche Geiſt ſichtlich die Verkündigung des Wortes ſowohl in ihm, dem Apoſtel, als in den Herzen der Zuhörer unterſtützte; aber weit mehr noch auf die Spendung von Charismen, womit die Glaubenden begabt und ausgezeichnet wurden, und die er daher hin und wieder auch *δυνάμεις* nennt. II. Cor. 12, 12. Gal. 3, 3. 5. All das, wie es ausſchließlich That Chriſti, und darum der beſte äußere Beweis für ſein Apoſtolat war, knüpfte ſich ſo reichlich an ſeine Thätigkeit, daß in kürzeſter Friſt das Evangelium die heidniſchen Länder in weiteſtem Umkreis eroberte. *ὥστε με ἀπὸ — τȣ̃ Χρȣ̃*, — gibt eine überraſchende Überſicht von den Pflanzungen unſeres Apoſtels. Als tiefſten Ausgangpunkt im Oriente nimmt er Jeruſalem, als die äußerſte Grenze nach Weſten hin Illyrien. Ob er dieſes noch betreten, läßt die Partikel *μεχρί* an ſich unentſchieden, indem ſie bald ex-, bald incluſive gebraucht wird. Vgl. V, 14. Matth. 13, 30. Phil. 2, 30., dagegen Matth. 11, 23. Phil. 2, 8. In Macedonien war er öfter geweſen; und möglich, daß er von da eine Reiſe in dieſes Nachbarland unternommen, obwohl weder in der

Apoſtelgeſchichte, noch in ſeinen Briefen einige Spur davon ſichtbar iſt. — Eigenthümlich klingt die Phraſe ὥστε με . . πεπληρωκέναι τ. εὐαγγ., was man ſo deuten könnte, „er habe in allen dieſen Ländern das Evangelium ausgebreitet, ſie damit angefüllt." Allein außer der Härte des Ausdruckes ſpricht dagegen Col. 1, 25. πληρῶσαι τὸν λόγον τ. Θ. vgl. Luc. 7, 1. mit Matth. 7, 28., woraus hervorgeht, daß πληροῦν = συντελεῖν zu nehmen ſei, wie wir ſagen, „vollenden". [a]) Paulus will damit ausdrücken, daß er mit der Anpflanzung des Evangeliums in dieſen Gegenden fertig, ſeine apoſtoliſche Aufgabe bezüglich dieſer vollendet habe. In welchem Sinne er dieß verſtehe, darüber Näheres zu V. 23.

V. 20. macht uns mit dem Grundſatze bekannt, den er ſich hierin vorgezeichnet hatte: nie ein Feld zu berühren, auf dem ein Anderer ihm vorangegangen. οὕτω φιλοτιμούμενον εὐαγγελίζεσθαι κ. τ. λ. φιλοτιμεῖσθαι, eigentlich ſeine Ehre in etwas ſetzen, dann und gewöhnlich „mit Nachdruck und Eifer etwas betreiben." Ehrgeiz lag bei ſeinem Verhalten natürlich nicht zu Grunde; wohl aber Rückſicht auf ſeine Stellung zu den Zwölfen, und mehr noch auf ſeine zahlreichen Gegner im Oriente. Auch den entfernteſten Schein einer Einmiſchung hätten dieſe zur Anſchuldigung mißbraucht, als wolle er hinter Anderen herſchleichen, und die Früchte fremden Schweißes ſich aneignen. Was ſie trotz aller Vorſicht ihm nachgeredet, ſehen wir aus II. Cor. 10, 12—16.; 11, 4 ff. Darum ſein wohlbedachtes Streben, nirgends zu predigen, „wo der Name Chriſti bereits genannt worden." ὅπου ὠνομάσθη ὁ Χρός, iſt, wenn auch ſtrenge, doch nicht buchſtäblich zu nehmen: — nicht wo es ſchlechthin noch keinen Chriſten gab, ſondern nur, wo es zur förmlichen Verkündigung deſſelben, — gleichviel, ob mit oder ohne Erfolg, noch nicht gekommen war. V. 21. ἀλλὰ καθὼς γέγραπται· οἷς οὐκ ἀνηγγέλη κ. τ. λ. Jeſ. 52, 15., wörtlich nach der LXX, aber mit einiger Accommodation

---

a) Eine Parallele bietet Acta S. Polycarp. c. 12. Als das Volk vom Proconſul verlangte, Polycarp ſollte den Löwen vorgeworfen werden, lehnte er dieſes ab, μὴ εἶναι ἐξὸν αὐτῷ, ἐπειδὴ πεπληρώκει τὰ κυνηγέσια.

auf ſeine perſönliche Miſſion bezogen. Er will ſagen: Er habe ſeinerſeits ſich buchſtäblich an jenen prophetiſchen Ausſpruch gehalten: „die, welchen keine Kunde von ihm geworden, werden ſehen; die, welche nicht gehört, werden erkennen," — indem er nur ſolchen, zu welchen bis dahin keine Kunde von Chriſtus gedrungen, die Erkenntniß deſſelben zugetragen habe. — Der Beweggrund dazu war: *ινα μή — οἰκοδομῶ*, „damit er nicht auf fremder Grundlage bauete." „Grundlage" nennt er die erſte Sammlung von Gläubigen, die erſte Anpflanzung einer Gemeine. Dieſe, die Gründung, war der eigenthümliche, zugleich mühevollſte Theil des apoſtoliſchen Amtes, I. Cor. 3, 10 f.; weit weniger ſchwierig und gefährlich, wohl aber oft lohnender und ehrebringender die Ausbreitung und Fortbildung derſelben. Jene blieb darum zunächſt Sache der Lehrer, dieſe die Arbeit der Schüler. Indem Paulus nicht in eine fremde Pflanzung ſich miſchte, ſich vielmehr ſelbſt die Bahn brach, das Licht des Evangeliums aufſteckte, wo man es noch nie vorher geſehen; ſelbſt als Baumeiſter den erſten Stein zum neuen Gottesbaue einſenkte, und das alles mit überaus glänzendem Erfolge: ſo zeigte ſich auch von daher, neben obigen Erweiſen der in ihm wirkenden Gnade Chriſti, das unverkennbarſte Siegel ſeiner göttlichen Sendung.

V. 22. *Διὸ καὶ ἐνεκοπτόμην τὰ πολλὰ, τοῦ ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς.* Mit *διό* wird, was er über den Umfang und die Art ſeiner Thätigkeit angeführt, zuſammengefaßt. I, 13. hatte er ſchon geäußert, er habe oft ſich vorgeſetzt, nach Rom zu gehen, aber immer wieder auf Hinderniſſe geſtoßen. Hier erfahren wir, worin dieſe beſtanden. Er hatte ſich vorgenommen, in allen den Landſtrichen des Orients, wo das Evangelium noch nicht erſchollen war, dieſes zu verbreiten. Ein Wirkungskreis der Art war Rom für ihn nicht. So lange daher dort Gegenden übrigten, die ſeiner Thätigkeit noch benöthiget waren, fand er ſich durch ſeine nächſte Pflicht abgehalten, ſeinen vieljährigen Vorſatz auszuführen.

V. 23. *Νυνὶ δὲ μηκέτι τόπον ἔχων ἐν τοῖς κλίμασι τούτοις, ἐπιποθίαν δὲ ἔχων, τοῦ ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς, ἀπὸ πολλῶν ἐτῶν,*

V. 24. *ὡς ἐὰν πορεύωμαι εἰς τὴν Σπανίαν, ἐλεύσομαι πρὸς ὑμᾶς. ἐλπίζω γὰρ, διαπορευόμενος θεάσασθαι ὑμᾶς, καὶ*

ὑφ' ὑμῶν προπεμφθῆναι ἐκεῖ, ἐὰν ὑμῶν πρῶτον ἀπὸ μέρους ἐμπλησθῶ.

Was „Statt haben" (τόπον ἔχειν) ſei, erklärt ſich nach XII, 19., und aus dem Conterte. Wenn Paulus ſagt, es ſei ihm im Umkreiſe dieſer Länder nicht fürder Statt übrig, ſein apoſtoliſches Amt in Ausübung zu bringen, ſo iſt, wie bereits bemerkt, nicht daran zu denken, als ob alle einzelnen Orte, geſchweige denn alle Glaubensfähigen, von ihm wären zur Kirche geführt geweſen. Wir haben ihn nach ſeinen Marimen zu verſtehen. Er hielt es nicht für ſeine Pflicht, alle Städte zu bereiſen, oder ſo lange zu weilen, bis das Evangelium die allmögliche Ausdehnung gewonnen. Der Umfang des ihm zugewieſenen Antheils hätte dieß nicht einmal geſtattet. Seine Sache war, wie ſchon geſagt, den Grund zu legen. Wir ſehen ihn daher die günſtigſt gelegenen Plätze, beſonders die Hauptſtädte der Provinzen aufſuchen, in dieſen Mittelpuncten des bürgerlichen und geiſtigen Verkehrs auf eine Zeit ſeinen Sitz nehmen, und da predigend einen kräftigen Kern von Gläubigen heranziehen. War dieß geſchehen, das Werk bis zu einem gewiſſen Grad und Umfang gediehen, ſo übergab er die Pflanzung dem tüchtigſten der Schüler, die er daſelbſt gebildet, um in der Eigenſchaft eines Biſchofes die neugegründete Kirche zu überwachen, nach der Richtſchnur des Glaubens zu leiten, nach Innen zu erbauen, nach Außen zu erweitern. [a]) Apſtg. 18, 11.; 19, 10.; 20, 28. I. Tim. 1, 3. Tit. 1, 5 ꝛc. Von da breiteten ſich die Ableger in die übrige Umgebung von Städten und Dörfern aus, und bildete ſich eine Verzweigung von Gemeinden, welche in der natürlichen Metropole in der Regel auch ihre kirchliche Mitte hatten. In dieſer Weiſe hatte Paulus ſeine Miſſion in den verſchiedenen Provinzen des Orients bis nach Achaja und Illyrien herauf erfüllt. Keine war von ihm übergangen, keine unbeſäet geblieben. Die weitere Entwicklung, zum

a) So beſchreibt Clemens v. R. das Verfahren der Apoſtel ad Cor. c. 42.: *Κατὰ χώρας οὖν καὶ πόλεις κηρύσσοντες, καθέσταvov τὰς ἀπαρχὰς αὐτῶν, δοκιμάσαντες τῷ πνεύματι, εἰς ἐπισκόπους καὶ διακόνους τῶν μελλόντων πιστεύειν.* Vgl. c. 44, wo er über die amtliche Beziehung der Biſchöfe zu den Apoſteln ſpricht.

Theil im Weſen des Chriſtenthums ſelbſt gelegen, gehörte der Zeit und dem Fleiße der apoſtoliſchen Mitarbeiter und der Biſchöfe an. Seine Aufgabe war in dieſen Himmelsſtrichen gelöst, und es übrigte von daher kein Hinderniß, endlich auszuführen, was er ſeit Jahren auf dem Herzen trug. — ἐπιποθίαν δὲ ἔχων — ἀπὸ πολλῶν ἐτῶν. Vgl. das zu I, 11. 13. bemerkte. Eine Meldung dieſes Vorhabens treffen wir Apſtg. 19, 21. zur Zeit, wo er ſich bereits zur Abreiſe von Epheſus nach Corinth rüſtet. Wie viele Jahre mag aber vorher ſchon das Aufblühen der römiſchen Kirche die Sehnſucht in ihm erweckt haben? Gewiß, Alles deutet auf einen ſehr frühen Urſprung dieſer Gemeine hin! — V. 24. iſt vor Allem der Text feſtzuſtellen. Statt πορεύωμαι liest DEFG πορεύομαι, Vulg. proficisci coepero, alſo πορεύσωμαι. Bedeutender iſt die Variante ἐλεύσομαι πρὸς ὑμᾶς, was in ABCDEFG, Peſch. It. äth. arm. Verſ. ꝛc. ꝛc. vermißt wird, und, ſo wie auch das darauf folgende γάρ zu tilgen iſt. Es iſt demnach mit der Vulgata zu leſen: ὡς ἐὰν πορεύωμαι εἰς τὴν Σπανίαν, ἐλπίζω διαπορευόμενος θεάσασθαι ὑμᾶς κ. τ. λ. Das fernſte europäiſche Weſtland war jetzt von Paulus zum Ziel ſeines unermüdlichen Eifers auserſehen. Das inzwiſchen liegende Italien, Rom zumal, waren für ihn kein unberührtes Feld mehr. Er will ſie darum nur unterwegs, bei ſeiner Reiſe nach Spanien, beſuchen, um ihnen mitzutheilen, was ihnen noch abgehen oder erſprießlich ſeyn mochte. I, 11 f. Dabei hegt er die Hoffnung, ihr Geleite dorthin zu empfangen: καὶ ὑφ᾽ ὑμῶν προπεμφθῆναι ἐκεῖ, ſt. ἐκεῖσε. Geleite führte Paulus allenthalben in ſeinen Miſſionen ein. Abgeſehen von den äußeren Vortheilen, enthielten ſie eine ehrenvolle Empfehlung für den reiſenden Apoſtel, ein lebendiges Zeugniß ſeiner Anerkennung, wenn er umgeben von den Auserleſenſten der Gemeinen erſchien. Vgl. I. Cor. 16, 6. 11. II. Cor. 1, 16. III. Joh. 6. Apſtg. 20, 4. Dieſer Gedanke liegt, wie Chryſoſtomus richtig geſehen, auch hier unter. Damit inſinuirt er, ſagt Origenes, den Römern recht zart, daß er ſie nicht im Vorübergehen bloß zu ſehen, daß er länger zu weilen geſonnen ſei, und im Grunde es nur von ihnen abhänge, wann er ſeinen Weg von Rom weg fortſetzen ſolle. Daher ſagt er nur: ἐὰν ὑμῶν — ἐμπλησθῶ, das „wie lange" läßt er unbeſtimmt. ἐμπίπλασθαι

τινός wird von zärtlicher Elternliebe gebraucht, die ſich am Anſchauen der Kinder erquickt; z. B. Odyss. XI. 451. ἡ δ' ἐμὴ ὀδέ περ υἷος ἐνιπλησθῆναι ἄκοιτις ὀφθαλμοῖσιν ἔασε, — das, was wir nennen „genießen". Nicht anders iſt es dem Apoſtel um's Herz bezüglich der Römer. Seine Sehnſucht, — läßt er durchblicken, — die ihn dahin ziehe, werde ihn wohl etwas länger dort feſthalten. Er gedenke, ſagt er, nicht eher von ihnen zu ſcheiden, bis er nicht doch einigermaſſen ſich an ihrem Umgange erquickt haben würde. Ich ſage, einigermaſſen (ἀπὸ μέρες); denn ſeine Gefühle gegen ſie ganz zu ſättigen, dünkt ihm nicht möglich, dazu würde keine Zeit ausreichen: ὀδεὶς με γὰρ χρόνος ἐμπλῆσαι δύναται, ὀδὲ ἐμποιῆσαί μοι κόρον τῆς συνεσίας ὑμῶν. Chryſoſt. Vgl. unten V. 32. I, 12.

V. 25. *Νυνὶ δὲ πορεύομαι εἰς Ἱερεσαλὴμ, διακονῶν τοῖς ἁγίοις.*

V. 26. *Εὐδόκησαν γὰρ Μακεδονία καὶ Ἀχαΐα κοινωνίαν τινὰ ποιήσασθαι εἰς τὲς πτωχὲς τῶν ἁγίων, τῶν ἐν Ἱερεσαλήμ.*

Nachdem er in ſo weit über ſeinen Plan verſtändiget hat, theilt er noch mit, wie er ihn auszuführen gedenkt. Zunächſt hat er noch eine Reiſe nach Jeruſalem vor, — jene, von welcher I. Cor. 16, 1—4. Apſtg. 19, 21. gemeldet wird. Ihr Zweck war: διακονῶν τοῖς ἁγίοις. Zum Amte des Diacon gehörte zunächſt die äußere Bedienung der Kirche, den Bedürfniſſen der Gläubigen abzuwarten. So, nemlich dem Sinne und der Geſchichte der Einſetzung nach (Apſtg. 6, 1 ff.), ſieht Paulus ſich als Diacon der Chriſten in Jeruſalem an. Er hatte ſolche Fürſorge auf Bitten der verſammelten Apoſtel zu Jeruſalem übernommen (Gal. 2, 10.), und ſeitdem mit aller Sorgfalt betrieben. — V. 26. εὐδόκησαν γάρ κ. τ. λ. Über die Collecte in Macedonien, vgl. II. Cor. 8, 1.; 9, 2 ff. in Achaja I. Cor. 16, 1 ff., wo daſſelbe auch von den galatiſchen Kirchen (vgl. Gal. 6, 9 f.) erwähnt wird. Der Ausdruck κοινωνίαν ποιήσασθαι (II. Cor. 8, 4.; 9, 13.) erklärt ſich aus XII, 13. Der Apoſtel will, was die Gläubigen zur Unterſtützung der Armen in der Kirche aus dem Ihrigen verabreichen, durchaus nicht als Almoſen anſehen oder angeſehen wiſſen. Eine Collecte iſt ihm nichts als einige (τὶς) „Gemeinmachung" des Privatbeſitzes zum Beſten (εἰς) derer, welche be-

ſitzlos ſind. Er ſagt ausdrücklich *κοινωνία „τις"*, weil nach der Idee des Evangeliums eigentlich nicht eine ſolche partielle, ſondern totale Gütergemeinſchaft in der Kirche Statt finden ſollte. — Die Gemeine in Jeruſalem, welche zuerſt das ſchöne Beiſpiel dazu gegeben hatte (Apſtg. 4, 32 ff.), zählte die meiſten Armen. Die Veräußerung der Güter und darauf die einbrechende Verfolgung, verbunden mit Einziehung des Vermögens (Apſtg. 4, 34.; 8, 1. Hebr. 10, 34.), hatte ſie dem größten Theile nach in große Dürftigkeit geſtürzt, und ſo die Mildthätigkeit der auswärtigen Kirchen (Apſtg. 11, 29.) anzurufen genöthiget. Wie ſehr unſer Apoſtel die Sache ſich zu Herzen nahm, erſehen wir aus den eindringlichen Vorſtellungen, womit er II. Cor. 8 und 9. die Kirchen zum edelſten Wetteifer in recht reichlichen Beiträgen ermuntert und anſpornt.

V. 27. *Εὐδόκησαν γάρ, καὶ ὀφειλέται αὐτῶν εἰσιν. εἰ γὰρ τοῖς πνευματικοῖς αὐτῶν ἐκοινώνησαν τὰ ἔθνη, ὀφείλουσι καὶ ἐν τοῖς σαρκικοῖς λειτουργῆσαι αὐτοῖς.*

Mit *εὐδόκησαν* hat Paulus vorhin den Eifer und das Verlangen der Gebenden gerühmt; — denn dieß beſagt *εὐδοκέω*, vgl. X, 1. Nun aber faßt er ihre Mildthätigkeit auch unter dem Geſichtspunkte der Pflicht auf: *καὶ ὀφειλέται εἰσι.* Beide ſchlieſſen ſich einander wechſelſeitig nicht aus. Es kann, was in gewiſſer Hinſicht zum chriſtlichen Pflichtenkreiſe gehört, zugleich der reinſte Erguß eines freien Wohlwollens ſeyn, welches keinen Pflichtzwang kennt, noch fühlt. So war es hier der Fall, wie den Macedoniern II. Cor. 8, 2—5. nachgerühmt wird. Daß er hier das Pflichtgemäße noch hervorhebt, hat, wie Chryſoſtomus richtig geſehen, ſeinen Grund einzig darin, weil er bei dieſem Anlaſſe und durch dieſelbe Vorſtellung die Römer zur Nacheiferung einladen will, welche in Achaja ihre Wirkung gemacht hatte. II. Cor. 8, 9.; 9, 2 ff. Der Beweggrund wenigſtens, den er anführt, galt für ſie nicht minder, als für die Griechen. *εἰ γὰρ τοῖς πνευματικοῖς — λειτουργῆσαι αὐτοῖς.* Der Sinn des erſten Gliedes iſt aus XI, 11 f. von ſelbſt klar. Die geiſtigen Güter des Chriſtenthums waren urſprünglich Eigenthum der Juden und der jüdiſchen Kirche. Von ihnen ging der Heiland aus Joh. 4, 22., von ihnen die Apoſtel, welche die Heilsgüter überbrachten, und zwar ſo, daß

dieſe in den vollen und gleichmäßigen Beſitz der Heidenvölker übergingen. So forderte es alſo die Gegenſeitigkeit, daß die Heiden, dieſes erkennend, es als ihre Pflicht betrachteten, aus ihrem irdiſchen Beſitze einen Gegenerſatz denen zu leiſten, mit welchen ſie ſich in die unendlich werthvolleren geiſtigen Güter getheilt hatten. Er nennt es *λειτουργῆσαι* (vgl. V. 16.), die Spende alſo eine Art Opfergabe, welche die Heiden auf den Altar Gottes für die Suſtentation der Gott Angehörigen niederlegten. Vgl. Phil. 4, 18.

V. 28. *Τοῦτο οὖν ἐπιτελέσας, καὶ σφραγισάμενος αὐτοῖς τὸν καρπὸν τοῦτον, ἀπελεύσομαι δι᾽ ὑμῶν εἰς τὴν Σπανίαν.*

Die Überbringung der Collecte ſollte das nächſte und letzte Geſchäft ſeyn, welches er im Oriente noch abmachen wollte. *καὶ σφραγισάμενος αὐτοῖς κ. τ. λ.* Der Dativ kann dem Contexte nach nicht auf die Gläubigen in Jeruſalem, ſondern nur auf die macedoniſchen und achaiſchen Kirchen gehen, deren Liebesſteuer er als die „Frucht“ ihrer ächt chriſtlichen Geſinnung in Gottes Schatzkammer deponirte. *σφραγίζεσθαι*, mit dem Siegel bezeichnen, unter Siegel legen, dient, die Sicherheit auszudrücken, womit die Spende zu künftigem Gewinne den Spendenden aufbewahrt iſt. Matth. 19, 21. II. Cor. 9, 5 f. Gal. 6, 9 f. So Orig. Chryſ. Theod. — An eine Beſieglung des Geldes zur Vorſicht gegen Verdacht und Nachrede (Eſt. Juſt.) iſt nicht zu denken. — Ob Paulus ſeinen Plan, nach Spanien zu reiſen, ausgeführt habe, iſt ſchwer zu beſtimmen. Daß damals und in der projectirten Weiſe ſein Vorhaben nicht durchging, wiſſen wir; ob er es aber nicht nach ſeiner erſten römiſchen Gefangenſchaft noch ausgeführt habe, bleibt eine Frage, da über den Bericht der Apoſtelgeſchichte hinaus nicht Eine ſichere Spur ſeiner weiteren Thätigkeit mehr übriget. Alles, was wir noch wiſſen, iſt, daß im letzten Jahre des Nero zu Rom ſein Haupt unter dem Schwerte des Tyrannen fiel. Zweifeln macht weniger die Ungewißheit, ob er ſeiner Haft nochmal entgangen, als der Mangel jeder Spur eines Zuges nach dem genannten Lande; wogegen ſeine Briefe aus dieſer Zeit die Abſicht ausſprechen, wieder nach dem Oriente zurückzukehren. Phil. 22. Dennoch lauten die Angaben der Väter faſt alle dahin, daß er Spanien noch aufgeſucht habe. Die älteſte und wichtigſte iſt die des Clemens v. R., welcher

ad Cor. c. 5. bezeugt, Paulus ſei bis an die Weſtgrenze (τέρμα τῆς δύσεως) vorgedrungen, und wie im Oriente, ſo im Occidente Herold des Evangeliums geworden. Daſſelbe beſtätigen Hieronymus Catal. script. eccl. c. 5.; Comment. in Amos V. 8 sq. Epiphanius Haer. XXVII. n. 6. Chryſoſtomus Hom. I. de Laud. Pauli. Tom. II. p. 477. Theodoret Comm. in Ps. CXVI. 1. — in II. Tim. IV. 17. Cyrillus v. Jer. Catech. XVII. n. 26. läßt es unentſchieden. Spätere Zeugen können kaum noch in Anſchlag gebracht werden. Im Grunde beruht die bejahende Anſicht zumeiſt auf der Autorität des römiſchen Clemens; und wenn die gegebene Interpretation richtig iſt, ſo dürfte die Annahme allerdings mehr als bloße Wahrſcheinlichkeit haben. Vgl. Juſtiniani z. d. St., und Neander, Pflanz. d. Kirche, I. S. 390.

V. 29. *Οἶδα δὲ, ὅτι ἐρχόμενος πρὸς ὑμᾶς, ἐν πληρώματι εὐλογίας τοῦ εὐαγγελίου τοῦ Χριστοῦ ἐλεύσομαι.* Der Zuſatz *τοῦ εὐαγγελίου* fehlt in ABCDEFG, Clem. Alex. Orig., der It. copt. äth. arm. Verſ., und iſt wohl zu tilgen. — Der Apoſtel hegt das ſicherſte Bewußtſeyn, daß dieſer Verkehr mit ihnen den reichlichſten Segen mit ſich bringen werde. Die Deutung iſt indeß etwas mannigfaltig. Entweder iſt *ἐν πληρώματι εὐλογ.* mit *πρὸς ὑμᾶς* zu verbinden: „Ich weiß, daß ich bei meiner Ankunft euch mit allem Segen, d. i. reich an allem Guten, antreffen werde" (Chryſ.), — was die Structur der Sätze kaum zuläßt; oder aber *ἐν* = cum, *εὐλογία* der Segen, womit Chriſtus ſein Wirken gedeihen macht, und der Sinn: „Ich weiß, daß meine Anweſenheit bei euch von Chriſtus mit überſchwenglichen Gnaden werde geſegnet ſeyn": In quo et venientis gratia, et suscipientium pariter merita designantur. Orig. Auch Thom. Eſt. Uns dünkt dieſe Erklärung die richtige. Der Gedanke dient als Überleitung zu dem, was folgt.

V. 30. *Παρακαλῶ δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοὶ, διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ διὰ τῆς ἀγάπης τοῦ πνεύματος, συναγωνίσασθαί μοι ἐν ταῖς προσευχαῖς ὑπὲρ ἐμοῦ πρὸς τὸν Θεὸν,*

V. 31. *ἵνα ῥυσθῶ ἀπὸ τῶν ἀπειθούντων ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ, καὶ ἵνα ἡ διακονία μου, ἡ εἰς Ἱερουσαλὴμ, εὐπρόςδεκτος γένηται τοῖς ἁγίοις,*

V. 32. ἵνα ἐν χαρᾷ ἔλθω πρὸς ὑμᾶς διὰ θελήματος Θεȣ̃, καὶ συναναπαύσωμαι ὑμῖν.

Mit ungemeiner Innigkeit hat Paulus bisher ſein Intereſſe, ſeine Zuneigung für die Römer, ſeine Sehnſucht nach ihnen ausgehaucht; zuletzt ſich noch vergegenwärtigt, was er von ſeinem Zuſammenſeyn mit ihnen ſich verſpricht. Nun aber drängt ſich zwiſchenein die Ahnung oder vielmehr das Bewußtſeyn einer nahen Gefahr, an welcher all das Glück zu ſcheitern drohte. Mit ergreifender Herzlichkeit ruft er daher ihre Theilnahme für ſich auf. Die Gedankenverbindung mit V. 29. iſt für ſich klar. Wenn die Itala ſtatt δὲ überſetzt obsecro itaque (Vulg. ergo), was kein gr. Codd., auch die Peſch. nicht hat, ſo ſcheint ſie mehr dem Sinne gefolgt zu ſeyn. — Über παρακαλῶ διὰ brauchen wir nur an bereits Geſagtes XII, 1. zu erinnern. — ἀγάπη τ. πνεύματος nach V, 5. die Liebe, welche der Eine, gemeinſame Geiſt in Aller Herzen ausgießt, und durch die Alle zur Gemeinſamkeit des Lebens verſchmolzen werden. Die Aufforderung könnte kaum erſchütternder ſeyn. Theuereres als den Einen Erlöſer gibt es für den Chriſten nicht. Süßeres nicht als Liebe des Geiſtes, welche das gemeinſame Herzblut der Kirche iſt. Bei Beiden beſchwört ſie der Apoſtel, die bevorſtehende Noth mit vereinter Kraft durchzuringen (συναγωνίσασθαι), ihm mit ihren Gebeten beizuſpringen. Über den Kampf, der ſeit Langem bereits ſich zuſammen gezogen, und nun der Entſcheidung ſich näherte, hatte er nicht bloß Ahnungen oder Anzeichen, ſondern beſtimmte Vorausſagungen. Apſtg. 20, 22.; 21, 10. 28. — Merkwürdig iſt, wie Paulus (vgl. Col. 4, 12.), das Gebet auffaßt. Es iſt ihm ein geiſtiges Ringen, wobei die Seele die innerſte und intenſivſte Spannkraft zuſammenfaßt, um dem Andringen des böſen Princips Einhalt zu thun, oder der Ausbreitung der Wahrheit den Sieg zu bereiten. Geiſtige Kämpfe werden eben mit geiſtigen Waffen ausgeſtritten. Man erinnert ſich dabei unwillkürlich an das nächtliche Ringen Jacobs, Geneſ. 32, 24 ff., welches in dem des Erlöſers am Ölberge ſein Nachbild hatte. Matth. 26, 37—44. Luc. 22, 40—44. Auch hier kommt eine ähnliche Mahnung vor, gegen das Andringen der Verſuchung durch Gebet und vereinigtes Gebet ſich zu waffnen. Der zu und in dem Gebete ſich ſammelnden Verbindung der

Geiſter iſt eine geheimnißvolle Macht gegen die Welt gegeben; daher Paulus Alles ſo dringend zu einem gemeinſamen Gebetskampfe für die Intereſſen der Kirche, ja für einen einzigen Diener derſelben ſchaart, und ſo die Gefahr des Einen zur Herzensſache Aller macht. [a]) — Das Übrige gehört der Meditation an. — V. 31. *ἵνα ῥυσθῶ ἀπὸ τῶν ἀπειθούντων κ. τ. λ.* Zweifach iſt der Gegenſtand der Fürbitte: Befreiung von den Nachſtellungen der Ungläubigen und freundliche Aufnahme ſeines Liebesdienſtes bei den Gläubigen. — Die Gefahr betreffend, ſo gibt Apſtg. 21, 21. 28. Aufſchluß über die Gründe der Anfeindung. Die ungläubigen Juden (*ἀπειθοῦντες*) haßten ihn hauptſächlich darum, weil er, wie man ihm nachſagte, auch die (gläubigen) Juden in den Provinzen durch ſeine Lehre veranlaßte, ſich der Obſervanz des moſaiſchen Geſetzes zu entziehen. Das hatte allerwärts den Grimm der Ungläubigen gegen ihn entflammt, und ſein Leben ſchwebte ſeit Langem zwiſchen beſtändigen Gefahren. Apſtg. 20, 3. II. Cor. 11, 23 ff. Über die Stimmung, welche zu Jeruſalem gegen ihn gährte, vgl. Apſtg. 21, 27. — Gewiß war es ihm dabei nicht um ſeine Perſon zu thun, wie er dieſes Apſtg. 20, 22.; 21, 13. offen erklärt; was er fürchtete, war einzig, durch Beraubung ſeiner Freiheit in ſeiner apoſtoliſchen Laufbahn gehemmt zu werden. Darum ſucht er die Römer in's Intereſſe zu ziehen. — *καὶ ἵνα ἡ διακονία μου κ. τ. λ.* Allem Anſchein nach war dieſe Almoſenlieferung ſeine erſte aus den Provinzen. Anſtand konnte ſie bei denen zu Jeruſalem finden, einmal, weil ſie von Heidenchriſten kam, und ihre Annahme eine Beſtätigung der Kirchengemeinſchaft in ſich ſchloß, die, wie bekannt, damals noch gar Vielen aus dieſem Kreiſe bedenklich war; dann auch, weil ſie durch die Hand eines Mannes ging, deſſen Lehre, wenn auch vom Apoſtelcollegium öffentlich anerkannt, doch von der großen Mehrheit der geſetzeseifrigen Judenchriſten nicht ohne tiefe Verletzung des innerſten

---

a) Eine ſchöne Parallele bietet Clemens v. R. ad Cor. c. 2. Unter dem, was er von den Corinthiern zu rühmen weiß, führt er auch an: *ἀγὼν ἦν ὑμῖν ἡμέρας τε καὶ νυκτὸς ὑπὲρ πάσης τῆς ἀδελφότητος, εἰς τὸ σώζεσθαι μετ' ἐλέους καὶ συνειδήσεως τὸν ἀριθμὸν τῶν ἐκλεκτῶν αὐτοῦ.*

Gefühls vernommen wurde. Eine Weigerung, die Gaben anzunehmen, war ſomit nicht undenkbar; die Folge davon aber ebenſo empfindlich für den Apoſtel, als nachtheilig für die eben jetzt zu begründende Einheit der Kirche. Der Gegenſtand war in ſo weit von allgemeinerer Bedeutung, und wohl würdig, in das allgemeine Gebet der Kirche aufgenommen zu werden. — V. 32. *ἵνα ἐν χαρᾷ — συναναπαύσωμαι ὑμῖν.* Von ſo vereinter und kräftiger Unterſtützung verſpricht ſich Paulus, daß Gott ſein Verlangen endlich genehmigen werde (vgl. I, 10.). Schon lebt er im Vorgefühl der Freude, womit er bei ihnen einzutreffen, des ungetrübten Friedens, in dem er ſich in ihrer Mitte nach ſo gefahrvollen Stürmen auf einige Zeit zu erquicken hofft. Vgl. I, 13. *συναναπαύεσθαι* correſpondirt dem *συναγωνίζεσθαι.* Die Erholung bei ihnen iſt für ihn und ſie um ſo ſüßer, als ſie aus einem Gemeingefühle hervorgeht, dem ſie nach einem gemeinſam ausgerungenen Kampfe ſich hingeben.

V. 33. *Ὁ δὲ Θεὸς τῆς εἰρήνης μετὰ πάντων ὑμῶν. ἀμήν.* Sonſt begegnen wir, wie auch unten XVI, 20. 24., in der Schlußformel *χάρις* ſtatt *εἰρήνη.* Hier gab ihm der vorangehende Gedanke dieſes Wort in den Mund. Nachdem er ſo eben der Kämpfe und befürchteten Störungen der Eintracht gedacht hat, wünſcht er, daß Gott ſie davor ſchirmen, und nicht bloß dieſes, ſondern auch mit Begeiſterung für die äußere und innere Einheit der Kirche erfüllen möge.

Capitel XVI.

Grüße. Schluß.

Den Inhalt dieſes Capitels bildet, mit geringen Unterbrechungen, eine ungewöhnlich lange Reihe von Grüßen, welche Paulus an Mitglieder der römiſchen Kirche beſtellt. Nur nebenher und hinter dieſen iſt eine nachträgliche Vermahnung bezüglich gewiſſer Irrlehrer und Sectirer eingeflochten. Der Brief wird zweimal mit inhaltſchweren Formeln und feierlich geſchloſſen. Das Ganze athmet den innigſten Gemeinſchaftsgeiſt der chriſtlichen Kirche.

V. 1. *Συνίστημι δὲ ὑμῖν Φοίβην, τὴν ἀδελφὴν ἡμῶν, ὖσαν διάκονον τῆς ἐκκλησίας τῆς ἐν Κεγχρεαῖς,*

V. 2. *ἵνα αὐτὴν προσδέξησθε ἐν κυρίῳ ἀξίως τῶν ἁγίων, καὶ παραστῆτε αὐτῇ, ἐν ᾧ ἂν ὑμῶν χρήζῃ πράγματι. καὶ γὰρ αὐτὴ προστάτις πολλῶν ἐγενήθη καὶ αὐτῦ ἐμῦ.*

Ehe er zu den Begrüßungen übergeht, empfiehlt er eine Phöbe. Ohne Zweifel war dieſe, wie es die alten Unterſchriften ſagen, die Überbringerin des Briefes. Er empfiehlt ſie unter einem doppelten Titel, — dem allgemeinen einer „Schweſter" (vgl. XII, 10.), d. h. einer Angehörigen des chriſtlichen Familienkreiſes, und dem beſonderen einer Diaconiſſin. Die Diaconiſſinnen wurden in der Regel aus dem Stande der betagteren Wittwen genommen (I. Tim. 5, 9.), durch Gelübde zur Enthaltſamkeit verpflichtet, und hauptſächlich zu Dienſten in und außer der Kirche verwendet, welche ihrer zarteren Natur nach nur Frauensperſonen, ehrwürdig durch Sitte und Haltung, aufgegeben werden konnten. Außer den nöthigen moraliſchen Eigenſchaften (Tit. 2, 3.) mußten ſie semel nuptae, und durch vielſeitigen Eifer in Werken der Liebe erprobt ſeyn (I. Tim. 5, 9 f.). Daß ſie auch mit dem catechetiſchen Unterrichte in den Häuſern ſich abgaben, geht aus Tit. 2, 2. Polycarp. ad Philipp. c. 4. hervor. — Phöbe war Diaconiſſin in der

Kirche von Kenchreä. Dieſe Stadt mit ihrem Hafen gehörte zu Corinth, und lag, nach Strabo 70 Stadien öſtlich von der Hauptſtadt. — Was die Diaconiſſin nach Rom geführt, wird nicht geſagt; aber die Bitte geſtellt, „ſie aufzunehmen im Herrn, würdig der Heiligen.“ ἐν κυρίῳ, Chryſoſtomus: τȣτέστι διὰ τὸν κύριον, d. h. aus Rückſicht auf den Einen Herrn, dem Alle dienen, Matth. 10, 40 f., ἀξίως τ. ἁγ.: „in einer Weiſe, wie es Gott Angehörigen zukommt, ſowohl denen, die aufnehmen, als denen, die aufgenommen werden.“ III. Joh. 6. — καὶ παραστῆτε αὐτῇ κ. τ. λ. Ein beſtimmtes Anliegen iſt nicht namhaft gemacht, die Empfehlung, ſie in nöthigen Fällen zu unterſtützen, lautet allgemein; wird aber motivirt durch Anrühmung der wichtigen Dienſte, welche Phöbe ſchon Vielen, namentlich aber ihm ſelbſt, dem Apoſtel, bereits geleiſtet hätte. Statt παραστάτις, welches man nach παραστῆτε erwartet, iſt προστάτις gebraucht, von προστάτης, was einen Beiſtänder im Gericht, Anwalt, Pfleger bedeutet, überhaupt jeden, der ſich um die Sache eines Bedürftigen annimmt.

V. 3. *Ἀσπάσασθε Πρίσκαν καὶ Ἀκύλαν, τȣ̀ς συνεργȣ́ς μȣ ἐν Χριστῷ Ἰησȣ̃,*

V. 4. *οἵτινες ὑπὲρ τῆς ψυχῆς μȣ τὸν ἑαυτῶν τράχηλον ὑπέθηκαν· οἷς ȣ̓κ ἐγὼ μόνος εὐχαριστῶ, ἀλλὰ καὶ πᾶσαι αἱ ἐκκλησίαι τῶν ἐθνῶν·*

V. 5. *καὶ τὴν κατ᾽ οἶκον αὐτῶν ἐκκλησίαν. ἀσπάσασθε Ἐπαίνετον, τὸν ἀγαπητόν μȣ, ὅς ἐστιν ἀπαρχὴ τῆς Ἀσίας εἰς Χριστόν.*

Das um die Ausbreitung des Evangeliums ſo hochverdiente Ehepaar Prisca oder (bei Lucas) Priscilla und Aquila kommt oft im N. T. vor. Zum erſten Male begegnen wir ihnen Apſtg. 18, 2 f. Aquila war Jude von Geburt, aus Pontus und anſäßig zu Rom. Als ſie dieſe Stadt in Folge des claudianiſchen Edictes verlaſſen mußten, zogen ſie nach Corinth. Aller Wahrſcheinlichkeit nach waren ſie damals ſchon gläubig. Paulus, welcher nicht viel ſpäter nach Griechenland kam, fand bei ihnen freundliche Aufnahme, und nahm, da Aquila deſſelben Handwerks war, bei ihnen Arbeit. Gleichzeitig mit dieſem wanderten ſie hierauf von da nach Epheſus (Apſtg. 18, 18.), wo ſie um den gelehrten Alexandriner Apollo, der nachmals in Corinth ſo beifällig wirkte, ſich verdient

machten (Apſtg. 18, 24—28.). Auch ſpäterhin wohnte Paulus, während ſeines dritthalbjährigen Aufenthaltes zu Epheſus, bei dieſer Familie (I. Cor. 16, 19.); und es iſt wohl möglich, daß ſie abermals um dieſelbe Zeit wie Paulus von Epheſus abzogen, um nach ihrer früheren Heimath in Rom zurückzukehren. Sie werden *συνεργοί* genannt. Ihre rege Theilnahme an der Ausbreitung des Evangeliums gibt ſich in der Apoſtelgeſchichte allenthalben kund; und ihre häufigen Wanderungen hängen vermuthlich hiemit zuſammen. — V. 4. *οἵτινες ὑπὲρ τῆς ψυχῆς μȣ κ. τ. λ.* Die Metapher „den Nacken darbieten" iſt bekannt. Gelegenheit, für die Erhaltung des Paulus ihr eigenes Leben der Gefahr preiszugeben, fand ſich für Aquila und Prisca mehr als einmal, bei den Aufſtänden zu Corinth (Apſtg. 18, 12.) und zu Epheſus (Apſtg. 19, 23 ff.), hier durch Heiden, dort durch Juden hervorgerufen. — *οἷς ȣ̓κ ἐγὼ μόνος κ. τ. λ.* erklärt ſich aus dem Geſagten. Durch ſolche Aufopferung hatten ſie nicht bloß den Apoſtel, ſondern auch die ſämmtlichen Kirchen in den heidniſchen Ländern ſich zu Dank verpflichtet; nichts davon zu ſagen, daß ſie theils durch ihre Hoſpitalität, theils durch unmittelbare Bemühungen für die Verbreitung des Glaubens ſich die größten Verdienſte erworben hatten. — *καὶ τὴν κατ᾽ οἶκον αὐτῶν ἐκκλησίαν.* „Kirche" oder eigentlich „kirchliche Verſammlung" bezieht Origenes auf die Geſammtfamilie, welche in ihrem Hauſe befindlich, eine kleine Kirche ausmachte (Theod. Tol. Eſt. Juſt.); wie uns ſcheint, richtiger als Chryſoſtomus, der Alle dahin rechnet, welche ſich bei ihnen zuſammenfanden. Daß ſein Haus zugleich kirchlicher Verſammlungsort geweſen ſei, liegt im Worte nicht. — Bei der folgenden Begrüßung des Epänetus leſen ABCDEFG, It. copt. äth. Verſ. ꝛc. *Ἀσίας* ſt. *Ἀχαΐας* der Rec., was auch darum vorzuziehen iſt, weil I. Cor. 16, 15. Stephanas als Erſtling derer genannt wird, welche Paulus in Achaja für Chriſtus gewonnen hat.

V. 6. *Ἀσπάσασθε Μαριάμ, ἥτις πολλὰ ἐκοπίασεν εἰς ἡμᾶς.* Den Namen Maria führten um jene Zeit Viele dieſes Geſchlechtes. Wer dieſe geweſen, iſt unbekannt. An die Maria von Caſſobole zu denken, an welche eine epistola spuria des heiligen Ignatius exiſtirt, möchte gewagt ſeyn. Doch war ſie ſicherlich aus dieſen öſtlichen Gegenden, da Paulus ihre mühe-

vollen Anſtrengungen rühmt, welche ſie ihm daſelbſt gewidmet hat; — man müßte denn mit ADEFG, It. Peſch. äth. copt. Verſ. ꝛc. die zweite Perſon *εἰς ὑμᾶς* oder *ἐν ὑμῖν* leſen, in welchem Falle das Lob auf ihre Verdienſte um die römiſche Kirche ſich bezöge.

V. 7. *Ἀσπάσασϑε Ἀνδρονικὸν καὶ Ἰȣνίαν, τȣ̀ς συγγενεῖς μȣ καὶ συναιχμαλώτȣς μȣ, οἵτινές εἰσιν ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις, οἳ καὶ πρὸ ἐμȣ͂ γεγόνασιν ἐν Χριστῷ.*

Von Andronicus wiſſen wir nichts weiter. *Ἰȣνίαν* nehmen die Einen als Masculinum, Junias (Orig. Tol.); die Anderen (Chryſoſt. Theophyl. Juſt. Eſt.) als Femininum, und Junia für die Gattin des Andronicus. Die Form des Namens entſcheidet nicht; wohl aber ſpricht das Prädicat *ἐπίσημοι ἐν τ. ἀποστ.* eher zu Gunſten der erſten Meinung. Aber auch hier kann *ἀπόστολος* im engſten Sinne genommen, und der Sinn ſeyn: „Sie genoßen ausgezeichnete Achtung bei den Apoſteln" (Tol.); oder im weiteren: „Sie nahmen unter den apoſtoliſchen Lehrern eine rühmliche Stelle ein". (Orig. Chryſ. Theod. Thom. Eſt.) Letzteres iſt wahrſcheinlicher. Origenes vermuthet, ſie könnten zu den Siebenzigen gehört haben. Annehmbarer wird dieſe Anſicht, wenn man *οἳ* entweder als Prädicat faßt: „welche (Apoſtel) ſie zudem ſchon vor mir geworden ſind"; oder aber mit Origenes auf *τοῖς ἀποστόλοις* zurückbezieht: „welche (Andr. und Jun.) ausgezeichnet ſind unter den Apoſteln, welche es außerdem früher als ich in Chriſto geweſen ſind." a) Letztere Auffaſſung ſcheint uns die beſſere. Paulus erkennt ihnen nicht allein den Rang von Apoſteln zu, ſondern hebt noch als beſonderen Vorzug hervor die Priorität der Zeit: ſie gehörten überdieß zu denen, welche noch früher als er, in dieſer amtlichen Beziehung zu Chriſtus geſtanden. Vgl. Gal. 1, 17. Die gewöhnliche Erklärung: „welche auch vor mir gläubig geworden ſind," enthielte erſtlich nichts Beſonderes, — da ja viele

a) Dieſe Deutung müßte entſchieden angenommen werden, wenn DEFG im Recht wären, welche leſen *τοῖς πρὸ ἐμȣ͂*. Übrigens läßt auch das ante me fuerunt der Vulg. kaum einen anderen als den oben gegebenen Sinn zu.

Tauſende vor Paulus den Glauben angenommen; ſie iſt außerdem aber auch unerweislich, da γίνεσθαι ἐν Χρῷ, ſo für ſich, in dieſem Sinne nirgends vorkommt. — So erhalten vielleicht auch die vorhergehenden Bezeichnungen mehr Licht: τοὺς συγγενεῖς μου καὶ συναιχμαλώτους μου. Iſt das Bemerkte richtig, ſo kann συγγενής nicht mehr auf National-, ſondern nur auf Familienverwandtſchaft bezogen werden. Auch begreift ſich, warum dieſer gedacht wird. — συναιχμάλωτος wird von den Vätern sensu latiori verſtanden: nicht daß dieſe mit ihm einmal gemeinſam die Feſſel getragen, ſondern nur, daß ſie ſeine Leidensgenoſſen in der Art geweſen (Orig. Chryſ. Theod.), gleichviel, wann oder wo. — Im Übrigen hat man mit Vorliebe dieſen Beiden die Gründung der römiſchen Kirche zugeſchrieben. Der Text enthält nichts davon. Warum nicht lieber gleich der vorhin genannten Maria??

V. 8 ff. Von nun an folgen meiſtens ganz unbekannte Namen. Was wir von ihnen erfahren, beſchränkt ſich darauf, daß ſie entweder in freundſchaftlicher Beziehung zum Apoſtel oder als thätige Mitarbeiter zum Evangelium geſtanden.

V. 8. Ἀσπάσασθε Ἀμπλίαν, τὸν ἀγαπητόν μου ἐν κυρίῳ.

V. 9. Ἀσπάσασθε Οὐρβανὸν, τὸν συνεργὸν ἡμῶν ἐν Χριστῷ, καὶ Στάχυν, τὸν ἀγαπητόν μου.

V. 10. Ἀσπάσασθε Ἀπέλλην, τὸν δόκιμον ἐν Χριστῷ. ἀσπάσασθε τοὺς ἐκ τῶν Ἀριστοβούλου.

V. 11. Ἀσπάσασθε Ἡρωδίωνα, τὸν συγγενῆ μου· ἀσπάσασθε τοὺς ἐκ τῶν Ναρκίσσου, τοὺς ὄντας ἐν κυρίῳ.

V. 12. Ἀσπάσασθε Τρύφαιναν καὶ Τρυφῶσαν, τὰς κοπιώσας ἐν κυρίῳ. ἀσπάσασθε Περσίδα, τὴν ἀγαπητὴν, ἥτις πολλὰ ἐκοπίασεν ἐν κυρίῳ.

Vom Amplias, wofür die Itala mit AFG, der copt. äth. Verſ. ꝛc. ꝛc. Ampliatus, wiſſen wir nichts. Was Pſeudo-Hippolytus in ſeiner Geſchichte der 70 Jünger über ihn und einige der folgenden vorbringt, verdient keine Erwähnung. — Stachys ſoll nach dem Martyrologium Rom. der erſte, vom heiligen Andreas ordinirte, Biſchof von Byzanz geworden ſeyn. — V. 10. iſt Origenes faſt geneigt, dieſen Apelles mit dem berühmten Apollo von Corinth für Eine Perſon zu nehmen. — Über Ariſtobulus wiſſen wir nichts. Aus den Worten geht

nur hervor, daß unter ſeinen Hausgehörigen Gläubige ſich befunden, — ob er etwa abweſend, ob er verſtorben war, bleibt eine Frage. — Auch von Herodion liegt nichts weiter vor, außer was hier geſagt wird, daß er Blutsverwandter des Paulus geweſen. — Den Narciſſus wollte man noch in neuerer Zeit mit dem bekannten Günſtling des Claudius identificiren. Allein dieſer war ſchon in den erſten Jahren des Nero nach Tacitus Hist. XIII. c. 1. um's Leben gebracht worden; und ob ſein Haus nach ihm fortbeſtanden habe, mag dahingeſtellt bleiben. — Die drei Frauensperſonen V. 13. ſind uns weiter nicht als durch das Lob bekannt, welches Paulus ihrem chriſtlichen Eifer ſpendet. Eine reiche Wittwe Tryphäna, aus Iconium gebürtig, kommt übrigens in den Actis Theclae c. 9 sqq. vor; ob es aber dieſelbe iſt, läßt ſich nicht ausmachen.

V. 13. *Ἀσπάσασθε Ῥοῦφον, τὸν ἐκλεκτὸν ἐν κυρίῳ, καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ καὶ ἐμοῦ.*

V. 14. *Ἀσπάσασθε Ἀσύγκριτον, Φλέγοντα, Ἑρμᾶν, Πατρόβαν, Ἑρμῆν, καὶ τοὺς σὺν αὐτοῖς ἀδελφούς.*

V. 15. *Ἀσπάσασθε Φιλόλογον καὶ Ἰουλίαν, Νηρέα καὶ τὴν ἀδελφὴν αὐτοῦ, καὶ Ὀλυμπᾶν, καὶ τοὺς σὺν αὐτοῖς πάντας ἁγίους.*

V. 16. *Ἀσπάσασθε ἀλλήλους ἐν φιλήματι ἁγίῳ. ἀσπάζονται ὑμᾶς αἱ ἐκκλησίαι τοῦ Χριστοῦ.*

Rufus, welcher V. 13. mit *ἐκλεκτὸς ἐν κυρίῳ* ausgezeichnet, und durch dieſes Merkmal ſo eigenthümlich diſtinquirt wird, war wohl einer der beiden Söhne des Simon von Cyrene, welcher Jeſu am Leidenstage das Kreuz auf die Schädelſtätte nachtragen mußte. Denn gewiß hat Marcus XV, 21. ſeinen römiſchen Leſern bei der Erzählung jenes Umſtandes die beiden Söhne des genannten Simon, Alexander und Rufus, darum namhaft gemacht, weil er durch die ihnen bekannten Söhne den Vater näher bezeichnen wollte. Über die Identität kann kein gegründeter Zweifel obwalten. Dagegen vermögen wir nicht anzugeben, in welchem Sinne der Apoſtel des Rufus Mutter auch ſeine Mutter nennt, — ob aus Dankbarkeit für Gutes, das er zu Jeruſalem von ihr empfangen, oder aus Verehrung gegen ſie. Auf die Parallele Joh. 19, 26 f. hat Origenes ſchon hingewieſen. — Über die folgenden Namen Aſyncritus, Phlegon, Patrobas,

Hermes, dann über Philologus und Julia (vielleicht ein Ehepaar), Nereus und Olympas mit ihren Angehörigen ſchwebt wieder daſſelbe Dunkel. Von Hermas aber meinten in früherer Zeit Mehrere, Origenes, Euſebius v. Cäſ., Hieronymus, er ſei Eine Perſon mit dem Verfaſſer des „Hirten". Vielen Anſchein gewinnt dieſe Anſicht noch durch die hohe Verehrung, welche dieſes Buch in urälteſter Zeit, im zweiten Jahrhundert genoſſen hat, ſo daß man es, wie z. B. Irenäus, den canoniſchen Schriften hin und wieder an die Seite ſetzte. Aber jener Hermas war ein Bruder Pius I., lebte um die Mitte des zweiten Jahrhunderts, und die Vermuthung des Origenes, — mehr iſt ſie nicht, — wird ſich ſchwer rechtfertigen laſſen.

V. 16. *Ἀσπάσασθε ἀλλήλȣς ἐν φιλήματι ἁγίῳ.* Der Kuß als Zeichen der Freundſchaft war bei den Heiden, wie bei den Juden üblich. Man pflegte ſich ihn bei Begegnungen, beim Wiederſehen ꝛc. zu geben. In der chriſtlichen Kirche erhielt er wahre Bedeutung und höhere Weihe. Hier iſt er ein religiöſer Act, Ausdruck und Beſieglung aufrichtigſter Geiſtes- und Herzensgemeinſchaft, Symbol der kirchlichen Einheit. In dieſem Sinne pflegten ſich die Gläubigen bei der Feier der heiligen Geheimniſſe nach dem Gebete den Friedenskuß zu geben.[a]) Er ſollte der Ausdruck jener *φιλοστοργία* ſeyn, welche ihnen als Gliedern einer und derſelben heiligen Gottesfamilie zu einander innewohnt. Vgl. Chryſoſt. Hom. XXX. n. 1. in II. Cor. — Darum iſt er, aus ſacramentaler Weihe hervorgegangen, „heilig"; — nicht bloß, weil er keuſch, weil er Unterpfand des Friedens, ſondern auch Siegel der myſtiſchen Gemeinſchaft iſt. — Wozu aber die Aufforderung, ſich wechſelſeitig mit heiligem Kuſſe zu grüßen? Es war, ſagt Theodoret, ſein Gemeinſchaftskuß, den er aus der Ferne ſendete, womit er Alle umfing, den ſie ihm mit dieſem Wechſelgruße Alle

---

a) Cyrillus v. Jer. Catech. Mystag. V. 3. ſagt davon: (*Τȣ̃το τὸ φίλημα*) *ἀνακίρνησι τὰς ψυχὰς ἀλλήλαις καὶ πᾶσαν ἀμνησικακίαν αὐταῖς μνηστεύεται. Σημεῖον τοίνυν ἐστὶ τὸ φίλημα, τȣ̃ ἀνακραθῆναι τὰς ψυχὰς καὶ πᾶσαν ἐξορίζειν μνησικακίαν.* — Cf. Tertullian. de Orat. c. 14.

zurückgaben. — *ἀσπάζονται ὑμᾶς αἱ ἐκκλησίαι τ. Χρῦ.* AC mit der Peſch. copt. äth. arm. Verſ. Orig. Cyr. Chryſ. ꝛc. haben noch *πᾶσαι*, die It. dasſelbe V. 21., ſo daß an der Ächtheit nicht zu zweifeln iſt. Aufgefallen iſt (und daher wohl auch die Variante), daß Paulus der römiſchen Kirche den Gruß aller chriſtlichen Kirchen übermacht, da er doch nur in der zu Corinth ſich eben befunden? Origenes löst ſich die Frage ſo: Pro eo intelligere debemus, vel quod unus spiritus erat in Paulo atque omnibus Ecclesiis Christi, vel salutare dicat, per fidem et per spiritum jungi. Wahr; wir können aber noch hinzufügen: In der ganzen Welt ward der Glaube der Römer bewundert; und wir dürfen daher wohl annehmen, daß die öſtlichen Kirchen alle, längſt bekannt mit dem Reiſeplane des Paulus, ihn um Begrüßung dieſer Kirche gebeten haben. Zudem wiſſen wir noch, daß er Abgeordnete faſt aller Kirchen um ſich zu haben pflegte. Vgl. Apſtg. 20, 4. Es iſt dieſer V. 16. der erſte und erhabenſte Ausdruck der Einheit und Katholicität der Kirche, geknüpft an die fürſtliche Mutter von Allen. „Es war, ſagt Theodoret z. d. St., gewiſſermaſſen eine Adreſſe vom ganzen Erdkreiſe an die Vorſteherin des Erdkreiſes.“

Bietet die lange Reihe meiſt fremder Namen wenig Stoff zur Belehrung, ſo doch manchen zu Betrachtungen dar. Unter den Gegrüßten erſcheinen Perſonen beiderlei Geſchlechtes, ausgezeichnet um ihres lebendigen Eifers willen, womit ſie die Ausbreitung des Glaubens betrieben. Die Frauen ſtanden hierin nicht zurück. Sie übernahmen die Sorge für die, welche im Evangelium arbeiteten; beſchränkten ſich aber nicht hierauf, ſondern trugen in das Innere der Häuſer und der Familien, das keines Mannes Tritt berührte, den Samen des göttlichen Wortes. Chryſoſtomus z. d. St. hat nicht umſonſt ihr Lob gefeiert. So iſt es gegangen, ſo mußte es ergehen, ſollte das Evangelium im Siegeslauf die Erde erobern. — Die römiſche Kirche vereinigte ferner die Ableger von den verſchiedenſten Gemeinen in ihrem Schooße. Neben Namen, welche an jüdiſche Abkunft erinnern, treffen wir andere, welche griechiſch klingen; apoſtoliſche Lehrer und Gläubige aus Jeruſalem, und Andere, welche aus den pauliniſchen Kirchen Griechenlands und Kleinaſiens ſich dahin gezogen hatten. So war

alſo hier das griechiſche und orientaliſche Element, ſo weit man davon ſprechen darf, neben dem lateiniſchen repräſentirt, und alles Particulariſtiſche in ihrer Mitte ausgeglichen und aufgehoben. Noch kaum unter der Hand der Apoſtel geboren, entwickelte ſie ſich, durch die mannigfaltigſten Kräfte gepflegt und gefördert, zu jener großartigen Beſtimmung, welche ſie bald als geiſtliche Herrſcherin des chriſtlichen Erdkreiſes einnehmen ſollte.

V. 17—20. Ein bedeutſamer Anhang. Paulus kann' von ſeinen Leſern nicht ſcheiden, ohne ſie auf Eines, — die Umtriebe der Häreſie, aufmerkſam zu machen. Die Erwähnung ſo vieler und ſo theuerer Namen, die Zuneigung für die ruhig erblühende Kirche drängen ihn, ihnen einige Winke hierüber zu geben.

V. 17. *Παρακαλῶ δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοὶ, σκοπεῖν τοὺς τὰς διχοστασίας καὶ τὰ σκάνδαλα παρὰ τὴν διδαχὴν, ἣν ὑμεῖς ἐμάθετε, ποιοῦντας, καὶ ἐκκλίνατε ἀπ᾽ αὐτῶν.*

V. 18. *οἱ γὰρ τοιοῦτοι τῷ κυρίῳ ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστῷ οὐ δουλεύουσιν, ἀλλὰ τῇ ἑαυτῶν κοιλίᾳ· καὶ διὰ τῆς χρηστολογίας καὶ εὐλογίας ἐξαπατῶσι τὰς καρδίας τῶν ἀκάκων.*

Man fühlt's dem Tone ab, wie nahe es dem Verfaſſer geht, daß der Entwicklungsgang der römiſchen Kirche durch nichts Fremdartiges möge getrübt, noch geſtört werden. Daher das letzte Wort noch die Bitte, — „auf der Hut zu ſeyn vor denen, welche Trennungen und Ärgerniſſe hervorrufen im Widerſpruche mit der Lehre, welche ſie empfangen hätten." Hier ſind alle Worte gewählt. *σκοπεῖν*, „Obacht geben, Spähe halten", vgl. Phil. 3, 17., wird eingeſchärft, theils weil ihre Unbefangenheit nichts argwöhnen mochte, theils weil die, auf welche die Warnung ſich bezieht, ihre wahre Tendenz nicht ſogleich bloß legten. Man vgl. Matth. 7, 15 ff. — *τοὺς τὰς διχοστασίας κ. τ. λ.* Mit allem Feuer hat Paulus oben XV, 6 f. die Einheit der Kirche geprieſen. Sie iſt Jeſu Chriſti Werk zur Ehre Gottes. Das gibt den Maaßſtab, was man von denen zu halten hat, welche Spaltungen anrichten. *διχοστασίαι*, separatio, seditio, jede Art von Abſonderung, wodurch die religiöſe oder die kirchliche Gemeinſchaft zertheilt, Partheien gebildet werden mit geſondertem Ziel und Intereſſe. I. Cor. 3, 3. Gal. 5, 20. *σκάνδαλον*, im weiteren Sinne (vgl. XIV, 13.) Anreizung, Verführung, wodurch minder Befeſtigte oder Ununter-

richtete der Wahrheit und dem Heile entfremdet werden. [a]) Woran ſollte nun aber die Verführung als ſolche unfehlbar erkannt werden? Das allgenügſame Criterium iſt: *παρὰ τὴν διδαχὴν, ἣν ὑμεῖς ἐμάθετε.* Über die Bedeutung von *παρά* c. Acc. „wider, mit Überſchreitung“, vgl. I, 25. IV, 18. XII, 3. beſ. Gal. 1, 8. Die ſchönſte Stelle für das katholiſche Traditionsprincip: *Jegliche Lehre iſt als falſch und als Verführung zum Irrthume anzuſehen, welche lautet und läuft wider „die Lehre“, welche von den Apoſteln urſprünglich und ein für allemal in die Kirche niedergelegt, und von den Gläubigen aufgenommen worden iſt.* Jegliche andere Doctrin, welche nachhin, von was immer für einer Hand kommen mag, iſt hienach zu beurtheilen. Alles, was mit jener erſten Grundlegung im Widerſpruch verfangen ſich darſtellt, iſt nicht apoſtoliſch, und in wie ferne es für einen Beſtandtheil des Evangeliums ſich ausgibt, nicht bloß Irrthum, ſondern *Lüge*. Dieſe Regel, um jede ſpäter hinzukommende Lehre zu prüfen, hat Paulus am feierlichſten Gal. 1, 8. ausgeſprochen. Derſelbe Canon wird auch ſonſt aufgeſtellt I. Joh. 2, 20—27. II. Joh. 9 f. Jud. 3. Es iſt dieſes der berühmte *Präſcriptionsbeweis*, welchen nach *Irenäus*, mit ausgezeichneter Meiſterſchaft *Tertullian*, und nach dieſem *Vincenz von Lerina* allſeitig durchgeführt haben. — Dabei muß aber *ἐμάθετε* erwogen werden. Worauf der Apoſtel provocirt, iſt das *Bewußtſeyn*, — dieſes das Archiv, in welchem die Wahrheit niedergelegt und bewahrt iſt. Nicht in oder mittels *Schrift* haben die Römer, haben die Kirchen überhaupt ſie von den Apoſteln uranfänglich empfangen; nicht verweiſen dieſe auf ſchriftliche Documente, um darnach, was Irrlehre iſt, ſicher zu erkennen. Es iſt das von den Stiftern gegründete, lebendige *Gemeinbewußtſeyn* der Kirche, woran jede ſpätere Deformation des chriſtlichen Glaubenswortes ihre Überweiſung findet. — Für diejenigen, welche die

---

a) Vgl. *Polycarp* ad Philipp. c. 6.: . . . *ἀπεχόμενοι τῶν σκανδάλων καὶ τῶν ψευδαδέλφων καὶ τῶν ἐν ὑποκρίσει φερόντων τὸ ὄνομα τοῦ Κυρίου, οἵτινες ἀποπλανῶσι κενοὺς ἀνθρώπους.*

Anfänge der römiſchen Kirche ſo trüb als nur möglich ausmalen, möge V. 17. auch ſonſt noch zur Berichtigung ihrer Anſicht dienen. Indem der Völkerapoſtel ſie, zur Verwahrung vor häretiſchen Einflüſſen, auf den empfangenen und angeeigneten Unterricht als die ſicherſte Regel verweist, denkt er ſie natürlich ſowohl in dem Beſitze des vollen, als auch des ächten und reinen Glaubensgutes, um fähig zu ſeyn, über jede Zuthat und Neuerung zu urtheilen. Der Vorwurf der judaiſirenden Richtung, welchen man ihr gemacht und macht, könnte kaum ſchlagender abgefertiget ſeyn. Im Übrigen hat die römiſche Kirche dieſen Canon, das Grundgeſetz des poſitiven und hiſtoriſchen Chriſtenthums, wohl aufgegriffen und gehandhabt. Wie groß auch das Wanken anderer Kirchen war: an der Feſtigkeit der römiſchen haben alle Häreſien aller Jahrhunderte ihre Überführung und Verwerfung gefunden. — *ἐκκλίνατε ἀπ' αὐτῶν.* Ähnlich Tit. 3, 9. II. Joh. 10. Chryſoſtomus bemerkt dazu richtig: nicht zu diſputiren, habe Paulus die Römer ermahnt, ſondern Leuten der Art auszuweichen. Die abſichtslos Irrenden werden zurecht geleitet im Geiſte der Sanftmuth (II. Tim. 2, 24.); die Irrlehrer aber müſſen gemieden werden. Genug, daß etwas wider den überlieferten Glauben iſt, der im geſunden Bewußtſeyn der Kirche beruht. Auf Diſpute ſich einzulaſſen, iſt der Stellung der Kirche fremd, die eigentlich bloß zu bezeugen und auszuſprechen hat, was ihr anvertraut ward, nicht mehr. Im Ganzen gilt daſſelbe auch von den Gläubigen überhaupt. Höchſt ſeltene Fälle ausgenommen, haben ſ. g. Religionsgeſpräche nie zu Reſultaten geführt. Vgl. II. Tim. 2, 14. Begreiflich: Was man häretiſchen Irrthum nennt, hat ſeine Wurzel ſelten in der Erkenntniß, faſt immer in der Verderbtheit des Willens. Tit. 3, 11. II. Tim. 3, 2 ff. Darauf wird auch im Folgenden hingedeutet.

V. 18. *Οἱ γὰρ τοιοῦτοι κ. τ. λ.* d. h. „diejenigen, deren Streben auf Separatismus in Glauben und Leben hinausläuft, dienen unſerem Herrn Jeſus Chriſtus nicht, ſondern ihrem Bauche.“ *κοιλία*, wie Phil. 3, 19. für Alles, was auf leibliche und materielle Intereſſen Bezug hat (Orig.). Eine wichtige Bemerkung. Alles Sectenweſen geht im Grunde von gemeiner oder feinerer Selbſtſucht aus. Chriſti Ehre wird zum Vorwande genommen,

der eigene Vortheil aber bildet die Triebfeder und das Ziel. Die Sectirer zunächſt, welche hier berückſichtiget ſind, umgaben ſich mit dem Scheine von Apoſteln (II. Cor. 11, 13 ff.), widmeten aber ihre Dienſte dem Evangelium unter den Heiden nur, um materiellen Gewinn für ſich daraus zu ziehen. Dieſen Vorwurf macht Paulus den judaiſirenden Miſſionären wiederholt, Tit. 1, 10 f. I. Tim. 5, 5 ff. vgl. II. Cor. 11, 20.; weßhalb nicht unpaſſend ihr Betragen mit dem des übel berüchtigten Bileam verglichen wird. II. Petr. 2, 15. Jud. 11. Vgl. Apoc. 2, 9. 14. — Die Mittel aber und Kunſtgriffe, womit ſie berückten, ſind: *διὰ τῆς χρηστολογίας κ. τ. λ.* Charakteriſtik der Irrlehrer. *χρηστολογία* und *εὐλογία* ſind ſich ziemlich verwandt. Jene das Süßelnde und Einſchmeichelnde, dieſe das Feine und Wohlklingende in ihrer Lehr- und Redeweiſe, womit ſie das Schlechte ihrer Geſinnung verdecken. So bei Jul. Capitol. Pertinax. c. 13.: Chrestologum eum appellantes, qui bene loqueretur, ut male faceret. Ebenſo Chryſoſt. — *ἄκακος*, Vulg. innocens, der an nichts Schlimmes denkt, und, wie er ohne Arg iſt, ſo auch Arges nicht ahnt, daher auch der Verführung leicht zugänglich iſt. Eben aber, weil die Römer ſo unbefangenen Herzens waren, zeichnet der Apoſtel die Schliche dieſer herumziehenden Afterapoſtel, um ſich nicht allenfalls durch ihre Zungenglätte berücken zu laſſen.

V. 19. *Ἡ γὰρ ὑμῶν ὑπακοὴ εἰς πάντας ἀφίκετο. χαίρω οὖν τὸ ἐφ' ὑμῖν. θέλω δέ, ὑμᾶς σοφοὺς μὲν εἶναι εἰς τὸ ἀγαθόν, ἀκεραίους δὲ εἰς τὸ κακόν.* Origenes nimmt *ὑπακοή* im Sinne von Empfänglichkeit und Lenkſamkeit des Gemüthes; und meint, eben dieſe allbekannte Eigenſchaft der Römer habe dem Apoſtel Sorgen, und dieſe Vermahnung nothwendig gemacht. Aber dem Contexte nach hebt er einen Zug hervor, der ihm Freude und ihnen allerwärts Ehre bereitete. Neueſtens hat Rückert zwar dieß anerkannt, aber den Zuſammenhang (*γάρ*) ſo gefaßt, als befürchte derſelbe eben von dem ausgebreiteten Rufe der Römer den Zuzug von Verſuchern. Mit Unrecht. Paulus gibt nur den Grund an, warum er die vorſtehende Warnung an ſie gerichtet. In ihrer Geſinnung liegt er nicht. Denn ihre Hingebung im Glauben (*ὑπακοὴ* = *πίστις* I, 8. cf. II. Cor. 7, 16.), läßt an ſich nichts zu wünſchen übrig,

ſie iſt ſo groß, daß die Kunde davon nach allen Seiten hin gedrungen. Und deßhalb ſetzt er hinzu: χαίρω ὖν τὸ ἐφ' ὑμῖν. Da τὸ in ABCDEFG fehlt, ſo kann es, ſo ſehr es dem Sinne entſpricht, nicht beibehalten werden. Dafür hat ABCI, arm. Verſ. Orig. ἐφ' ὑμῖν ὖν χαίρω, was auch Lateiner, z. B. Ruf. Sedul., darbieten, und Lachmann mit Grund vorzieht. Der Nachdruck liegt auf ὑμῖν. Was ſomit ſie, die Römer ſelbſt, betreffe, ſagt Paulus, ſo könne er ihnen über ihre Anhänglichkeit an's Evangelium nur ſeine Freude bezeigen. Aber die Lage, die Schlimmheit der Zeiten erheiſcht noch mehr, nemlich Um- und Vorſicht. θέλω δὲ, ὑμᾶς σοφὺς κ. τ. λ. Der Wortlaut erinnert ſchon an den verwandten Ausſpruch Jeſu, Matth. 10, 16. γίνεσθε φρονιμοὶ ὡς οἱ ὄφεις, καὶ ἀκέραιοι ὡς αἱ περιστεραί. Was hier φρονιμός, bedeutet auch σοφός (vgl. XI, 33.). Sapientes in bono, h. e. semper aliquid plus invenire, plus exquirere, et profundius cogitare, quid faciamus boni. Orig. — ἀκέραιος dagegen (von κέρας Horn, κεραΐζειν, laedere, Heſych. πόρθειν, φθείρειν), qui nocere nescit, innocens, „der die rechten Griffe und Pfiffe nicht kennt, wie man es im Böſen anzugehen hat", was die Vulgata durch simplices in malo ausdrückt, Origenes geradezu durch stultus erklärt, Paulus aber anderwärts I. Cor. 14, 20. „Unmündigkeit im Böſen" nennt. Vgl. Jerem. 4, 22. Beide Eigenſchaften ſollen, ſo will der Apoſtel, in den Römern, in jedem Gläubigen ſich verbinden: Sinn und Geſchick, wenn es das Wahre und Gute gilt; blödes Ungeſchick, wenn es Böſesthun betrifft. So und nur ſo nemlich würden ſie den Kunſtgriffen und Schlichen der Verführer entgehen.

V. 20. Ὁ δὲ Θεὸς τῆς εἰρήνης συντρίψει τὸν σατανᾶν ὑπὸ τὺς πόδας ὑμῶν ἐν τάχει. ἡ χάρις τῦ κυρίυ ἡμῶν Ἰησῦ Χριστῦ μεθ' ὑμῶν. Über Θεὸς τ. εἰρ. vgl. XV, 5. 13. „Gott liebt und gibt den Frieden und die Eintracht der Kirche; und in dieſem Bewußtſeyn hegt Paulus die Zuverſicht, Gott werde eingreifen, und die Umtriebe derer, welche zu eigenem Gewinnſte Unfrieden und Spaltung ſäen, zunichte machen. σατανᾶς wird von Origenes generell gefaßt, „jeder Widerſacher Gottes und ſeines Reiches"; von den Meiſten aber ſpeciell von dem „Teufel" verſtanden, deſſen Werkzeuge die Sectenſtifter ſind (Chryſ. Theod.

Juſt. Eſt.). Um Vieles richtiger. Denn II. Cor. 11, 3. erinnert ihn das Treiben der letzteren an „die Schlange" im Paradieſe; und ebendaſelbſt V. 14. 15. bezeichnet er ſie geradezu als „Handlanger des Satans, der ſich in einen Lichtengel verkappe, um ſeine Zwecke zu verfolgen." Vgl. Apoc. 2, 9. — Statt συντρίψει liest nur A mit der Vulg. συντρίψαι, conterat. Das Prägnante des Ausdrucks hat Chryſoſtomus ſchon gewürdiget. Nicht von einem „bloßen Vereiteln der Anſchläge" wird geſprochen, nicht bloß von einem Überwinden, ſondern von einem „Zermalmen" des Beſiegten; — und zwar ὑπὸ τȣ̀ς πόδας, vom Sieger, der den geſchlagenen Gegner für immer entmächtet und ſich unterworfen hat. *Καὶ ȣ̓χ ἁπλῶς „συντρίψει", ἀλλ' „ὑπὸ τȣ̀ς πόδας ὑμῶν", ὥστε αὐτȣ̀ς τὴν νικὴν ἄρασθαι καὶ τῷ τροπαίῳ γενέσθαι λαμπρȣ̀ς.* Chryſ. Endlich ἐν τάχει, wie Luc. 18, 8. Apſtg. 22, 6., „unverweilt, ohne Verzug", eben ſo ſehr das Raſche als Wirkſame dieſes Eingreifens bezeichnend. Den Grundgedanken bildet hierorts ohne Zweifel die Stelle Geneſ. 3, 15. Die Ideenverbindung mit II. Cor. 11, 3. 14. ſteht dafür. Die dort von dem Jungfraugebornen Schlangentreter gegebene Verheißung gilt fortdauernd von der Kirche, welche deſſen „Leib" iſt; gilt vorzugsweiſe von der Kirche, welche Er durch denjenigen Apoſtel gegründet, zu dem ſeiner Zeit Er, der glorreiche Sieger, geſprochen, die von Ihm auf ihn zu bauende Kirche werde über die Pforten der Hölle triumphiren. Jene Verheißung Jeſu Chriſti an Petrus Matth. 16, 18., und deſſen Zuſicherung an eben denſelben Luc. 22, 31. 32. vgl. Joh. 21, 15—17., ſtimmen mit dieſem in prophetiſcher Erhebung, im Tone der Zuverſicht und Gewißheit ausgeſprochenen Schlußworte des Paulus wunderbar überein. Es hat ſich glorreich an und in der römiſchen Kirche erfüllt. Die Gnade des Siegesfürſten, welche ihr Paulus erfleht, hat ſie mit kräftigem Arme umfangen, und alle Anſtifter von Ketzereien und Spaltungen ihr unter die Füße gebettet.

V. 21—24. An die Grüße des Apoſtels reihen ſich ſofort noch mehrere Seitens ſeiner eben anweſenden Schüler und Freunde.

V. 21. *Ἀσπάζονται ὑμᾶς Τιμόθεος ὁ συνεργός μȣ, καὶ Λȣ́κιος, καὶ Ἰάσων, καὶ Σωσίπατρος, οἱ συγγενεῖς μȣ.*

V. 22. *Ἀσπάζομαι ὑμᾶς ἐγὼ Τέρτιος, ὁ γράψας τὴν ἐπιστόλην, ἐν κυρίῳ.*

V. 23. *Ἀσπάζεται ὑμᾶς Γάϊος, ὁ ξένος μου καὶ τῆς ἐκκλησίας ὅλης. ἀσπάζεται ὑμᾶς Ἔραστος, ὁ οἰκόνομος τῆς πόλεως, καὶ Κούαρτος, ὁ ἀδελφός.*

V. 24. *Ἡ χάρις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ μετὰ πάντων ὑμῶν. ἀμήν.*

Der die Begrüßungen dictirt, iſt noch fortwährend Paulus. Das ergibt ſich aus *ὁ συνεργός μου*, welches dem erſten Namen angehängt iſt. Die Perſon und Geſchichte des Timotheus, dieſes überaus thätigen und geliebten Schülers des Apoſtels, iſt aus Apſtg. 16, 1—3. Phil. 2, 19 f. und aus den beiden an ihn gerichteten Briefen hinlänglich bekannt. Vgl. Mack, Erklärung der Paſtoralbriefe S. 180. — Lucius glaubten ſeit Origenes Manche, ſei entſtanden durch Zuſammenziehung, wie Silas aus Silvanus, und Eines mit Lucas. Dieſer war aber damals weder bei Paulus (vgl. Apſtg. 20, 3—6.), noch deſſen Verwandter. Eher dürfte es Lucius v. Cyrene ſeyn, deſſen Apſtg. 13, 1. gedacht wird. — Jaſon war von Theſſalonich, und hatte den Apoſtel da in ſeinem Hauſe beherbergt. Apſtg. 17, 7. — Soſipater endlich, oder Sopater, war aus Beröa in Macedonien. Denn es iſt wohl kaum ein Anderer, als der, welcher Apſtg. 20, 4. unter den Begleitern des Paulus aufgeführt iſt. Alle drei waren Verwandte deſſelben. — In Mitte der Grüße fügt der Amanuenſis, dem er den Brief dictirte, ſeinen Namen ein, — eine Ausnahme, die in den übrigen pauliniſchen Schreiben ohne Beiſpiel iſt, obwohl er keines derſelben, außer das an die Galater, eigenhändig geſchrieben. Daß Tertius, die lat. Überſetzung von Silas, שָׁלוֹשׁ oder שְׁלִישִׁי ſei (Bolten, Heumann, Glöckler), kann für eine müßige Conjectur angeſehen werden. Der bekannte Silas war damals nicht mehr bei Paulus, ſondern in Antiochien. Apſtg. 15, 34. Diodor v. Tarſus meinte, dieſer Tertius ſei der Sprache nicht ſehr kundig geweſen, und darum der Brief ſo dunkel ausgefallen! — V. 23. Der hier genannte Cajus iſt derſelbe, deſſen Paulus 1. Cor. 1, 14. gedenkt. Ein anderer dieſes Namens, aus Derbe, kommt Apſtg. 20, 4., und ein dritter, von Geburt Macedonier, Apſtg. 19, 29. vor. Dieſer Cajus bewirthete nicht allein den Apoſtel, ſon-

dern öffnete auch ſein Haus voll Gaſtfreundſchaft allen Gläubigen, welche von auswärts dahin kamen. So wollen *τῆς ἐκκλησίας ὅλης* wenigſtens Tol. Eſt. Juſtin. verſtehen. Möglich, daß er es auch zum Verſammlungsorte widmete; die Worte aber beſagen es nicht. — Ob Eraſtus derſelbe ſei, wie Apſtg. 19, 22. II. Tim. 4, 20. bleibe dahin geſtellt. Dem Stadtkämmerer von Corinth geſtattete ſein Amt wahrſcheinlich nicht, dem Apoſtel weit umher auf ſeinen Reiſen das Geleite zu geben; man müßte denn mit Eſtius annehmen, daß er dieſes geweſen, oder nachhin von ſeinem Poſten zurückgetreten wäre. — Ob Quartus Bruder des Eraſtus war, oder des Tertius, ſchwanken die Meinungen; uns dünkt, keines von beiden. Die übrigen diſtinguirt er eben mit irgend einem Standesprädicate; dieſen, der ſonſt nichts Eigenthümliches hatte, bezeichnet er einfach als „Bruder" d. i. Mitchriſten. — Die Begrüßungen werden abermals geſchloſſen mit demſelben Segenswunſche, wie oben V. 20. In einigen Handſchriften AC, äth. copt. Verſ. wird V. 24. vermißt, in wenigen hinter V. 27. verſetzt, in anderen endlich erſcheint er als Schluß des Ganzen. Seine Ächtheit ſteht indeß feſt; und was ſeine Bedeutung anlangt, ſo wiſſen wir aus II. Theſſ. 3, 17. 18., daß Paulus damit ſeine Briefe zu unterzeichnen pflegte.

V. 25—27. erhält endlich der Brief durch eine inhaltſchwere Doxologie, welche eine Summe des ganzen Inhalts genannt werden dürfte, ſeinen erhebenden Schluß.

V. 25. *Τῷ δὲ δυναμένῳ ὑμᾶς στηρίξαι κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου καὶ τὸ κήρυγμα Ἰησοῦ Χριστοῦ, κατὰ ἀποκάλυψιν μυστηρίου, χρόνοις αἰωνίοις σεσιγημένου,*

V. 26. *φανερωθέντος δὲ νῦν διά τε γραφῶν προφητικῶν, κατ' ἐπιταγὴν τοῦ αἰωνίου Θεοῦ, εἰς ὑπακοὴν πίστεως, εἰς πάντα τὰ ἔθνη γνωρισθέντος,*

V. 27. *μόνῳ σοφῷ Θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. ἀμήν.*

Zuerſt die Erklärung, dann von der Ächtheit und der Stellung dieſer Verſe. — Der ſchon Eingangs ausgedrückte Grundgedanke wiederholt ſich hier in einem prachtvollen Nachklange. *Τῷ δυναμένῳ ὑμᾶς στηρίξαι — Ἰησοῦ Χρου.* Vgl. das zu I, 11. Geſagte. Alles bezieht ſich auf den Einen Endzweck, die Römer in dem

überlieferten Glauben feſt zu gründen, — ſeine Reiſe nach Rom und dieſes ſein Schreiben; was er bis hieher gelehrt, gemahnt, gebeten, und was er ſchließlich ihnen hier noch erfleht, wo ſich ſeine Seele in Anbetung Gottes ergießt. Überall daſſelbe: „Feſtigung auf dem Grunde (*κατά*) des ihm übertragenen Evangeliums und der Predigt Jeſu Chriſti.“ Über *εὐαγγέλιόν μȣ* vgl. II, 16. *κήρυγμα Ἰ. Χρȣ͂* (was Chryſoſt. mit Thom. ſubject. nimmt *ὃ αὐτὸς ἐκήρυξε*) bedeutet daſſelbe, und erläutert nur als Appoſition, was Inhalt des erſteren iſt, — „Verkündigung Jeſu Chriſti, des Gekreuzigten.“ I. Cor. 1, 22 f.; 2, 1. 4. So Orig. Theod. Tol. Eſt. — *κατὰ ἀποκάλυψιν μυστηρίȣ κ. τ. λ.* wird als zweites Glied zu *στηρίξαι* dem vorigen coordinirt (von Orig. Thom. Juſtin.), von Anderen aber als nähere Beſchreibung untergeordnet (Tol. Eſt. auch Chryſ. Theod.). Letztere Anſicht verdient unſeres Erachtens den Vorzug, wenn man *ἀποκάλυψις* nicht objectiv nimmt, ſondern von der Handlung des „Offenbarens“ verſteht. So Eph. 3, 3.: *κατὰ ἀποκάλυψιν ἐγνώρισέ μοι τὸ μυστήριον*, „auf dem Wege des Offenbarens“. Vgl. Gal. 2, 2.; 1, 12. Hienach geſtaltet ſich der Sinn: „Dem aber, welcher Macht hat, euch zu feſtigen in der Hingebung an mein Evangelium, . . . auf dem Wege der Enthüllung eines Geheimniſſes, d. h. indem er euch aufdeckt und zu ſchauen gibt ein Geheimniß, welches im Schweigen zurückgehalten in endloſen Zeitläuften“ u. ſ. w. Je tiefer dieſe Einweihung in den göttlichen Heilsplan, deſto tiefer und feſter die Begründung. Entſcheidende Belege dafür bieten Eph. 1, 17—20.; 3, 3—7. 14—21., welche letztere Stelle der vorliegenden auch in anderen Rückſichten entſpricht. — Über *μυστήριον* vgl. XI, 25. Den Sinn davon auf die ungeahnete Gnade der Heidenberufung einzuſchränken (Juſt. Thom.), iſt kein Grund vorhanden. Das Folgende (vgl. I. Tim. 3, 16. Tit. 1, 1—3.) zeigt vielmehr, daß er die ganze Veranſtaltung zu unſerer Erlöſung dahin rechne. — *χρόνοις αἰωνίοις σεσιγημένȣ*. Der Rathſchluß, den Gott bei ſich gefaßt hat, „in der Fülle der Zeiten in Chriſto Alles, das Himmliſche und Irdiſche, in Einheit zu verbinden“, fällt über den Anfang der Zeiten (*πρὸ αἰώνων* I. Cor. 2, 7.) hinauf. Ungemeſſene, unermeßliche Zeitläufte hindurch blieb er im Innern der Gottheit verſchloſſen. Schweigen deckte, wie es ſchon im

Worte liegt, ſein Geheimniß vor aller Creatur, bis es Gott gefiel, den Schleier wegzuheben, und, was er in der Stille vorbereitet und durch Jeſum Chriſtum ausgeführt, dem ſtaunenden Univerſum, denen im Himmel und denen auf Erden, zur Kunde zu bringen. I. Cor. 2, 7 ff. Eph. 3, 9 ff. I. Petr. 1, 11 f. — *φανερωθέντος δὲ νῦν*, Gegenſatz zum vorigen. Aus der Umhüllung trat das göttliche Myſterium, als es mit der Incarnation auf der Erde zur Geſchichte wurde. II. Tim. 1, 10. Col. 1, 26. 27. Aber ſelbſt da ward es noch nicht erkannt, bis daß Jeſus Chriſtus ſein Werk nach göttlichem Plane vollführt und zur Herrlichkeit ſich wieder erhoben hatte. Die kürzeſte Faſſung davon I. Tim. 3, 16. [a]) — *διά τε γραφῶν προφητικῶν* — *γνωρισθέντος*. In DE, ſyr. copt. äth. arm. Verſ. Vulg. fehlt zwar *τέ*, kann aber auf dieſe Autorität hin nicht getilgt werden. Darum ziehen wir *διά τε γραφ. προφ.* nicht zu *φανερωθέντος*, ſondern zum folgenden Particip. Der Offenbarung des Geheimniſſes in der Geſchichte folgte endlich die feierliche Kundmachung deſſelben in aller Welt. — Die Kenntniß davon ward zunächſt vermittelt durch die prophetiſchen Schriften, in welchen, vgl. oben I, 2., die Thatſachen des Evangeliums voraus angekündiget, alſo auch die erſten und wichtigſten Beweiſe für die Erkenntniß, Überzeugung und Begründung des Chriſtenthums beſchloſſen ſind. Daß und wie man durch dieſelben in das Geheimniß der göttlichen Heilsanſtalt eingedrungen und eingeführt habe, findet ſich auf jedem Blatte des N. T. — *κατ' ἐπιταγὴν τοῦ αἰωνίου Θεοῦ*. Das ſo ſeltene Prädicat dient, die Würde des Apoſtolats hervorzuheben, — „es gründet ſich auf eine Anordnung des ewigen Gottes." Derſelbe, welcher das Heil der Welt in geheimnißvoller Stille durchgeführt, hat, nachdem es zur That geworden und bereitet war, deſſen öffentliche Ankündigung in der Welt angeordnet, und eigene Herolde dazu

a) Eine ſchöne Parallele findet ſich bei Ignatius ad Ephes. c. 19. Auch er ſpricht von dieſer Stille des göttlichen Handelns. Drei Dinge, ſagt er, blieben dem Fürſten dieſer Welt geheim: die Jungfrauſchaft Mariens, deren Geburt, und der Tod des Herrn: *τρία μυστήρια κραυγῆς*, ſetzt er triumphirend hinzu, *ἅτινα ἐν ἡσυχίᾳ Θεοῦ ἐπράχθη*.

beauftragt und ermächtiget. Vgl. X, 14. I. Tim. 2, 7. Tit. I, 3. — Das Wozu dieſer Anſtalt — *εἰς ὑπακοὴν πίστεως*, — ward zu I, 5. bereits erörtert. Sein Wille iſt nemlich, „ringsum und allerwärts einzuladen zum Glauben und zur Annahme des dargebotenen Heiles.“ Vgl. X, 14 — 16. XV, 18. — *εἰς πάντα τὰ ἔθνη*. Auch von dieſer Ausdehnung des Evangeliums war ſchon zu I, 5. X, 12. 13. und ſonſt wiederholt die Rede. Die Idee von der Univerſalität des Chriſtenthums iſt von der ſo eben gegebenen Auffaſſung ſeines Ausganges und Zieles unzertrennlich. Iſt es aus Gott ſelbſt, ſo iſt es auch nothwendig für Alle; und das Streben nach Univerſalherrſchaft darum ſeinem Weſen an- und eingeboren. Im Übrigen hat der Apoſtel, wo er dieſe auszeichnende Beſtimmung preist, nicht immer gerade die Größe der allumfaſſenden Erbarmung Gottes im Gedanken. Oft will er durch die Vorſtellung der Einheit und Katholicität deſſelben das chriſtliche Bewußtſeyn feſtigen und auf das Freudigſte erregen. Vgl. Col. 1, 6. 23. 26 f. I. Tim. 3, 16. Es iſt darum kein *πάρεργον*, wenn Chryſoſtomus z. d. St. erinnert: *οὐ γὰρ σὺ μόνος, ἀλλὰ ἡ οἰκουμένη πᾶσα οὕτω πιστεύει, οὐκ ἄνθρωπον, ἀλλὰ Θεὸν λαβοῦσα διδάσκαλον*. — V. 27. *Τῷ μόνῳ σοφῷ Θεῷ κ. τ. λ.* Alles, was bisher von der evangeliſchen Heilsanſtalt gerühmt ward, geht von der göttlichen Weisheit aus, die nicht ergründet, nicht begriffen, nicht unterſucht, die nur anerkannt, nur angebetet werden kann. Er nennt Gott „allein weiſe“, wie I. Tim. 6, 15 f. *μόνος δυνάστης, μόνος ἔχων ἀθανασίαν*, weil nur er *alle* Weisheit in und *aus ſich* hat. Was ſonſt noch dieſes Prädicat führt oder verdient, hat es nur durch Participation und von ihm. Eben daraus aber fließt von ſelbſt, daß, wer *weiſe* ſeyn will, der Einen Weisheit zu huldigen habe, die und wie ſie ſich in Jeſu Chriſto uns dargeſtellt. Jede andere aber iſt Nichts, iſt *uns* wenigſtens Nichts. Denn „in Jeſu Chriſto ſind alle Schätze der Weisheit und der Erkenntniß beſchloſſen.“ Col. 2, 3. — Darum ſchließt der Apoſtel auch mit der Anbetung und Lobpreiſung deſſelben: *ᾧ ἡ δόξα εἰς τ. αἰῶνας. ἀμήν*. Hier erhebt ſich noch eine Schwierigkeit. Regelmäßig würde die Doxologie ſo lauten: *τῷ δὲ δυναμένῳ ὑμᾶς στηρίξαι . . . . τῷ μόνῳ σοφῷ Θεῷ διὰ Ἰ. Χροῦ ἡ δόξα εἰς τ. αἰων.* Statt deſſen tritt unerwartet hinter *Ἰ. Χροῦ*

das Relativum ᾧ ein, wodurch dieſelbe, ſtatt Gott dem Vater, Chriſto zugeeignet ſcheint. Die Älteren haben ſich durch das Pronomen nicht viel ſtören laſſen, dafür die Neueren in ihren Erklärungsverſuchen deſto mehr ſich getheilt. Die mißlungenſten davon ſind ſicher die uncritiſche Weglaſſung von ᾧ (Beza, Rück.), oder eine Ergänzung, wie *συνίστημι* (Olsh.). Uns ſcheinen nur zwei Fälle annehmbar. Entweder ſteht ᾧ pleonaſtiſch (Orig. Theod. Ambroſ.), iſt mithin ſ. v. a. *αὐτῷ* (Aug. Tol. Eſt.) vgl. Eph. 3, 20 f.; oder aber die Lobpreiſung iſt durch ᾧ unmittelbar auf Jeſus Chriſtus, mittelbar aber auf den Vater zu beziehen: „Dem allein weiſen Gott (ſei Preis) durch Jeſus Chriſtus, welchem ſei Preis in Ewigkeit." Die Formel *ᾧ ἡ δόξα κ. τ. λ.* war durch den häufigen Gebrauch ſo geläufig, namentlich von Chriſtus ſo gewöhnlich, überdieß hier, wo er das letzte Mal den ſüßen Namen ausſpricht, ſo natürlich, dieſe Beziehung endlich ſelbſt grammatiſch ſo nahe, daß wir ſie für die richtigere hielten, wenn ſie auch durch wenigere analoge Beiſpiele beſtätiget wäre, als dieß der Fall iſt. Vgl. Hebr. 13, 21. II. Tim. 4, 18. Clem. v. R. ad Cor. c. 50. 20. etc. Chryſoſtomus gibt ihr den Vorzug, und, wie es uns ſcheinen will, mit Recht.

Endlich haben die Verſe 25—27. auch ſonſt noch eine beſondere Geſchichte. Schon in früheſter Zeit zeigt ſich eine Abweichung in den Handſchriften darin, daß ſie bald hier am Schluſſe, bald hinter XIV, 23. eingereiht, oder auch ganz vermißt werden. Der erſte, der über dieſe Anomalie der Codices berichtet, iſt Origenes. Nach ihm fehlte bei Marcion und in marcionitiſchen Exemplaren Alles, was hinter XIV, 23. noch folgt. Von unſeren critiſchen Hilfsmitteln enthalten nur DFG die Doxologie gar nicht; an XIV, 23. angeſchloſſen, außer AI die große Mehrheit der Minuscl., die Lectionarien und einige Väter, z. B. Chryſoſt. Theod. Damasc. Dagegen erſcheint ſie hier am Ende des Briefes in BCD*E, den ält. Verſ. Orig. und den lat. Vätern. Und daß dieß ihre wahre Stellung ſei, iſt jetzt mindeſtens faſt allgemein anerkannt. Um dieſer Erſcheinung willen die Ächtheit der Verſe ſelbſt zu beſtreiten, ließen ſich im Ganzen nur ſehr Wenige verleiten (Chr. Schmid, Reiche); dafür ſind die Wege deſto mannigfaltiger, welche man eingeſchlagen hat, um die Verſetzung und Auslaſſung zu erklären. Viele (Semmler, Eichhorn, Flatt ꝛc.)

trennen die beiden, Andere (Dav. Schulz, Schott ꝛc.) wenigſtens das letzte Capitel vom Ganzen ab, als beſonders gehaltene oder doch abgeſondert geſchriebene Zu- oder Nachſchriften; und glauben mittels Zerſtücklung des Textes oder der verwendeten Membranen die Abweichung erklären zu können. Weit mehr als dieſe bald verſchollenen Hypotheſen hat Hug's Anſicht für ſich. Dieſe geht (ſ. Einl. II. Th. S. 397. Not.) dahin, das ſechzehnte Capitel ſei in der Regel nicht vorgeleſen worden, da die Begrüßungen zur Belehrung und Erbauung wenig Stoff enthielten. Da man aber doch die herrliche Doxologie, zugleich der Schluß des Briefes, nicht aufgeben wollte, ſo habe man ſie an eine andere Stelle, und zwar weil andere Abſchnitte, wie Cap. XV. bereits einen ordentlichen Schluß hatten, an Cap. XIV. vorgeſchoben. Dieſe Annahme empfiehlt ſich um ſo mehr, als die Verſetzung vorzugsweiſe in den Lectionarien erſcheint, deren Einrichtung auf uralte, über Origenes hinausreichende, kirchliche Gewohnheiten und Traditionen ſich gründet. Auch hat ſie eine Stütze an einer Äußerung des Chryſoſtomus Hom. XXXI. n. 1 und 3., der zufolge man dieſen Theil des Briefes gemeinhin bei dem öffentlichen Vortrage zu überſchlagen pflegte. Wenn alſo eben mit XIV, 23. eine Kirchenlection ſchloß, ſo begreift ſich, wie man die ſonſt zu übergehende Schlußformel am liebſten hier beifügte. — Am weiteſten aber ſind gewiß die von der Wahrheit entfernt, welche die Doxologie um vermeintlicher Spracheigenthümlichkeiten willen für unächt anſehen wollten. Es iſt für's Erſte augenfällig, wie dieſer erweiterte Schluß mit dem amplificirten Gruß am Eingange I, 1—7. ſehr ebenmäßig harmonirt, und von Jedermann ein jenem feierlichen Eingange entſprechender Ausgang des Ganzen erwartet wird. Dann werden hier im Ganzen dieſelben Grundgedanken, wie dort, wieder berührt; nur nehmen ſie hier nach einer ſo umfaſſenden Entwicklung und Begründung ihre Wendung zu einer Lobpreiſung Gottes. Es ſollte die Stimme, die ſo feierlich angehoben, in einem nicht minder feierlichen Nachklange verhallen.

So wäre alſo unſer Stammeln über dieſen Brief zu Ende. Denn was anderes können wir, denn lallen vor dieſem Abgrunde der unermeßlichen Reichthümer der Weisheit und der Erkenntniß, die uns darin aufgeſchloſſen werden? Es gilt eben auch hier: was

kein Auge geſehen, was kein Ohr gehört, was in keines Menſchen Herz gedrungen, hat Gott im Geheimniſſe denen zubereitet, die ihn lieben. Wir unſeres Theils können uns von ferne nicht anmaſſen, erſchöpfend in der Darlegung des Inhaltes geweſen zu ſeyn. Wo der Herold des Evangeliums, dem ein ſo tiefer Einblick in das Geheimniß des göttlichen Weltplans gegönnt ward, nachdem er, ſo viel möglich, davon in Worte gefaßt, endlich, überwältiget von Bewunderung, anbetend hinſinkt: da hat die Mediocrität jedes Auslegers ſich zu beſcheiden, höchſtens von ſeiner Erkenntniß etwas nachgeſprochen, nimmer aber ſie ſelbſt ausgeſprochen zu haben. Um ſich dieſes zu geſtehen, reichte es ſchon hin, wenn auch nur das eine oder das andere Moment aus der Offenbarungs- oder der Menſchengeſchichte vom Apoſtel in Betracht gezogen worden wäre. Nun aber geht, was hier abgehandelt wird, über den Anfang und das Ende der Zeitläufte hinauf, umfaßt ſomit unſere Geſchichte an ihren beiden Enden, beleuchtet von da aus deren Mitte, und das Gebiet, auf dem Gnade und Freiheit ſich bewegen; verfolgt mit dem Finger die Spuren des göttlichen Rathſchluſſes bis zum Übergang in die ſich gleichbleibende Vollendung des Ganzen, und bezeichnet hienach der Creatur wie ihre unabänderlichen Geſetze, ſo ihren Pfad und die Mittel zum Leben. Es iſt ſomit der Brief eine wahre Philoſophie der Geſchichte und der Religion. Selig der, welcher, ſtatt fährtelos ſeinen eigenen Einbildungen nachzuhängen, oder die gottgegebene Wahrheit ſich zu verunſtalten, mit demüthigem und gläubigem Sinne dieſer Weisheit huldiget, die uns in Chriſtus Jeſus aufgegangen iſt! Wer ihn liebt, ihm ſich rückhaltslos hingibt, aus und in ihm lebt, wird zu Einſichten gelangen, welche allen Sinn, alle Begriffe überſteigen, Worte nicht auszuſprechen vermögen.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Berichtigungen.

S. 22.	Linie	9.	v. Unten	lies:	deren, ſtatt: denen.
„ 60.	„	8.	„ „	„	nun, ſt. nur.
„ 80.	„	17.	„ „	„	אַחַר י"י, ſt. אַחֲרֵי.
„ 124.	„	18.	„ „	„	ihren, ſt. ihrer.
„ 156.	„	25.	„ „	„	er, ſt. der.
„ 157.	„	1.	v. Oben	„	wo an die.
„ 240.	„	7.	„ „	„	das an ſich gute Geſetz.
„ 306.	„	4.	v. Unten	„	*δȣλευθέντες*, ſt. *δωλευθέντες*.
„ 307.	„	5.	v. Oben	„	*δȣλεύειν*, ſt. *δωλεύειν*.
„ 327.	„	13.	v. Unten	„	und in dem.
„ 361.	„	4.	„ „	„	*εἰςοικισθέντος*, ſt. *εἰς οἰκισθέντος*.
„ 363.	„	6.	v. Oben	„	*ἀντιστρατευόμενος*, ſt. *ἀντιστρατευόμενον*.
„ 401.	„	21.	v. Unten	„	*καὶ ἐν ἡμῖν*.
„ 438.	„	12.	v. Oben	„	*τὸ γὰρ τί προςευξώμεθα, καθὸ δεῖ, . . .*
„ 472.	„	15.	v. Unten	„	Miſſion, ſt. Miſſionen.
„ 479.	„	11.	„ „	„	*διαθῆκαι*, ſt. *διαδῆκαι*.
„ 504.	„	1.	„ „	„	zuvorkommenden, ſt. zuvorkommende.
„ 551.	„	5.	„ „	„	vermittelt, ſt. vermittelnd.
„ 563.	„	15.	v. Oben	„	Chriſt, ſt. Geiſt.
„ 579.	„	2.	v. Unten	„	Femininalform, ſt. Feminalform.
„ 623.	„	14.	v. Oben	„	So war, wie . . .
„ 673.	„	14.	„ „	ergänze:	providet. Orig.
„ 713.	„	1.	v. Unten	„	nachdem man.
„ 745.	„	18.	v. Oben	lies:	Nur war dieſe Ankündigung.
„ 782.	„	12.	„ „		ſind die Klammern wegzulaſſen.

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Reithmayr, Franz Xaver,

Commentar zum Briefe an die Römer

Regensburg 1845

Exeg. 910 m
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10412466-7